

Tomado del libro:
A NUESTROS AMIGOS
Comité Invisible
Pepitas de calabaza ed.
Logroño, 2015

Omnia sunt comunia

(...) En las montañas de Oaxaca, al inicio de los años ochenta, algunos indígenas, buscando formular en qué consistía la especificidad de su forma de vida, llegaron a la noción de “comunalidad”. El ser comunal, para estos indígenas, es a la vez lo que resume su fondo tradicional y lo que opone al capitalismo, en vista de una “reconstrucción ética de los pueblos”. Incluso hemos visto, estos últimos años, al Partido de los Trabajadores del Kurdistán convertirse al comunismo libertario de Murray Bookchin, y proyectarse como una federación de comunas más que en la construcción de un Estado kurdo.

La comuna no solamente no está muerta, sino que vuelve. Y no vuelve por azar o en un momento cualquiera. Vuelve en el momento mismo en el que el Estado y la burguesía se borran como fuerzas históricas. Ahora bien, fue justamente el surgimiento del Estado y de la burguesía el que dio el golpe de gracia al intenso movimiento de revuelta comunalista que sacudió Francia desde el siglo XI hasta el siglo XIII. Por tanto, la comuna no es la villa franca ni una colectividad que se dota de instituciones de autogobierno. Si bien se puede conseguir que la comuna sea reconocida por tal o cual autoridad, generalmente después de violentos combates, no necesita de esto para existir. Ni siquiera tiene siempre una carta, y cuando tiene una, es bastante raro que esta fije ninguna constitución política o administrativa. Puede tener un alcalde o no. Lo que crea la comuna, entonces, es el juramento mutuo prestado por los habitantes de una ciudad o de un campo de “sostenerse juntos”. En el caos del siglo XI en Francia, la comuna es juarce asistencia, comprometerse a cuidar los unos de los otros y a defenderse contra todo opresor. Es literalmente una “conjuratio”, y las conjuras habría seguido siendo una cosa honorable si los juristas reales no hubieran emprendido durante los siglos siguientes la tarea de asociarlas con la idea de complot, para mejor deshacerse de ellas. Un historiador olvidado resume: “Sin asociación por juramento no había comuna. Comuna tiene exactamente el mismo significado que juramento común”. La comuna es pues el pacto de enfrentarse juntos al mundo. Es contar con las propias fuerzas como fuente de la propia libertad. No es una entidad lo que se pretende lograr en ella: “es una cualidad del vínculo y una manera de estar en el mundo”.

(...)

Toda comuna, en tanto que decisión de afrontar juntos el mundo, sitúa a este en su centro. Cuando un teórico de la comunalidad escribe que esta “es inherente a la existencia y a la espiritualidad de los pueblos indígenas, caracterizados por la reciprocidad, la colectividad, los vínculos de parentesco, las lealtades primordiales, la solidaridad, la ayuda mutua, el tequio, la asamblea, el consenso, la comunicación, la horizontalidad, la autosuficiencia, la defensa del territorio, la autonomía y el respeto por la tierra madre”, se olvida de decir que es la confrontación con la época la que ha requerido esta teorización. La necesidad de conseguir la autonomía respecto a las infraestructuras del poder no señala una aspiración ancestral a la autarquía, sino que sostiene la libertad política que así se conquista.

(...)

Algunos economistas se han dedicado a desarrollar estos últimos años una nueva teoría de los

“comunes”. Los “comunes” serían el conjunto de cosas que el mercado tiene más dificultad en evaluar, pero sin los cuales no podría funcionar: el medio ambiente, la salud mental y física, los océanos, la educación, la cultura, los Grandes Lagos, etc.; pero también las grandes infraestructuras (las autopistas, internet, las redes telefónicas o de saneamiento, etc.). Según estos economistas, a la vez inquietos por el estado del planeta y preocupados por un mejor funcionamiento del mercado, haría falta inventar para estos “comunes” una forma de “gobernanza” que no reposara exclusivamente sobre el mercado. Governing the Commons es el título del reciente best-seller de Elinor Ostrom, premio Nobel de Economía en 2009, que ha definido ocho principios para “gestionar los comunes”. Entendiendo que había un lugar que podían ocupar en una “administración de los comunes” todavía por inventar, Negri y sus consortes han hecho suya esta teoría en el fondo perfectamente liberal. Han incluso extendido la noción de común a la totalidad de lo que produce el capitalismo, argumentando que este emanaba en última instancia de la cooperación productiva entre los humanos, los cuales no tendrían más que apropiárselo a través de una insólita “democracia del común”. Los eternos militantes, siempre cortos de ideas, se han apresurado a seguirles. Y se encuentran ahora reivindicando “la salud, la vivienda, la migración, el trabajo de los ciudadanos, la educación, las condiciones de trabajo en la industria textil” como otros tantos “comunes” de los que habría que apropiarse. Si continúan por esta vía no tardarán en reivindicar la autogestión de las centrales nucleares no sin antes haber pedido la de la NSA, ya que Internet debe pertenecer a todo el mundo. Teóricos más refinados se imaginan por su parte hacer del “común” el último principio metafísico sacado del sombrero mágico de Occidente. Un “arché”, escriben, en el sentido de lo que “ordena, comanda y rige toda la actividad política”, un nuevo “comienzo” que debe dar inicio a nuevas instituciones y a un nuevo gobierno del mundo. Lo que hay de siniestro en todo esto es la incapacidad de imaginar otra cosa, a modo de revolución, que este mismo mundo flanqueado de una administración de los hombres y las cosas inspirada en los delirios de Proudhon y en las monótonas fantasías de la Segunda Internacional. Las comunas contemporáneas no reivindican ni el acceso ni la gestión de ningún “común”, sino que ponen en marcha inmediatamente una forma de vida común, es decir, elaboran una relación común con aquello de lo que no pueden apropiarse, empezando por el mundo.

Aunque esos “comunes” pasaran a manos de una nueva especie de burócratas, nada de lo que nos mata cambiaría sustancialmente. Toda la vida social de las metrópolis opera como una gigantesca empresa de desmoralización. Cada uno está en ellas, en cada aspecto de su existencia, rigurosamente sostenido por la organización de conjunto del sistema mercantil. Uno puede perfectamente militar en tal o cual organización o salir con su grupo de “colegas”; en última instancia, cada uno va a lo suyo, y no hay ninguna razón para creer que pueda ser de otra manera. Todo movimiento, todo encuentro verdadero, toda ocupación, es una brecha abierta en la falsa evidencia de esta vida, y prueba que una vida común es posible, deseable, potencialmente rica y alegre. A veces parece que todo conspira para disuadirnos de creer en ello, para borrar todo rastro de otras formas de vida, tanto de aquellas que se han extinguido como de aquellas cercanas a ser erradicadas. Los desesperados que están al mando del navío temen sobre todo tener pasajeros menos nihilistas que ellos. Y en efecto, toda la organización de este mundo, es decir, de nuestra rigurosa dependencia de él, es un desmentido cotidiano a toda otra forma de vida posible.

A medida que el barniz social se desintegra, la urgencia para constituirse en fuerza se extiende subterránea pero sensiblemente. Desde el final del movimiento de las plazas, hemos visto eclosionar en muchas ciudades españolas redes de apoyo mutuo para impedir los desahucios, comités de huelga y asambleas de barrio, pero también cooperativas, de todo y para todo. Cooperativas de producción, de consumo, de vivienda, de enseñanza, de crédito, hasta “cooperativas integrales” que aspiran a hacerse cargo de todos los aspectos de la vida. Con esta proliferación, gran cantidad de prácticas antes marginales se difunden bastante más allá del reto radical que de alguna manera las había acaparado, adquiriendo así un grado de seriedad y de eficacia desconocido hasta entonces, y resultan menos asfixiantes. No todo el mundo es igual. Se enfrentan juntos la necesidad de dinero,

organizándose para poder disponer o para prescindir de él. Sin embargo, una carpintería o un taller mecánico cooperativos serán tan agobiantes como el trabajo asalariado si se toman a sí mismos como objetivo, en lugar de concebirse como medios de los que nos dotamos en común. Toda entidad económica está condenada a la muerte, es ya la muerte, si la comuna no viene a desmentir su pretensión a la totalidad. La comuna es entonces lo que hace comunicar entre sí a todas las comunidades económicas, lo que las atraviesa y las desborda, es el vínculo que se opone a su tendencia a centrarse sobre sí mismas.

(...)

En buen número de países europeos golpeados por “la crisis”, se asiste a un retorno masivo de la economía social y solidaria, y de las ideologías y cooperativas y mutualistas que la acompañan. Se propaga la idea según la cual podrían contribuir una “alternativa al capitalismo”. Nosotros en ella vemos más bien una alternativa al combate, una alternativa a la comuna. Para convencerse de ello basta con echar un vistazo al modo en que la economía social y solidaria ha sido instrumentada por el Banco Mundial, sobre todo en América del Sur, como técnica de pacificación política durante los últimos veinte años. Es sabido que el loable proyecto de ayudar a desarrollarse a los países del “Tercer Mundo” nació, en los años sesenta, en el espíritu particularmente contrainsurreccional de Robert McNamara, el secretario de Defensa de Estados Unidos de 1961 a 1968, el hombre de Vietnam, del Agente Naranja y de la operación Rolling Thunder. La esencia de este proyecto económico no tiene en sí mismo nada de económico: es puramente política, y su principio es simple. Para preservar la “seguridad” de los Estados Unidos, es decir, para vencer las insurrecciones comunistas, hay que privarlas de su mejor causa: la pobreza excesiva. Si no hay pobreza, no hay insurrección. Puro Galula. “La seguridad de la República -escribía McNamara en 1968- no depende solamente, ni en primer lugar, de su potencia militar, sino también de la elaboración de sistemas estables, económicos y políticos, tanto entre nosotros como en los países en vías de desarrollo del mundo entero”. Bajo tal perspectiva, el combate contra la pobreza ofrece muchas ventajas: en primer lugar, permite ocultar el hecho de que el verdadero problema no es la pobreza, sino la riqueza, el hecho de que algunos poseen, con el poder, lo esencial de los medios de producción; en segundo lugar, hace de este una cuestión de ingeniería social, y no un dato político. Los que se burlan del fracaso casi sistemático de las intervenciones destinadas a reducir la pobreza del Banco Mundial desde los años setenta haría bien en darse cuenta de que en general han sido un claro éxito en cuanto a su verdadero objetivo: prevenir la insurrección. Este bello recorrido duró hasta 1994.

En 1994 es cuando el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), lanzado en México apoyándose en ciento setenta mil “comités de solidaridad” locales destinados a amortiguar los efectos de desestructuración social violenta que lógicamente debían producir los acuerdos de libre comercio con los Estados Unidos, desemboca en la insurrección zapatista. Desde entonces, el Banco Mundial no tiene ojos más que para el microcrédito, “el refuerzo de la autonomía y el empoderamiento de los pobres” (Informe del Banco Mundial de 2001), las cooperativas y las mutualidades. En resumen: la economía social y solidaria. “Impulsar la movilización de los pobres en organizaciones locales para que controlen las instituciones estatales, participen en los procesos de decisión local y, así, colaboren en asegurar la primacía de la ley en la vida cotidiana”, dice el mismo Informe. Esto es: cooptar en nuestras redes a los líderes locales, neutralizar a los grupos contestatarios, valorizar el “capital humano”, integrar en los circuitos mercantiles, inclusive marginales, todo lo que, hasta entonces, se les escapaba. La integración de decenas de miles de cooperativas, o incluso de fábricas recuperadas en el programa “Argentina Trabaja” es la obra maestra contra-insurreccional de Cristina Kirchner, su calibrada respuesta al levantamiento de 2001. Brasil no se queda atrás, con su Secretariado Nacional de la Economía Solidaria, el cual contaba ya, en 2005, con quince mil empresas, y se integra admirablemente en la sucess story del capitalismo local. La “movilización de la sociedad civil” y el desarrollo de “otra economía” no son la justa respuesta a la “estrategia del *shock*” como ingenuamente cree Naomi Klein, sino la otra mandíbula de su dispositivo. Con las cooperativas es también la forma de empresa, alfa y omega del neoliberalismo, la que se difunde. Nosotros no podemos felicitarnos tediosamente como hacen

ciertos izquierdistas griegos, de que estos dos últimos años haya explotado en su país el número de cooperativas autogestionadas. Pues el Banco Mundial hace en otro lugar exactamente las mismas cuentas, y con la misma satisfacción. La existencia de un sector económico marginal adepto a lo social y lo solidario no pone en ningún caso en cuestión la concentración del poder político y por tanto económico. Lo preserva incluso de todo cuestionamiento. Detrás de una plataforma defensiva semejante, los navieros griegos, el ejército y las grandes empresas del país pueden continuar su *bussines as usual*. Un poco de nacionalismo, una pizca de economía social y solidaria, y la insurrección puede perfectamente esperar.

Para que la economía pueda pretender el estatuto de “ciencia del comportamiento” y aun de “psicología aplicada”, todavía hizo falta hacer proliferar en la superficie de la Tierra a la criatura económica, el ser de necesidad. El ser de necesidad, el necesitado, no lo es por naturaleza. Durante largo tiempo no hubo sino maneras de vivir, y no necesidades. Se habitaba una cierta porción de este mundo y uno sabía cómo alimentarse en ella, vestirse, divertirse, construir una casa. Las necesidades han sido históricamente producidas, arrancando a los hombres de su mundo. Poco importa que esto haya tomado la forma de razia, de expropiación, de *enclosures* o de colonización. Las necesidades son eso con lo que la economía ha gratificado al hombre como precio por el mundo del que le ha privado. Nosotros partimos de ahí, sería vano negarlo. Pero si la comuna es hacerse cargo de las necesidades, no es por una preocupación económica de autarquía, sino porque la dependencia económica de este mundo es un factor político no menos que existencial de envilecimiento continuo. La comuna responde a las necesidades con el objetivo de aniquilar en nosotros el ser de necesidad. Su gesto elemental consiste en dotarse, ahí donde se experimenta una carencia, de los medios para hacerla desaparecer tantas veces como pueda presentarse. ¿Alguien tiene “necesidad de una casa”? No nos limitamos a construirle una, ponemos en marcha un taller para permitir a cualquier poder construísela rápidamente. ¿Experimentamos la necesidad de un lugar para reunirnos, charlar o irnos de fiesta? Ocupamos o construimos uno que se pone a disposición también de aquellos que “no forman parte de la comuna”. La cuestión, como podemos ver, no es la abundancia, sino la desaparición de la necesidad, es decir, la participación en una potencia colectiva capaz de disolver el sentimiento de enfrentarse al mundo en soledad. La embriaguez del movimiento no es suficiente: hace falta una profusión de medios. Esta es la diferencia entre la reciente toma de la fábrica Vio-Me en Tesalónica por sus obreros y un buen número de tentativas argentinas de autogestión diversamente desastrosas en las que Vio-Me sin embargo se inspira. Desde el principio, la toma de la fábrica estuvo concebida como una ofensiva política que se apoyaba sobre el resto del “movimiento” griego, y no como una simple tentativa de economía alternativa. Con las mismas máquinas, esta fábrica de juntas para azulejos se ha reconvertido a la producción de geles desinfectantes suministrados sobre todo a los dispensarios sostenidos por el “movimiento”. El eco que se crea aquí *entre* diferentes facetas del “movimiento” es el que tiene una carácter de comuna. Si la comuna “produce”, no es tal vez más que incidentalmente; si satisface nuestras “necesidades”, no es más que un excedente, ese excedente que crea su deseo de vida común: y no tomando la producción y las necesidades por objeto. Es en la ofensiva abierta contra ese mundo donde la comuna encontrará a los aliados que su crecimiento exige. El crecimiento de las comunas es la verdadera crisis de la economía, y el único decrecimiento serio.

(...)

Lo que apunta hacia la comuna en la ocupación de la plaza Tahrir, en la Puerta del Sol, en ciertas ocupaciones americanas o en los cuarenta días inolvidables de la libre república de la Maddalena en el Valle de Susa, es el descubrir que podemos organizarnos sobre tal cantidad de planos que nadie puede totalizarlos. Lo que ahí nos embriagó era esto: el sentimiento de participar, de experimentar una potencia común, inasignable y provisionalmente invulnerable. Invulnerable porque la alegría que aureolaba cada momento, cada gesto, cada encuentro, no podría *nunca* sernos arrebatada. ¿Quién hace la comida para mil personas? ¿Quién se encarga de la radio? ¿Quién escribe los comunicados? ¿Quién tira con la catapulta sobre la poli? ¿Quién construye una casa? ¿Quién corta

la madera? ¿Quién está hablando en la asamblea? No lo sabemos y nos da igual: todo esto, es una *fuerza sin nombre*, como decía un Bloom español tomando prestado sin saberlo esta noción a los herejes del Libre Espíritu del siglo XIV. Solo el hecho de sentir que lo que hacemos, que eso que vivimos participa de un espíritu, de una fuerza, de una riqueza común permite acabar con la economía, es decir, con el cálculo, con la medida, con la evaluación, con toda esta pequeña mentalidad de contable que por todas partes es la marca del resentimiento, tanto en el amor como en los talleres. Un amigo que acampó bastante tiempo en la plaza Syntagma se sorprendía de que le preguntáramos cómo los griegos habrían podido organizar una supervivencia alimentaria si el movimiento hubiera incendiado el Parlamento y hubiera abatido duraderamente la economía del país: “Diez millones de personas no se han dejado nunca morir de hambre a sí mismas. Incluso si hubiera dado lugar a pequeñas escaramuzas aquí o allá, ese desorden hubiera sido ínfimo comparado con el que reina normalmente”.

Lo propio de la *situación* a la que una comuna se enfrenta es que, al darnos completamente, encontramos siempre más de lo que hemos llevado o de lo que buscábamos: encontramos con sorpresa nuestra propia fuerza, un vigor y una inventiva que no nos conocíamos, así como la dicha que produce habitar cotidiana y estratégicamente una situación de excepción. En este sentido, *la comuna es la organización de la fecundidad*. Esta hace nacer siempre más de lo que demanda. Eso es lo que hace *irreversible* la conmoción que ha arrebatado a la muchedumbre que bajó a todas las plazas y avenidas de Estambul. Una muchedumbre forzada durante semanas a arreglar por sí misma las cuestiones cruciales de avituallamiento, de la construcción, del cuidado, de la sepultura o del armamento no aprende solamente a organizarse, aprende eso que, en gran medida, ignoraba; esto es: que *podemos* organizarnos, y que esa potencia es fundamentalmente alegre. Que esta fecundidad de la calle haya pasado en silencio bajo todos los comentaristas democráticos de la “reconquista del espacio público” solo muestra claramente su peligrosidad. El recuerdo de esos días y de esas noches hace aparecer la cotidianidad ordenada de la metrópoli todavía más intolerable, y pone al desnudo su vanidad.

(Párrafos de otros capítulos)

Nosotros, los revolucionarios, con nuestro humanismo atávico, haríamos bien en fijarnos en los levantamientos ininterrumpidos de los pueblos indígenas de América Central y de América del Sur durante estos últimos veinte años. Su consigna podría ser: “Poner la tierra en el centro”. Se trata de una declaración de guerra *al Hombre*. Declararle la guerra: esa podría ser una buena manera de hacerle volver sobre la tierra, si no se hiciera el sordo, como siempre.

(...)

A menudo los revolucionarios suelen ser precisamente aquellos a los que las revoluciones pillan más por sorpresa. Pero en las insurrecciones contemporáneas se da algo que desconcierta de una manera especial: ya no parten de ideologías políticas, sino de *verdades éticas*. He aquí dos palabras cuyo acercamiento suena a oximorón para cualquier espíritu moderno.

(...)

Que con el “movimiento de las plazas”, el *fetichismo* de la asamblea general se haya ido a la ruina no desdice en nada la práctica de la asamblea. Solo hace falta saber que de una asamblea no puede salir algo distinto a lo que ya se encuentra en ella. Si reunimos a miles de desconocidos que no comparten nada fuera del hecho de estar ahí, sobre la misma plaza, no se puede esperar que salga de

ahí otra cosa que lo que su misma separación autoriza. No cabe imaginar, por ejemplo, que una asamblea consiga producir por sí misma la confianza recíproca que conduce a tomar juntos el riesgo de actuar ilegalmente. Que una cosa tan repugnante como una asamblea general de copropietarios sea posible debería prevenirnos ya contra la pasión por las AG. Lo que una asamblea actualiza es simplemente el nivel existente de lo que se comparte. Una asamblea de estudiantes no es una asamblea de barrio, que a su vez no es una asamblea de barrio en lucha contra su “reestructuración”. Una asamblea de obreros no continúa siendo la misma al comienzo y al final de una huelga. Y ciertamente tiene poco que ver con una asamblea popular de los pueblos de Oaxaca. La única cosa que cualquier asamblea puede producir, si lo intenta, es un lenguaje común. Pero donde la única experiencia común es la separación, no se escuchará otra cosa que el lenguaje informe de la vida separada.

(...)

No obstante, en esas ocupaciones había ciertamente algo que iba más allá de ese sentimiento, y era precisamente todo aquello que no cabía en el momento teatral de la asamblea, todo aquello que concierne a la milagrosa aptitud de los vivos para *habitar*, para habitar incluso lo que es inhabitable: el corazón de las metrópolis. En las plazas ocupadas, todo lo que la política ha relegado desde la Grecia clásica a la esfera en el fondo despreciada de la “economía”, de la gestión doméstica, de la “supervivencia”, de la “reproducción”, del “día a día” y del “trabajo”, se afirmó por el contrario como dimensión de una potencia política colectiva, se escapó de la subordinación de los privado. La capacidad de autoorganización cotidiana que en ellas se desplegaba y que conseguía, en algunos lugares, alimentar a tres mil personas en cada comida, construir una aldea en algunos día o atender a los amotinados heridos, tal vez sea la prueba de la verdadera victoria política del “movimiento de las plazas”. A lo cual las ocupaciones de Taksim y de Maidán añadieron, sobre la marcha, el arte de levantar barricadas y de confeccionar cócteles Molotov en cantidades industriales.

(...)

Como lo demostró Marshall Sahlins, esta idea de una naturaleza humana que “la cultura” estaría encargada de contener es *una ilusión occidental*. Expresa *nuestra* miseria, y no la de todos los terrestres. “Para la mayor parte de la humanidad, el egoísmo que nosotros conocemos bien, no es natural en el sentido normativo del término: es considerado como una forma de locura o de hechizo, como un motivo de ostracismo, de condena a muerte, o como mínimo es la señal de un mal que hay que curar. La avaricia expresa menos una naturaleza humana presocial que una falta de humanidad”.

(...)

Los revolucionarios no tienen que convertir a la “población” desde la exterioridad vacía de no se sabe qué “proyecto de sociedad”. Tienen que partir más bien de su propia presencia, de los lugares que habitan, de los territorios que les son familiares, de los vínculos que los unen a lo que se trama a su alrededor. La vida es el lugar desde donde emanan la identificación del enemigo, las estrategias y las tácticas eficaces, y no desde una profesión de fe previa. *La lógica del incremento de la potencia, he ahí todo lo que se puede oponer a la lógica de la toma del poder*. Habitar plenamente, he ahí todo lo que se puede oponer al paradigma del gobierno. Uno bien puede lanzarse sobre el aparato de Estado; pero si el terreno ganado no se llena inmediatamente con una vida nueva, el gobierno terminará por volver. Raúl Zibechi escribe acerca de la insurrección aymara de El Alto en Bolivia en 2003: “Acciones de esta envergadura no pueden consumarse sin la existencia de una densa red de relaciones entre las personas; relaciones que son también formas de organización. El problema es que no estamos dispuestos a considerar que en la vida cotidiana las relaciones de vecindad, de amistad, de compañerismo, de camaradería, de familia, son organizaciones de la misma importancia que el sindicato, el partido y hasta el propio Estado [...] Las relaciones pactadas, codificadas a través de acuerdos formales, suelen ser más importante en la cultura occidental que las fidelidades tejidas por vínculos afectivos”. Tenemos que conceder a los detalles más cotidianos, más ínfimos de

nuestra vida común, el mismo cuidado que concedemos a la revolución. Porque la insurrección es el desplazamiento hacia un terreno ofensivo de esa organización que en realidad no lo es, ya que no es separable de la vida ordinaria. Es un salto cualitativo en el seno del elemento ético, no la ruptura al fin consumada con lo cotidiano. Zibechi continua así: “En efecto, son los mismos órganos que sostienen la vida colectiva cotidiana (las asambleas de barrio en las juntas vecinales de El Alto), los que sostienen el levantamiento. La rotación y la obligatoriedad que aseguran la vida cotidiana comunitaria garantizan de la misma forma el bloqueo de carreteras y calles”. Así se disuelve la distinción estéril entre espontaneidad y organización. No hay por un lado una esfera pre-política, irreflexiva, “espontánea” de la existencia, y por otro una esfera política, racional, organizada. Quien tiene relaciones de mierda no puede llevar a cabo sino una política de mierda.

(...)

En las altas montañas de Oaxaca, al inicio de los años ochenta, algunos indígenas, buscando formular en qué consistía la especificidad de su forma de vida, llegaron a la noción de “comunalidad”. El ser comunal, para estos indígenas, es a la vez lo que resumen su fondo tradicional y lo que oponen al capitalismo, en vistas de una “reconstrucción ética de los pueblos”. Incluso hemos visto, estos últimos años, al Partido de los Trabajadores del Kurdistan convertirse al comunismo libertario de Murray Bookchin, y proyectarse como una federación de comunas más que en la construcción de un Estado kurdo.

La comuna no solamente no está muerta, sino que vuelve. Y no vuelve por azar o en un momento cualquiera. Vuelve en el momento mismo en el que el Estado y la burguesía se borran como fuerzas históricas. Ahora bien, fue justamente el surgimiento del Estado y de la burguesía el que dio el golpe de gracia al intenso movimiento de revuelta comunalista que sacudió Francia desde el siglo XI hasta el siglo XIII. Por tanto, la comuna no es la villa franca ni una colectividad que se dota de instituciones de autogobierno. Si bien se puede conseguir que la comuna sea reconocida por tal o cual autoridad, generalmente después de violentos combates, no necesita de esto para existir. Ni siquiera tiene siempre una carta, y cuando tiene una, es bastante raro que esta fije ninguna constitución política o administrativa. Puede tener un alcalde o no. Lo que crea la comuna, entonces, es el juramento mutuo prestado por los habitantes de una ciudad o de un campo de *sostenerse juntos*. En el caos del siglo XI en Francia, la comuna es jurarse asistencia, comprometerse a cuidar los unos de los otros y defenderse contra todo opresor. Es literalmente una *conjuratio*, y las conjuras habrían seguido siendo una cosa honorable si los juristas reales no hubieran emprendido durante los siglos siguientes la tarea de asociarlas con la idea de complot, para mejor deshacerse de ellas. Un historiador olvidado resume: “Sin asociación por juramento no había comuna, y esta asociación era suficiente para que hubiera comuna. Comuna tiene exactamente el mismo significado que juramento común”. La comuna es pues el pacto de enfrentarse juntos al mundo. Es contar con las propias fuerzas como fuente de la propia libertad. No es una entidad lo que pretende lograr en ella: *es una cualidad del vínculo y una manera de estar en el mundo*. Se trata de un pacto que no podía sino implosionar con el acaparamiento de todos los cargos y de todas las riquezas por parte de la burguesía, y con el despliegue de la hegemonía estatal. Es este sentido originario, medieval, de la comuna, desde hace tiempo perdido, el que encontró no se sabe cómo la fracción federalista de la Comuna de París en 1871. Y es de nuevo este sentido el que resurge periódicamente desde entonces, desde el movimiento de comunas soviéticas -que fue la punta de lanza olvidada de la revolución bolchevique hasta que la burocracia estalinista decidió su liquidación- hasta el “intercomunalismo revolucionario” de Huey P. Newton, pasando por la Comuna de Gwanju de 1980 en Corea del Sur. Declarar la Comuna es en cada ocasión sacar el tiempo histórico de quicio, abrir una brecha en el *continuum* desesperante de las sumisiones, en el encadenamiento sin razón de los días, en la monótona lucha de cada uno por su supervivencia. Declarar la Comuna es aceptar *vincularse*. Nada será ya como antes.

(...)

Toda comuna, en tanto que decisión de afrontar juntos el mundo, sitúa a este en su centro. Cuando un teórico de la comunidad escribe que esta “es inherente a la existencia y a la espiritualidad de los pueblos indígenas, caracterizados por la reciprocidad, la colectividad, los vínculos de parentesco, las lealtades primordiales, la solidaridad, la ayuda mutua, el *tequio*, la asamblea, el consenso, la comunicación, la horizontalidad, la autosuficiencia, la defensa del territorio, la autonomía y el respeto por la tierra madre”, se olvida de decir que es la confrontación con la época la que ha requerido esta teorización. La necesidad de conseguir la autonomía respecto a las infraestructuras del poder no señala una aspiración ancestral a la autarquía, sino que sostiene la libertad política que así se conquista.

(...)

No hace falta buscar en otra parte las pocas ganas de la “gente” de lanzarse a una batalla de antemano perdida. Lo que hace falta es más bien asumir el verdadero meollo del conflicto: una cierta idea protestante de la felicidad -ser trabajador, ahorrador, sobrio, honesto, diligente, moderado, modesto, discreto- es algo que quiere imponerse por todas partes en Europa. Lo que hay que oponer a los planes de austeridad es *otra idea de la vida*, que consiste, por ejemplo, en compartir antes que en economizar, en conversar antes que en no decir palabra, en luchar antes que en sufrir, en celebrar nuestras victorias antes que en defenderse de ellas, en entrar en contacto antes que en ser reservado. Sigue sin medirse la fuerza que ha dado a los movimientos indígenas del subcontinente americano el hecho de asumir el *buen vivir* como afirmación política. Por un lado, esto traza un claro contorno entre a favor de qué y en contra de qué se lucha; por el otro, deja serenamente al descubierto otras mil maneras en las que pueda entenderse la “vida buena”, maneras que por ser diferentes no son sin embargo enemigas entre sí, al menos no necesariamente.

(...)

Ningún vínculo efectivo entre las comunas, entre las potencias heterogéneas, vendrá de la designación de un enemigo común. Si los militantes no han conseguido, después de cuarenta años de debatir sobre ello, responder a la pregunta de si el enemigo es la alienación, la explotación, el capitalismo, el sexismo, el racismo, la civilización o directamente lo existente en su totalidad, es porque la cuestión está mal planteada, porque es fundamentalmente ociosa. El enemigo no es simplemente algo que aparece una vez que uno se ha deshecho del conjunto de sus determinaciones, una vez que no se ha transportado sobre no se sabe qué plano político o filosófico. Desde este desarraigo, todos los gatos son pardos, lo real está aureoleado con la misma extrañeza que uno se han infligido: todo es hostil, frío, indiferente. El militante podrá entonces salir en campaña contra eso o aquello, pero será siempre contra una forma del vacío, una forma de *su propio vacío*. Impotencia y molinos de viento. Para cualquiera que *parte desde ahí donde está*, desde el medio que frecuenta, desde el territorio que habita, desde la empresa en la que trabaja, la línea del frente se dibuja por sí misma, se evidencia *a partir del contacto*. ¿Quién trabaja para los cabrones? ¿Quién no se atreve a mojarse? ¿Quién toma riesgos por aquello en lo que cree? ¿Hasta donde se permite llegar al partido adverso? ¿Ante qué retrocede? ¿Sobre qué se apoya? No es una decisión unilateral, sino la experiencia misma la que traza la respuesta a estas cuestiones, de situación en situación, de encuentro en encuentro. Aquí, el enemigo ya no es ese ectoplasma que se crea al señalarlo, sino que es lo que *se da*, lo que se impone a todos aquellos que no han hecho el gesto de abstraerse de lo que son ni del lugar en el que están para proyectarse, desde esa desnudez, sobre el terreno abstracto de la política, ese desierto. Aunque no se dé más que a aquellos que tienen bastante vida en sí mismos como para no huir instintivamente ante el conflicto.

Tomado del blgo:

El blog de Nanín

<http://blognanin.blogspot.com.es/2015/08/la-necesidad-de-autoorganizacion-social.html>

LA NECESIDAD DE AUTOORGANIZACION SOCIAL: UNA PROPUESTA GLOCAL

(...

Respecto al método

Creo que deberíamos buscar inspiración en nuestra experiencia histórica, en las formas de autoorganización social que, con todos sus defectos y errores, más se aproximaron al ideal de autogobierno, como fueron las **asambleas comunales** organizadas en la Europa altomedieval y que duraron varios siglos, desde la caída del imperio romano hasta ser superadas por la modernidad industrial, son los concejos que en buena parte del mundo rural europeo han resistido hasta nuestros días, eso sí, totalmente desvirtuados, privados de comunales y en fase de absoluta decadencia, previa a su extinción definitiva a cargo del sistema que fuera implantado por la revolución liberal-burguesa.

La autoorganización social hoy puede ser virtual además de presencial, sin dejar de ser comunitaria; puede ser una comunidad global y simultáneamente local si sabemos utilizar socialmente ese ingenio humano que es la Interred. Para ello hay que superar la idea preconcebida de que toda tecnología pertenece necesariamente al ingenio burgués. Yo sostengo que antes pertenece al ingenio humano, aunque sea cierto que el sistema burgués ha pervertido la mayor parte de las tecnologías en provecho propio y del sistema de dominación. Hay, pues, que subvertir la Interred, hay que rescatar esa tecnología, entre otras muchas del ingenio humano, hay que hacerlo a favor de la revolución social. Para eso propongo autoorganizar una red social autónoma, simultáneamente global y local, utilizando la tecnología de la Interred para difundir los valores y principios de la revolución, para facilitar la autoorganización social, para interconectar a los individuos y comunidades que se vayan autoconstituyendo, aquí como en cualquier parte del mundo.

Se trata de seguir haciendo lo que ya ha sido empezado por multitud de individuos y grupos aislados e inconexos, de continuar la lucha de resistencia social frente a los ataques neoliberales, de continuar el retorno a la vida comunitaria y rural, con las iniciativas de apoyo mutuo, con las redes de economía solidaria y cooperativa, con huertos comunitarios que llenen las azoteas y los intersticios de las ciudades, se trata de continuar el abandono progresivo de las megaciudades, hasta dejarlas en un tamaño de dimensión humana, de ir abandonando poco a poco nuestra dependencia esclava de los bancos y del trabajo asalariado, de seguir creando redes de solidaridad internacional y de defensa ecológica de los territorios frente a la invasión del colonialismo industrial, de seguir promoviendo el decrecimiento como forma racional de consumo, etc, etc, sí, pero se trata de que lo hagamos organizadamente, socialmente organizados en comunidad global y local, en asambleas territoriales y locales autoconstituidas como contrapoder alternativo a las instituciones globales, estatales y locales de la dominación.

Se trata, pues, de crear instituciones propias de autogobierno, una legalidad alternativa a

la ilegítima y delictiva legalidad burguesa, la de los estados y el capitalismo, ahora se trata de constituir instituciones comunitarias, de fundar ayuntamientos locales y comunales (comunas) en cada población y territorio, y luego sus confederaciones en cada biorregión del mundo, hasta superar y diluir la absurda y destructiva forma de vida que ha construido el sistema financiero global con ayuda de sus instrumentos estatales. Así, cada miembro constituyente de la comunidad global lo será, al mismo tiempo, de la Asamblea Comunal y de la Asamblea Local que corresponden al territorio y a la población en los que vive, sean éstos una megápolis o una aldea.

Tomado del libro:

CAPITALISMO MESETARIO E IGUALITARISMO NUTRICIO

Jtxo Estebaranz, en *La apuesta DIRECTA. Debate libertario y ciclo político*. Enclave de Libros, Madrid 2015

Txarla en video : <https://www.youtube.com/watch?v=1JNlzy0SK-Q>

(...)

Una nueva mirada estratégica

(...)

En resumen, se trataría de aprovechar la contracción del capitalismo desarrollista en la vieja Europa ahora transformado en capitalismo mesetario, para tratar de generar desde ese propio contexto, una cultura de resistencia que aborde, como objetivo de primer orden, la organización desde nuevas bases de la propia supervivencia, teniendo en cuenta el olvido orquestado de las habilidades humanas y sociales para sobrevivir en un territorio devastado por la urbanización y la artificialización.

Dicho esto, sería por tanto un error estratégico mantener prioritariamente una lucha por contener los efectos empobrecedores para la mayoría de la población de los malabarismos de un capitalismo que pretende estabilizarse menguando las capacidades materiales de la gran mayoría y mantener por el contrario el de las élites. La crítica de esa desigualdad no ha de suponer ya la defensa del acceso de la totalidad poblacional a unos niveles absolutamente insostenibles para cualquier proyecto humano y planetario. La crítica ha de radicarse en la exigencia mediante la movilización de un decrecimiento para el conjunto y la articulación durante la misma de una comunidad de iguales basada en un proyecto social que rearticule los lazos sociales en base a una comunidad acorde con las bases materiales que le hacen posible.

Contra ello, chocan las propias inercias de los estilos de movilización característicos de las últimas décadas, estilos instalados en las lógicas que combatían, ni tampoco puede partir de una renuncia voluntaria a partir de una asunción meditada de la imposibilidad del proyecto del desarrollismo. El nuevo desafío sólo puede partir de la construcción de una lógica social de supervivencia adquirida a través del enfrentamiento con un orden dominante que destruye la esencia de la comunidad humana y del medio material en que se desenvuelve.

Para ello, lejos de partir de la reclamación del cumplimiento de las promesas rotas de un bienestar material en términos imposibles de alcanzar y a costa de la desigualdad y la esquilación, se trata de volver a adquirir las destrezas sociales para garantizar la supervivencia en función de un orden social justo y respetuoso. Poner en marcha entonces pequeñas tácticas que vayan rearticulando la comunidad humana, reapropiándose de aquellas capacidades básicas que garantizan la supervivencia como tal y que han sido históricamente expropiadas, partiendo de las acciones primarias tales como recuperar la autonomía para nacer, educarse y relacionarse, vivir bajo techo, alimentarse, gozar de salud, morir.

Acciones primarias cuyos conocimientos básicos que las garantizan han ido traspasándose a la esfera mercantil tutelada por la organización estatal, cuyo máximo estadio de desarrollo (y por tanto de desposesión para sus súbditos) ha sido el conocido como Estado del Bienestar.

Cuesta creer que sea la izquierda pretendidamente revolucionaria, la que en estos momentos sea el último creyente en semejante criatura, abandonada ya por el capitalismo que la engendrara. Basado en unos niveles materiales, imposibles de alcanzar sin esquilmar el propio territorio y subyugar el conjunto del orbe, esta asunción progresiva por parte de la organización estatal de áreas propias de la comunidad humana y del individuo desde la segunda mitad del siglo XX, ha sido capaz de crear sujetos

dependientes para su supervivencia de un complicadísimo y costosísimo entramado organizativo y técnico, imposible de existir sin una organización estatal total de la existencia.

Desdeñar el Estado del Bienestar, contrariamente a las tácticas defensivas de derechos adquiridos, es recordar que ha sido la mayor realización del totalitarismo del capitalismo desarrollista y que ha sido éste el que ha culminado el camino de desposesión iniciado con el propio capitalismo.

Recuperar la autonomía y reconstruir la comunidad humana para organizar la supervivencia desde bases igualitaristas, supone rechazar este tipo de articulación estatal y construir desde afuera de nuevo los lazos sociales que garantizan nuestras acciones más primarias; aprovechar la voladura actual para reedificar la cooperación social que garantiza la supervivencia humana. Como ejemplo, si el estado de necesidad fue capaz de articular las mutualidades del primer movimiento obrero u otros servicios, se trataría ahora más bien de ir colando merced al desmonte del Estado del Bienestar, nuevas propuestas paliativas para nuestras necesidades más básicas que sean alternativa y germen de una voluntad de autoorganización popular bajo otras bases distintas a las de la dependencia de la esfera técnica y estatal.

(...)

Por una recomposición nutricia

(...)

La voladura controlada del Estado del Bienestar, con los ritmos y las características propias en cada zona, posibilita que se esbocen desde sus grietas las destrezas sociales necesarias para articular las áreas que éste paliaba. El empobrecimiento material que el final del ciclo del desarrollismo acarrea, puede ser una ocasión de aprendizaje colectivo para organizar una vida acorde con el pulso territorial y planetario. La perplejidad social con el final del mundo que este ciclo capitalista anunciaba y a la que actualmente asistimos, el descrédito del Estado-Nación, puede ser un momento idóneo para poner en marcha un caminar conjunto bajo distintas bases.

De este modo, este nuevo anticapitalismo, que nace en un horizonte de creciente escasez material, requiere de la construcción de una nueva alianza social construida desde el plano de la organización de la subsistencia. Un movimiento contestatario que coja su lugar desde experiencias prácticas que propongan un nuevo modelo de relación social igualitario, nucleado alrededor de propuestas nutricias, que posibiliten la reapropiación y la reinención de las destrezas básicas en lo material y en lo relacional.

Pero todo ello habrá de surgir desde una lenta experimentación colectiva en desafío, en la que se tendrán que dejar atrás muchas de las certezas que hemos adquirido o heredado, volver a reinventar muchas de las descartadas y estar siempre en disposición a aprender otras muchas que se vayan generando.

Así, este renovado igualitarismo tendrá que labrar su propio camino desde el desafío a un capitalismo con voluntad de permanencia, contra el inmovilismo de muchas de las antiguas y nuevas ideologías nacidas de los propios movimientos de oposición, contra sus propias taras congénitas y, sobre todo, desde un cuerpo social desposeído y embrutecido por la dominación, que ha de recomponerse partiendo de la única certeza común, la insatisfacción, y desde la organización igualitaria de la necesidad.

Tomado de:
Dibujando fuera de los márgenes.
MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA.
Entrevista a Raúl Zibechi
Susana Nuin
Lctrj' HUANACAURI
La Crujía Ediciones
2008

. Entrevista temática

I) LA COMUNIDAD

Decís algo que me parece importante en tus publicaciones, que para no reproducir lo que se combate es necesaria la coherencia en las prácticas cotidianas, también de las puertas “para adentro” de las casas. Son las prácticas sociales ejercidas en la cotidianeidad que no sólo combaten la injusticia, sino que van a producir otra justicia. Aquí es necesario preguntarse: ¿qué tipo de antropología sustenta un movimiento social?

No le llamaría antropología, sino una forma de pensar y hacer centrada en la persona que vive en una construcción más amplia, en constante interacción en una comunidad concreta. Es un nuevo sujeto. Digo siempre que la comunidad no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre las personas. Creo que no existe una comunidad abstracta y general. Diviso en los movimientos sociales un tejido antropológico basado en las comunidades en movimiento, ellas mismas son movimiento. Constato que se desarrolla así una inusual gratuidad en los vínculos. De este modo, la comunidad manifiesta una disponibilidad hacia lo común, siempre alerta, siempre generosa. Después de mucho andar siempre llego a la misma prudencia por una pasión serena, diría: no hablo de comunidades sin problemas, ya que los tienen y muchos, y porque sería negar su real validez incluso en la resolución de los conflictos que se suscitan.

La comunidad es movimiento, con un esfuerzo constante por actualizar lo común, y lo común es a mi juicio lo no absolutamente realizable, es una universalidad abierta, no aferrable en su plenitud. La comunidad que he podido conocer en mi largo caminar por América Latina es un devenir, un intento, un avance. Veo esta permanente dinámica en los movimientos, ese espacio donde la comunidad se desarrolla como terreno de configuración particular e histórica de lo común, y lo común como virtualidad que late y se actualiza en la comunidad.

El hacer comunitario, con su lógica apertura a contradicciones y ambivalencias internas, nos informan de la contemporaneidad radical de la comunidad respecto de otros modos de cooperación y organización social.

Creo que la potencia de la comunidad se relaciona con las vivencias humanas, con las relaciones que hombres y mujeres en movimiento establecen entre sí y con los demás. Relaciones que, individual y colectivamente, se comparten en el dolor. Y estoy de acuerdo con Negri cuando afirma que la potencia se forma en el dolor, él asegura que todos los grandes sujetos colectivos se forman a partir del dolor, al menos aquellos que luchan... contra la expropiación del tiempo de la vida que decreta el poder. Y creo también que al dolor no es posible contarle, transmitirlo, sólo compartirlo, justamente porque desborda la lógica, lo racional, el lenguaje. Entonces, reconozcamos, con Negri, al dolor como una llave que abre la puerta de la comunidad.

¿Puedes explicarnos más esa dimensión del dolor en relación a la comunidad de la que habla Negri? La presencia del dolor y su papel de “llave” o “clave” en la vida de los movimientos, me parece una lectura del todo interesante.

Mirá, en ese sentido la potencia del dolor, vivido y convivido en comunidad, puede cambiar a la gente, es capaz de cambiarnos a todos y a cada uno de nosotros. Pero atención, que sólo es capaz de cambiarnos en la medida en que participamos de esas relaciones en movimiento, y no tanto cuando los movimientos se institucionalizan. Está comprobado que no son las manifestaciones o las marchas rituales las que tienen el poder de cambiar a la gente, aun si es cierto que, en algunas ocasiones, las acciones de calle pueden encarnar las potencias del cambio.

Son otros los cambios de los que estamos hablando.

Sí, los sujetos sociales no se construyen de un día para el otro. Este es un proceso consciente y permanente. Consiste en emanciparse de las dependencias, las obediencias ciegas y las opresiones con las que convivimos en la vida cotidiana y en nuestros movimientos, a menudo de forma inconsciente.

¿Liberarse quiere decir no reproducir las opresiones que sufrimos?

Un sujeto social no puede afirmarse como tal sin trabajar las opresiones que sufre, sin quitarles el velo y luchar en lo cotidiano por superarlas, junto a los otros. La liberación exclusivamente exterior es una utopía insana además de una imposibilidad total. Este fue el mensaje del subcomandante insurgente Marcos cuando le dijo a Juan Gelman: no nos preocupa el enemigo, nos preocupa cómo vamos a definir una nueva relación entre compañeros. Y esto no depende –lo sabemos- ni del poder estatal, ni de las armas.

Desde esta concepción de “personas en relaciones comunitarias”, ya se puede divisar un estilo de construcción forjado en procesos ¿Esos procesos son respetados en todos los movimientos sociales?

Por cuanto he conocido hasta el momento, creo que las cosechas de las siembras de abajo, como dice Marcos, nunca son inmediatas. Es un aprendizaje comunitario o colectivo, como guste llamársele. Se trata de manejar los tiempos de otro modo, en función de respetar tiempos interiores y no sólo del sistema. Y esto lleva a la comunidad de los movimientos a dar un paso más allá: erradicar la instrumentalización de los medios en función de los fines, que tantos dobles discursos provoca. El fin está en los medios, por eso se valora el proceso, y no sólo el resultado.

LOS SUJETOS SOCIALES en COMUNIDAD

Desde tu perspectiva ¿cómo definir a los sujetos sociales/los movimientos sociales?

Empezaría por pensar al movimiento como un “transformarse transformando”, como dicen los sin tierra. Como una capacidad humana, individual y colectiva, de modificar, el lugar asignado o

heredado en una organización social. Esta modificación de roles-lugares puede dar lugar a una suerte de fluidez, por la cual el sujeto se autotransforma continuamente, en un proceso de carácter autoeducativo; o bien puede frenarse con la adopción de una nueva identidad que sustituye a la vieja.

Si los roles-lugares no se modifican, la lucha social estará destinada al fracaso, porque reproduce los roles opresivos que la originaron.

Este cambio permanente, tiene su posibilidad de contención únicamente en una sólida comunidad humana. Las claves para la continuidad de las experiencias y los procesos están en los los vínculos fuertes, comunitarios, en los lazos fuertes de hermanamiento. A este respecto, la brasileña Roseli Salette aporta el concepto de “pedagogía de enraizamiento en una colectividad”, entendiendo a las raíces no como una identidad fija, o un lugar físico, ni tampoco como un rol social, sino como las relaciones humanas con aquellos que compartimos la vida.

De todo esto se desprende la importancia de trabajar la organización del movimiento como entramado y espacio de vínculos, sociales, culturales, también afectivos, y esto cuestionaría la idea hegemónica en nuestras izquierdas sobre la organización como instrumento para conseguir fines.

II) RELACIONES SOCIALES POSIBLES

¿Cómo serían las relaciones sociales que den lugar a la construcción de una nueva sociedad?

Yo diría que una nueva sociedad no es un lugar al que se llega, y por lo tanto no es algo que pueda implantarse. Ese nuevo mundo ya existe, en algún grado de desarrollo y es por eso que, para manifestarse, necesita ser parido por un acto de fuerza: la revolución.

Así se entiende que la revolución colabora en el nacimiento del mundo nuevo, pero no lo crea. Como diría Marx, es una potencia-latencia que crece y estalla como una flor. Siento que lo que está sucediendo en los territorios de los movimientos es la formación de ese “mundo otro”, diferente al actual, asentado en lógicas de construcción distintas.

Desde esta perspectiva, lo más revolucionario que podemos hacer es trabajar profundamente en lo local, crear nuevas relaciones sociales, relaciones que nacen en la lucha y se sostienen y expanden gracias a ella.

ROL de la FAMILIA y las MUJERES

Los movimientos sociales han manifestado un tipo de organización particular ¿Qué nos puedes decir desde tu experiencia y cómo ves el rol de la familia y la mujer en el contexto de los movimientos sociales?

A mí me parece que los movimientos que han lanzado desafíos más serios al sistema (indios comuneros, campesinos, sin tierra, sin techo, piqueteros y también movimientos no territorializados de mujeres y jóvenes), adoptan formas organizativas a partir de la familia. Mejor dicho: de unidades familiares que, como plantea Immanuel Wallerstein, reúnen, en un fondo común los ingresos de sus miembros para asegurar su mantenimiento y reproducción, y que no son familias nucleares sino formas de relaciones estables del tipo de familias extensas, complejas o de nuevo tipo. A menudo, el rol de las mujeres es central aunque no siempre como espejo del papel dominante del varón, sino en el marco de nuevas relaciones con los hijos y otras familias.

Por otra parte, el papel de la familia en estos movimientos, encarna nuevas relaciones sociales. Yo señalaría cuatro aspectos: la relación públicoprivado, las nuevas formas que toman las nuevas familias, la creación de un espacio doméstico que no es ni público ni privado (los abarca a ambos) y la producción y reproducción de la vida. En la base de estos procesos está el quiebre del patriarcado que, como relación social, entró en crisis hacia los años 60 y que tiene múltiples manifestaciones que van desde la familia hasta la fábrica, pasando por la escuela, el cuartel y las demás instituciones disciplinarias.

Te diría que este conjunto de cambios, que resumimos en el papel destacado de la familia en los movimientos antisistémicos, va de la mano de una reconfiguración de los espacios en donde se hace política. Y, por lo tanto, de las formas que adopta, los canales a través de los cuales se trasmite y hasta de la relación mediosfines que se busca. Mirá, respecto de los sectores populares indígenas urbanos de Bolivia, la antropóloga Silvia Rivera dice que la política se define más en el ámbito íntimo de los mercados y las unidades domésticas, que son espacios del protagonismo femenino por excelencia, que en las calles.

Sin duda, el protagonismo femenino y de las unidades domésticas están modificando las formas de hacer política y el cambio social, y coincido con Porto Gonçalves, un geógrafo brasileño que colaboró con Chico Mendes, cuando afirma que es un terreno abierto a la investigación. Porque constata que en el movimiento de los seringueiros, la mujer jugó un papel relevante en la configuración de nuevas relaciones de género que dieron pie al nacimiento de un espacio doméstico, que está resultado determinante en la constitución del sujeto seringueiro.

LA EMANCIPACIÓN COMO PRODUCCIÓN DE VÍNCULOS

En el contexto latinoamericano, ¿cómo hablarías del protagonismo de los movimientos sociales?

Si miramos los últimos quince años, los principales hechos políticos sucedidos en América Latina fueron protagonizados por los movimientos y, muy en particular, por aquellos movimientos conformados por los habitantes del subsuelo, los llamados excluidos o marginados. En efecto, fue la movilización social la que consiguió derrocar presidentes corruptos o impopulares, modificar la relación de fuerzas en varios países, deslegitimar las políticas neoliberales y, muy en particular las privatizaciones. Se contribuyó de manera decisiva a que llegaran al gobierno sectores políticos progresistas.

Sin embargo, no quedan ahí los logros de los movimientos. Un mundo nuevo está naciendo en los territorios de los movimientos. Un mundo nuevo, o sea, diferente, se abre paso en las grietas del sistema que los habitantes del subsuelo vienen horadando desde hace algunas décadas. No es “un” mundo, sino mundos diferentes; diferentes del mundo hegemónico que hemos dado en llamar capitalismo-imperialismo-mundialización. Estos otros mundos son también diferentes entre sí, pero tienen en común la lucha por la dignidad, la autonomía, la tensión emancipatoria, que, de alguna manera, constituyen la argamasa con los que nace y crece nuestro otro mundo. Son diferentes y diversos porque así son los suelos y culturas que los ayudan a nacer, y así son las mujeres y los hombres que les van dando forma. Pero también porque los tiempos del nacer y del hacer no son homogéneos, como lo son los tiempos de la producción y del consumo del sistema. Como te decía, estos otros mundos que están pariendo los territorios de los movimientos en nuestro continente, no nacen de golpe ni de un solo empujón; van tomando su forma en el tiempo largo y a menudo sordo de la resistencia, y se hacen visibles en los tiempos más cortos y a veces fugaces, de

las insurrecciones y desbordes del subsuelo.

¿Mundos diferentes y tiempos diferentes?

Justamente, no hay, un solo camino ni un solo tiempo, sino caminos y tiempos trazados y caminados con las maneras y ritmos de la experiencia de cada pueblo. En las experiencias protagonizadas por zapatistas y los sin tierra, por aymaras y quechuas bolivianos, por indios ecuatorianos y colombianos, por desocupados piqueteros argentinos, por fábricas recuperadas, y por innumerables habitantes del sótano en ciudades y campos, encuentro actitudes diferentes hacia los estados nacionales. Son formas diversas de construir sus organizaciones, modos dispares de afrontar las relaciones con el territorio y particularidades en cuanto a las formas de afrontar la educación, los cuidados de la salud y la producción.

¿Qué características encontraste en los vínculos con el Estado y en su forma de organización?

Por un lado, hay movimientos que rechazan cualquier colaboración o apoyo del Estado, otros que mantienen prudentes distancias pero reciben diversos tipos de sostén estatal, y otros que se han incrustado de lleno en la institucionalidad, con la esperanza de transformarla o de fortalecerse a través de ella. En cuanto a las formas organizativas, varían desde grados distintos de horizontalidad e informalidad hasta formas jerárquicas más o menos flexibles, y esto incluye mestizajes organizativos de todo tipo. Las formas de acción, entre legales e ilegales, pacíficas, y menos instrumentales y autoafirmativas, defensivas e insurreccionales, nos hablan de universos heterogéneos, reacios a las síntesis simplificadoras.

Ni qué hablar de las diferentes “estrategias” que se trazan los movimientos: desde las ya prefijadas hasta las más o menos inciertas; desde la revolución consistente en la toma insurreccional del poder estatal, hasta la creación de una isla autogestionada que, como lo ha señalado el subcomandante Marcos, no sea refugio para la autosatisfacción, sino una barca para encontrarse con otra isla y con otra y con otra.

Realizaciones y relaciones para la emancipación

En cuanto a sus realizaciones, también el panorama es diverso: hay movimientos que se destacan por sus realizaciones en el terreno de la educación, mientras otros sobresalen por la elevada participación de las mujeres, incluso en los cargos de dirección. Algunos cuentan con realizaciones notables en el terreno de la salud, recuperando saberes tradicionales que se combinan con la medicina alopática; otros se esfuerzan por encarar la producción rehuyendo la división taylorista y jerárquica del trabajo, o abordan la comunicación de forma realmente alternativa y participativa, de modo que las comunidades toman en sus manos los medios, disolviendo las distancias entre emisores y receptores. Como te imaginarás, no es lo habitual, ciertamente, que un movimiento haya desarrollado de forma pareja todos los aspectos que hacen a la emancipación y a la creación de un mundo nuevo. Existen, por lo tanto, grados diversos de ruptura con lo viejo, a mi modo de ver el zapatismo es la ruptura más completa y explícita –tanto en el hacer como en el pensar– con las viejas formas de cambiar el mundo.

Las diferencias anotadas entre los movimientos, y otras tantas que se podrían sumar, no deberían ocultar las cuestiones en común de estos sujetos territorializados que, mientras resisten, se empeñan en convertir sus emprendimientos para la sobrevivencia en alternativas al sistema. Me interesa dar

cuenta de algunas experiencias notables en la educación, la producción material y la salud, con la esperanza de mostrar que los diversos modos de hacer emancipatorios se asientan, y tienen en común, la creación y producción de relaciones sociales de nuevo tipo, no capitalistas, basadas en la reciprocidad, la autonomía, el hermanamiento, la autogestión y la convivencia comunitaria.

Y aquí hay que considerar algo clave para comprender los nuevos movimientos y es lo que plantea Porto Gonçalves, de alguna manera esto es imposible si nos quedamos en categorías analíticas pensadas a partir de la realidad europea. Y esto supone una tarea que recién comienza: la *descolonización del pensamiento crítico*, que debe ir acompañada de la actividad y la reflexión que producen los movimientos así como de la resignificación de lo que Porto Gonçalves llama “matrices de racionalidades subalternas”. Es en este sentido que él habla de la lucha política como parte de una lucha para afirmar otras epistemes, es decir otras racionalidades y formas de ver el mundo (cosmovisiones).

Hay cuatro grandes corrientes político-sociales nacidas en esta región, que a mi entender influyen y conforman el armazón ético y cultural de los nuevos movimientos: las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental, el *guevarismo* -entendido como una amplia corriente militante, que va mucho más allá de los partidos de la izquierda, de compromiso ético con la revolución y con los sectores populares como inspirador de la militancia revolucionaria, y la educación popular como la formación de los sectores organizados. Estas corrientes de pensamiento y acción convergen –ya que en los principales movimientos es posible constatar la influencia de varias de estas corrientes dando lugar a un enriquecedor “mestizaje”, y es una de las características que distinguen a los movimientos latinoamericanos de los de los países centrales.

En otro momento he señalado hasta siete características comunes entre los movimientos latinoamericanos actuales: el arraigo *territorial* en espacios conquistados a través de largas luchas; la *autonomía* de estados, partidos, iglesias y sindicatos; la afirmación de la *identidad* y de la *diferencia*; la capacidad de tomar en sus manos la *educación* y de formar sus propios intelectuales; el papel destacado de las *mujeres* –y por lo tanto de la *familia*- que son a menudo el sostén de los movimientos; una relación no jerárquica con la naturaleza y *formas no tayloristas* de división del trabajo en sus organizaciones; y el tránsito de formas de acción instrumentales hacia las *autoafirmativas*. Tal vez se puedan agregar otras, pero creo que algunas de estas características las encontramos en América Latina de forma muy destacada, como el arraigo territorial o la formación de intelectuales propios, que marcan diferencias con los movimientos del primer mundo.

El umbral de la incertidumbre

Uno de los principios básicos de la complejidad indica que la acción escapa a la voluntad del actor político, de modo que el programa se convierte en letra muerta. Como señala Edgar Morin, el programa adormece ya que no obliga a estar vigilante ni a innovar. A esto le opone los conceptos de estrategia (definida como “el arte de trabajar con la incertidumbre”) y de ideas-faro e ideas-fuerza que sean capaces de guiar la acción política.

El programa pertenece a la era de la simplicidad, del control y la previsibilidad y, como la experiencia lo dice, colapsa ante la complejidad del mundo real. Sólo la sensibilidad, individual y colectiva, es capaz de captar la diversidad y la multiplicidad. Pero aún captándola, me pregunto: ¿cómo actuar?; ¿cómo hacerlo en plena crisis, cuando crece la incertidumbre y la niebla del caos y el desorden impiden toda visibilidad? ¿Será posible navegar a tientas, desarrollando otros saberes, otros sentidos?

Creo que hay que tener fe, confianza, pero no una fe ciega sino confiar en que nuestras organizaciones “débiles” serán capaces de moverse con gran rapidez en el desorden mundial, y serán capaces de crear, porque en medio del desorden pequeñas alteraciones pueden tener grandes consecuencias, quiero decir generar cambios profundos. Ahí podremos incidir. Y lo haremos con velocidad, sin planificación previa, por la capacidad que nos dará la percepción del momento, la falta de temor a equivocarnos y, a veces, hasta la vocación de meter la pata.

Me parece que no hay recetas para actuar en la incertidumbre ¿no? Es un arte. Requiere una intervención ligera, liviana, es un arte más cercano al del jardinero que al del estratega militar. El jardinero es más modesto que el militar, no cree que va a cambiar el mundo natural y se conforma con ayudar suavemente a que los brotes crezcan. Se limita a limpiar la maleza, a echarle un poco de agua pero no demasiada, y poco más. Sobre todo, confía y deja crecer interviniendo lo menos posible. El ser humano cree que lo puede todo, que con su intervención se arregla todo. La intervención humana es muy notoria cuando sale un bonsái ¿no es cierto?, pero poco notoria cuando crece una planta natural hermosa. Yo creo que el socialismo real era una especie de bonsái, no por pequeño sino por deformado. Por eso digo, es un arte el del verdadero jardinero: si las cosas salen bien su intervención se nota muy poco, aunque haya estado trabajando mucho tiempo.

Por último, está el problema de la inseguridad. Todos arrastramos una “inseguridad radical”, elemental, básica, que se vincula con la fugacidad de nuestra existencia, con el enigma último de la vida; con ella llegamos al mundo y nos acompaña toda la vida. Lo que menos necesita el cambio social son militantes dogmáticos, que pretendan resolver esta “inseguridad radical” aferrándose al dogma o a verdades absolutas, a respuestas seguras, a estructuras que tienen una apariencia de poder y seguridad, como las pirámides egipcias por ejemplo.

Entonces, frente a esa inseguridad, ¿no podemos hacer nada? Depende. No podemos resolverla políticamente; o sea, no podemos dominarla apelando a relaciones jerárquicas, de poder. Sí podemos comprender que todos y cada uno de nosotros vivimos con la misma inseguridad vital, que nadie en este mundo puede escapar de ella, como no se puede escapar de la muerte. Quizás una visión así pueda ayudarnos a ser mejores, a poner en el centro de los afectos el amor al prójimo, que es la fuerza motriz de los cambios. Finalmente, sea lo que sea el cambio social, lo seguro es que nace y vive dentro de cada uno, en el medio del pecho.

El inusitado desafío del dolor

Podemos afirmar, ahora sí, que la potencia del dolor vivido en comunidad es capaz de cambiar a la gente, de cambiarnos a todos en la medida en que participemos de esas relaciones en movimiento, y no precisamente en los movimientos

En las experiencias comunitarias más ricas veo una tensión para superar los límites. Si esa tensión – que tiende a desbordar- es la potencia de los movimientos, me parece evidente que la coyuntura no la afecta, influye pero no determina porque es una fuerza exterior. Aquí, en este punto, en esta tensión, se disuelven el afuera y el adentro. La tensión hacia el límite o sea, la emancipación, no tiene límites, limitaciones, salvo las de la propia tensión creadora, como se puede inferir de Spinoza.

Por eso digo que la potencia nunca se realiza, no se materializa en cosa, es siempre devenir inacabado. Autónomo, en tanto tensión hacia, porque sólo depende de sí. La potencia se expande en la medida que se componen y crean relaciones emancipatorias, que a su vez son manifestaciones de la potencia. Es lo único a lo que podemos llamar poder, y depende sólo y únicamente de sí mismo. Potenciar, intensificar, es entonces profundizar la trama de relaciones procurando evitar que se

congelen en formas de dominación.

Creo que es importante señalar que cuidar la potencia como el fuego sagrado de los movimientos, es una tarea cotidiana de todas y todos los que estamos empeñados en crear un mundo nuevo. Que late en el corazón de los pueblos, un corazón tejido en la sociabilidad popular, sin jerarquías ni caudillos, que florece gracias a la fuerza del hermanamiento; la fuerza motriz de cualquier cambio; la trama básica y la luz de la vida.

III) EL TRABAJO COMUNITARIO: “POR”, “PARA” y “ENTRE” TODOS.

PRODUCIR PARA EL BIEN DE TODOS

¿Estamos ante una nueva forma de producir y comercializar? ¿Esto se une a la línea de los *comercios justos* que abrazan hoy el mundo o de las economías sociales? ¿Parecería que se trata de producir desafiando la frase: el ojo del patrón engorda al buey?

En mi experiencia he constatado que una parte de los nuevos movimientos hacen intentos para poder producir lo necesario para asegurar la subsistencia cotidiana de sus miembros. Esto es así en los movimientos rurales (indígenas, campesinos y sin tierra), y desde hace tiempo. En los últimos años, esta realidad también se instaló como tendencia entre algunos movimientos urbanos (piqueteros, fábricas recuperadas y algunas asambleas barriales). Una vez que están produciendo, el debate se traslada al terreno del *cómo* hacerlo. En las comunidades rurales nunca existió una división del trabajo importante, más allá de la división de género. Sin embargo, los campesinos suelen ser esquilados por los intermediarios.

Por ejemplo, los zapatistas están en lucha por liberarse de los “coyotes” (intermediarios), creando sus propias bodegas y mercados, llevando la producción hasta las ciudades más cercanas. Pero el cultivo colectivo no es lo habitual entre los indígenas, que están habituados al trabajo familiar. En Morelia, donde funciona uno de los Caracoles, las mujeres tzeltales, tzotziles y tojolabales están creando colectivos de siembra de verduras y hortalizas, costura y bordado, fabricación de velas y panadería, y la mayor parte de los beneficios los vuelcan a las comunidades, según señala Muñoz. Los sin tierra, debaten sobre la conveniencia de trabajar de forma cooperativa, venciendo a veces el individualismo de los campesinos, y abordan nuevos temas como los cultivos sin agrotóxicos y la no producción de transgénicos. Crearon una gran cantidad de cooperativas y redes de distribución, ferias en pueblos y ciudades, todo para eludir la intermediación capitalista ¿verdad?

Por otro lado, para los nuevos sujetos urbanos, modelados por las formas de producción y de vida impuestas por el taylorismo-fordismo, la actitud hacia la división del trabajo es un tema crucial que hace a la emancipación de la vieja cultura del trabajo. Veo que se están produciendo algunas prácticas que ponen de relieve el problema de la división entre productores y consumidores, por un lado, y la cuestión de las jerarquías asociadas a los saberes en el ámbito de la producción. En otro lugar he analizado en detalle algunas experiencias productivas entre grupos piqueteros que buscan compartir los saberes, eluden la figura del capataz y evitan jerarquías derivadas de la división técnica del trabajo. Pero como el núcleo duro de la división del trabajo está en las fábricas, creo que es necesario adentrarse en algunas experiencias notables en las empresas recuperadas por sus obreros, en particular en el caso de Argentina.

Tres aspectos merecen ser destacados de estas experiencias: el papel de la lucha en la creación de

vínculos fuertes entre los obreros, los intentos de superar la división entre productores y consumidores y, por lo tanto, eludir la lógica del mercado monopólico y, por último, la tensión emancipatoria respecto a la división del trabajo.

En primer lugar, más de la mitad de las empresas recuperadas producen sólo con obreros: los porcentajes más altos se dan precisamente en las empresas que debieron afrontar una lucha larga y sostenida para conseguir la recuperación. Sin embargo, pese a las enormes dificultades que tuvieron que soportar los obreros para encarar las luchas más potentes, que son a la vez las que comenzaron a producir en las “peores” condiciones (sin capataces, jefes ni administrativos), los resultados son los mejores. Esto lo analiza Gabriel Fajn en su libro “Fábricas y empresas recuperadas”, cuando dice que en las fábricas donde hubo alta conflictividad, la capacidad de producción utilizada asciende al 70% frente al 36% en las de baja conflictividad. También señala que las fábricas abandonadas por jefes y administrativos utilizan mayor capacidad productiva que aquellas en las que permanecieron: 70 frente a 40%.

Sin duda, estos datos alertan sobre el papel insustituible del conflicto social como generador de vínculos fuertes, que son en los hechos los nudos del cambio social. ¿Cómo explicar, si no, que en las empresas con menos jerarquías y donde más intensa fue la lucha, haya mayor producción, y además con criterios más igualitarios y solidarios? Este hecho avala, entonces, que la producción no es una simple cuestión técnica, sino un proceso en el que las relaciones sociales juegan un papel determinante.

En segundo lugar, varias fábricas han mostrado interés en establecer relaciones con otros sectores sociales, que a veces pasan por dirigir su producción hacia las necesidades de la población más pobre, cosa que pueden hacer –y hacen sobre todo las que producen alimentos. Así, se desarrollaron vínculos productivos entre fábricas recuperadas, piqueteros, campesinos y asambleas barriales. Son relaciones que comenzaron en la lucha y que tienden a formalizarse venciendo inercias. Lo interesante es que tienden a producir sus propias vidas: grupos de piqueteros cultivan la tierra, producen pan y otros artículos, y algunos están instalando criaderos de cerdos, conejos y peces. Por otra parte, unas cuantas asambleas están produciendo pan, comidas, productos de limpieza y de cosmética, y algunas colaboran con los “cartoneros”⁷⁴. Otras, hacen un trabajo interesante que puede ser tomado como indicador de los caminos para superar la escisión entre productores y consumidores, tan propia del capitalismo.

¿Puedes analizar más detalladamente algunos ejemplos?

Por ejemplo, en Buenos Aires todavía funcionan algunas decenas de asambleas, algunos sostienen que en torno a las 40, que han ido mutando hacia experiencias de otro tipo: impulsar el “comercio justo” y el consumo solidario y consciente, mientras otras se han convertido en centros sociales o culturales. Con algunas de estas actividades se ponen en contacto diferentes sectores sociales: productores rurales, piqueteros, asambleístas y obreros de fábricas recuperadas. Entonces comienzan a tejer lazos directos no mediatizados por el mercado. En definitiva, al decir de Wallerstein, recuperan el carácter original del mercado: transparencia, beneficios exiguos, competencia controlada, liberación, y formar parte del terreno de la “gente común”.

Han funcionado incluso mercados, como la feria semanal de Palermo, la distribución de yerba Titrayjú (iniciales de “tierra, trabajo y justicia”) y la cooperativa La Asamblearia. En Palermo funcionaba dos días a la semana, con más de cien puestos y comercializaba sólo productos elaborados por las asambleas (bolsas de residuos, artículos de limpieza, pan, pañales, computadoras recicladas, pastas artesanales, papel reciclado, artesanías y mermeladas), por grupos piqueteros y fábricas recuperadas. La yerba Titrayjú es producida por campesinos del Movimiento Agrario de Misiones nucleados en la Cooperativa Río Paraná. Para evitar la explotación de los intermediarios,

la yerba se distribuye directamente en Buenos Aires a decenas de colectivos de base, por grupos piqueteros y otras organizaciones sociales por el Centro de Comercialización Campesino e Indígena.

Es interesante el caso de la cooperativa La Asamblearia, que fue creada a comienzos de 2003 por las asambleas de Núñez y Saavedra, y que distribuye productos de fábricas recuperadas, cooperativas agrarias y de varias asambleas. La Asamblearia “promueve la producción, distribución, comercialización y consumo de bienes y servicios autogestionados, es decir de aquellos que son fruto y propiedad colectiva de los trabajadores”, puede leerse en el folleto de presentación de la cooperativa.

Algo similar están haciendo los ex empleados del supermercado Tigre, de Rosario, que está gestionado por sus trabajadores, y funciona como un centro de comercialización de productos de fábricas recuperadas de todo el país, huertas comunitarias y de pequeños agricultores. Luego de seis años se convirtió en supermercado comunitario, cuenta con un comedor popular y un centro cultural.

Aunque el movimiento está dando sus primeros pasos, se están experimentando nuevas formas de comercialización que superan por mucho la experiencia del trueque. Éstas nuevas experiencias conceden prioridad a la producción y a los criterios éticos y políticos con que se produce y se comercializa. Entonces, como decía, se busca cerrar la escisión entre productores y consumidores promoviendo relaciones directas, “cara a cara”.

En tercer lugar, la división del trabajo heredada de las patronales es puesta en cuestión por una parte considerable de los trabajadores. En efecto, uno de los aspectos más fascinantes del nuevo movimiento (porque muestra que la emancipación es un camino posible para todo ser humano) es el cambio que los obreros impusieron en la organización del trabajo. Por supuesto, el proceso no ha sido sencillo, pero se registra en todas las fábricas en intensidades y grados diversos. El punto de partida de este cambio son las relaciones y los vínculos solidarios que establecen los obreros entre ellos y con el entorno social, a partir de las luchas desarrolladas para recuperar o mantener sus puestos de trabajo. En la gran mayoría de los casos, los obreros no tenían experiencias militantes previas, sindicales o políticas, y fue la necesidad lo que los empujó a la lucha.

Es decir que, a partir de la creación de estos nuevos vínculos, las demás decisiones se van produciendo “naturalmente”. El salario igualitario y las asambleas como ámbito para tomar todas las decisiones, son el resultado de esas nuevas relaciones. O, más precisamente, las nuevas relaciones preexisten y permiten que se llegue a remunerar a todos por igual y que entre todos decidan todo.

Ahora bien, ¿cómo son estas relaciones? Son comunitarias, quiero decir, los vínculos están por encima de los objetivos, no son instrumentales. La toma de la fábrica, el momento de la ocupación, crea una “marca”, se convierte en un “mito fundador”, como dice el libro de Fajn, quizá el más completo sobre el tema; es un momento decisivo en la vida individual y en el colectivo. Violentar la puerta de la fábrica, abrir el portón, es entrar –simbólica y materialmente- a un mundo nuevo. Algo similar experimentan los campesinos sin tierra de Brasil cuando cortan las alambradas para ocupar los latifundios. Pero la fábrica tomada es diferente a la que se dejó cuando se produjo el cierre o el despido: ahora la fábrica tomada es un “nuevo hogar”, donde viven como “hermanos”. Muchos trabajadores señalan que el colectivo obrero se convierte en una “nueva familia”; por eso hablo del carácter comunitario al referirme a los vínculos que se establecen.

¿Las relaciones renovadas encuentran obstáculos en el hacer concreto?

La reconstrucción de los vínculos facilita la superación de los obstáculos para poner la fábrica en marcha: falta de luz, de materias primas, de dinero para comprar insumos. Las dificultades se superan gracias a la solidaridad, pero sobre todo por la potencia que despliegan los trabajadores. El poder-hacer de los obreros, del que habla Holloway, que estaba bloqueado en la fábrica dominada por el patrón y los capataces, se libera, se despliega en toda su creatividad. Los obreros de Ghelco (insumos para helados) cuando empezaron a producir, en junio de 2002, juntaron monedas para comprar dos bolsas de azúcar y dos de maní. Dos años después producían 4 mil kilos diarios. Cándido y Hernán, son padre e hijo, obreros de la imprenta Chilavert, y cuando cuentan cómo ven el trabajo en la fábrica controlada por los obreros, dicen: “trabajamos normalmente, como en cualquier hogar”. Afirman que desarrollan la empresa “como una familia, con prioridades”, y que el tipo de relaciones que establecen “son las relaciones al interior de la familia”. También aseguran que para producir “lo único que se necesita es la voluntad de los trabajadores”, que “es suficiente con la voluntad de los trabajadores para ir en contra del sistema”, y lo explican con lo que podría ser una definición del poder-hacer: “Es la voluntad, es la energía canalizada para el lado correcto la que derriba cualquier traba que quieran poner. Es difícil adivinar hasta donde se puede llegar”. Esto lo ha registrado muy bien Fajn.

Entonces, vemos que la organización del trabajo en la fábrica recuperada cambia radicalmente. Lo primero que recuperan es la libertad de moverse. La fábrica-cárcel, el panóptico fabril, queda destruida al no haber control patronal. Las diferentes entrevistas a obreros y obreras de esas fábricas, manifiestan que el clima de libertad que tienen en la fábrica es uno de los mayores contrastes con el período anterior. “Ahora me siento como una paloma a la que le abrieron la jaula”, dice María del supermercado Tigre, en Rosario.

¿Este estilo de producción genera a tu juicio un mayor desarrollo de capacidades múltiples?

Es decir que moverse implica poder relacionarse, darle un uso diferente a los espacios y al tiempo, apropiárselos ¿no? Al no haber capataces ni supervisores, el control es colectivo, más difuso, y los problemas que surgen se debaten en las asambleas que, en general, son semanales. Por el contrario, en las fábricas que mantienen las viejas categorías y jerarquías, se realizan menos asambleas. Las tareas que antes realizaba el capataz y el supervisor, las suele realizar –en las fábricas más “libres”– un coordinador general, elegido en asamblea y revocable en cualquier momento, esta es la persona que comunica el trabajo que hay para el día y propone la forma de realizarlo.

Un segundo paso importante es la rotación en los puestos de trabajo. Un folleto de Analía Cafardo y Paula Domínguez sobre la autogestión obrera, muestra que cada obrero pueda aprender cualquier oficio; “todos tratamos de aprender todo” dice Ernesto de la imprenta Chilavert. Obreros y obreras descubren que tienen capacidad de realizar las más diversas tareas, incluso aquellas reservadas para especialistas. Se despliegan nuevos saberes y al decir de Fajn, “se pone en juego el sentido común y el saber no instituido formalmente”. Y hay otro aspecto muy interesante: como no hay administrativos ni supervisores ni vendedores, los obreros tienen que aprender a dirigir la producción, encargarse de la contabilidad y del trato con proveedores y clientes. Esto permite comenzar a superar la escisión entre trabajo intelectual y manual. Ciertamente, va a requerir mucho tiempo, quizá varias generaciones, pero en algunas fábricas se están dando pasos en ese sentido, que no dependen del desarrollo tecnológico sino del tipo de relaciones sociales que se establecen.

Utilización y distribución de las máquinas

Un tercer aspecto se vincula con la utilización de las máquinas. En Grissinópolis (alimentación), por

ejemplo, la maquinaria es la misma que cuando estaban los patrones, pero los obreros van modificando su distribución a medida que se apropian del proceso de trabajo. Las obreras de Brukman, por su parte, fueron capaces de modificar completamente la distribución de las máquinas aunque la mayoría apenas terminó la escuela. Cerraron el último de los cuatro pisos que tiene el edificio y bajaron las máquinas al piso donde hacen el “ensamblaje” de la ropa. El objetivo era ahorrar energía y, sobre todo, estar todas juntas, compartir el tiempo de trabajo, pero de esa forma – poniendo por delante las relaciones humanas- modificaron la organización del trabajo. Ahora tienen más libertad, más compañerismo y se organizan ellas mismas para producir.

En otras fábricas debieron descartar máquinas, rehacer otras y, en alguna, como La Vasquita (fábrica de quesos), reconstruyeron una fábrica destruida. Las máquinas reflejan y consolidan la división del trabajo: son productos de la tecnología y la ciencia, pero materializan relaciones sociales. Que los obreros pasen de ser apéndices de las máquinas a utilizarlas para su beneficio –no sólo económico ni en relación a su propiedad, sino en cuanto al dominio de la máquina- representa una auténtica revolución cultural. Si las máquinas son el resultado de una determinada división y organización del trabajo, los cambios que suceden en el taller deberán plasmarse en la remodelación y reformulación de las máquinas, ya sea en su forma como herramientas o en el modo de ser usadas.

Por último, la ruptura de la organización del trabajo capitalista permite a los obreros reapropiarse del proceso productivo al des-fetichizar o des-cosificar las relaciones en el seno del taller: las que aparecían como relaciones entre cosas, reaparecen como relaciones sociales, entre personas. Este paso es muy difícil, no porque requiera conocimientos especiales, sino porque el capitalismo nos acostumbró a considerar las relaciones entre los seres humanos como relaciones entre objetos. Pero los obreros (o los desocupados o los assembleístas) están cambiando la mirada, están descorriendo el velo que cubría las relaciones humanas. A este aspecto aportan Cafardo y Domínguez cuando analizan el caso de Zanón. Juan, un trabajador de la línea de producción relata cómo vivencia estos cambios: “Yo antes veía pasar una placa por la línea hecho un cerámico y era un cerámico y punto, lo tomaba como tal. Ahora cada cerámico que pasa por la línea *es como algo nuestro que va ahí, es algo que te pertenece*”.

Más allá de que estas experiencias involucren a un número pequeño de obreros, lo realmente importante es que muestran que la emancipación no es algo reservado para seres especiales, anida en potencia en todo hombre o mujer que se disponga a luchar, como Carlos, María, Cándido o su hijo Hernán. Ciertamente, hay límites externos e internos. Pero se ha avanzado mucho. Es posible que se retroceda, que vuelvan a aparecer capas de gestores burocráticos o que los propios obreros se rindan ante la inercia de la nueva división del trabajo, ahora adoptada “voluntariamente” pero siempre alienante. En todo caso, unas cuantas fábricas están demostrando que es posible vivir y producir vida de otra forma.

IV) PODER CURATIVO de la COMUNIDAD

La comunidad tiene un rol determinante en el planteo que haces a partir de las prácticas de los movimientos, un aspecto no secundario es el poder curativo que tienen. Deberíamos ahondar en un tema tan fundamental.

Una actitud emancipatoria en materia de salud supone la recuperación por la comunidad, y por las

personas que la integran, de sus poderes curativos expropiados por el saber médico y el Estado. Pero además implica liberarse del control que el capital ejerce sobre la salud a través de las multinacionales farmacéuticas, que jugaron un papel destacado en el proceso de “medicalización” de la sociedad. Las prácticas en salud de los zapatistas, de múltiples pueblos indígenas y de algunos colectivos piqueteros, tienen puntos en común pese a las enormes distancias culturales que existen entre estos sujetos.

Los pueblos indios a menudo recuperan sus saberes ancestrales, que van de la mano de reconocer los saberes médicos tradicionales, sin descartar su combinación con la medicina moderna. De la misma manera que, en una primera etapa, pusieron en pie escuelas para tener un lugar en el que los niños pudieran estudiar, muchas veces el primer paso consiste en conseguir un dispensario de salud en la comunidad para resolver los casos más urgentes que suelen provocar elevadas tasas de mortalidad. Sin embargo, los pueblos indios tienen una larga tradición en materia de salud.

Hay una integración donde vida, trabajo, afectos, esparcimiento y salud se conjugan originariamente,

En las cosmovisiones tradicionales no existe separación entre salud y forma de vida, o sea, comunidad. Por eso, como dice el antropólogo mexicano Benjamín Maldonado, “la salud de los individuos en cuanto cuerpos físicos, depende, básicamente, de la salud de la comunidad”. El concepto curativo de la medicina indígena forma parte del concepto curativo de esa sociedad. Como señala el ecuatoriano Galo Ramón, por una parte se asienta en una tupida red de relaciones sociales de reciprocidad: minga o trabajo comunitario, asambleas y fiestas colectivas: espacios para “liberar armoniosamente el subconsciente, tanto el individual como el colectivo”. Y por la otra, se asienta en la familia y las relaciones familiares extensas (parientes y parientes rituales).

En las sociedades indígenas, la capacidad de curar forma parte de sus estructuras autogeneradas, a diferencia de las sociedades occidentales en las que se ha creado un cuerpo médicohospitalario separado de la sociedad, que las controla y vigila. Acero, Dalle Rive y Freyermuth, en un libro sobre la salud comunitaria, han investigado que los médicos indígenas se organizan en varias regiones para recuperar y potenciar los saberes de la medicina indígena. Esta actitud forma parte del proceso emancipatorio de los indígenas de nuestro continente y también del prolongado proceso de constitución de estos pueblos como sujetos políticos. Hay organizaciones indígenas (como la CONAIE ecuatoriana y el Consejo Regional Indígena del Cauca en Colombia, CRIC, entre otros), que desarrollaron sus propios programas de salud, con la colaboración de médicos y enfermeras entrenados en la medicina occidental, y con la colaboración más o menos eficiente de los estados.

En los cinco Caracoles zapatistas se ha puesto en pie un sistema de salud que llega a todas las comunidades. La periodista Gloria Muñoz ha registrado que funcionan cientos de casas de salud (alrededor de 800), atendidas por un número similar de promotores de salud, además de una veintena de clínicas municipales y dos hospitales en los que ya se realizan operaciones quirúrgicas, según registró. El hospital de San José, en La Realidad, fue construido durante tres años por miles de indígenas que trabajaron por turnos. Allí funciona además una escuela de promotores de salud, cuenta con consultorio dental y de herbolaria, y un laboratorio clínico. En el hospital trabajan a tiempo completo varios voluntarios surgidos de las comunidades, la Junta de Buen Gobierno “los apoya con su alimentación, con su pasaje, su zapato y su vestido”, pero no cobran sueldo. Y han puesto en pie un laboratorio de herbolaria.

También existen redes de casas de salud, clínicas, consultorios dentales, laboratorios de análisis clínicos y de herbolaria. Las consultas tienen un precio simbólico para los zapatistas y a veces son gratuitas, y se atiende a todo el que lo solicita, sea o no sea base de apoyo del zapatismo. Por

ejemplo las medicinas, si son donadas, se regalan y si hubo que comprarlas, se cobran al precio de costo, mientras que las medicinas tradicionales son gratuitas. En algunos Caracoles se elaboran infusiones y pomadas con plantas medicinales. Es notable que todo esto se hizo con el trabajo de las comunidades y el apoyo de la solidaridad nacional e internacional, pero sin ninguna participación del Estado mexicano.

En los grupos piqueteros autónomos los cuidados de salud se rigen por los mismos principios, pese a las diferencias entre las culturas mayas y las de los sectores populares de una gran ciudad como Buenos Aires, cuna del movimiento obrero latinoamericano, que fue también uno de los escaparates del consumismo mundial. En el taller de salud que se realizó en enero de 2003 en el encuentro Enero Autónomo, una de las conclusiones es que “el movimiento en su conjunto es quien cura”. Los MTD (Movimiento de Trabajadores Desocupados), al igual que la mayoría de los grupos piqueteros, suelen tener espacios de salud en cada barrio, donde trabajan la salud preventiva y los profesionales colaboran de forma solidaria. Los MTD de Solano y de Allén, en Neuquén, suministran medicamentos y anteojos gratuitos a los integrantes del movimiento y los costos corren por cuenta de la organización. El caso de los anteojos revela lo que puede hacerse por fuera del mercado: gracias al apoyo de un óptico, se recuperaron armazones “viejos” o “pasados de moda”; como los lentes son muy baratos y se consiguen a precio de costo, ahora todos los integrantes tienen sus anteojos, cosa que antes resultaba inaccesible.

Además, distribuyen hierbas medicinales que compran directamente en la zona donde nacen, las mezclan y empaquetan. Ahora se proponen dar un paso más: elaborar las tinturas madres en base a plantas medicinales que van a cultivar en las parcelas del movimiento. Cada vez usan menos medicamentos, que dejan para los casos más difíciles, mientras las familias piqueteras van descubriendo las ventajas de la medicina tradicional. Según registra Salud Rebelde, en algunos barrios comenzaron a trabajar con terapias chinas tradicionales como la acupuntura y con talleres de hierbas locales y autóctonas para ampliar el uso de medicinas alternativas.

En paralelo, pusieron en marcha “grupos de reflexión”, que funcionan en todos los barrios, “que contienen la problemática personal, de los vínculos, del sentimiento, como una especie de crecimiento colectivo”. En esos grupos, según afirma una participante, “uno aprende a quitarse el miedo. Y el miedo es una enfermedad”. En relación con la dependencia de los médicos y especialistas, consideran que “la verticalidad es enfermante” y que “salud es encontrarnos”. En el encuentro Enero Autónomo 2003 también se presentó un registro de una reunión de estos grupos en un barrio muy pobre que forma parte del MTD de Solano. Lo realizó un psicólogo social que participa en el movimiento y coordinó la primera reunión y habla por sí solo.

Ciertamente, como señalan indígenas y piqueteros, es el movimiento comunidad el que tiene el poder de curar. Pero los caminos fueron diferentes. Los pueblos indígenas recuperaron su medicina tradicional, aplastada por los conquistadores; los ex obreros y actuales desocupados, moldeados por la cultura del consumo, debieron desinstitucionalizar el trabajo, el espacio, el tiempo y la política para reinventar sus vidas. Para sintetizar, esto supuso: emprendimientos productivos autogestionados, o producción “para sí”; habilitar espacios de encuentro permanentes y abiertos en los “galpones” y en los territorios del movimiento, donde se practican nuevas sociabilidades. Como dicen Sopransi y Veloso en una investigación realizada en un MTD, también implicó “la integración de los tiempos de las diversas esferas de la vida cotidiana y el respeto por el tiempo propio”, o reunión de los tiempos parcelados frente a la fragmentación que promueve el sistema, como un paso previo para “recuperar un pensarhacer colectivo que se rige por los tiempos subjetivos, tanto singulares como comunitarios”. Y, por último, las prácticas de horizontalidad, autonomía, participación colectiva, dignidad, cooperación solidaria y democracia directa, frente a las de representación, jerarquías e instrumentalización de las prácticas políticas tradicionales.

EL MOVIMIENTO COMO SUJETO EDUCATIVO, POR UNA EDUCACIÓN EN MOVIMIENTO.

La educación en los movimientos sociales

Siempre en la dinámica de la integración de la vida, de la re-ligazón de todas las dimensiones del ser humano, la concepción de educación de algunos movimientos sociales es muy interesante, consideran que toda la comunidad del movimiento es sujeto educador. ¿Esta dimensión tan renovadora de la concepción de educación, se da en todos los actuales movimientos sociales?

Como conversábamos hace un rato, nos encontramos con esta situación que marca un punto de inflexión respecto a los movimientos anteriores: los movimientos están tomando la educación en sus manos, como parte de la lucha por crear un mundo diferente, con lo que ganan en autonomía frente a los estados y en capacidad crítica frente a los intelectuales y al saber académico.

En una de las zonas más calientes de la guerra colombiana, a orillas del río Caguán en la provincia de Caquetá, se reunieron para intercambiar saberes y experiencias sobre la tierra y la agricultura medio centenar de campesinos. Provenían de más de veinte comunidades en resistencia de varias regiones del país. Durante cuatro semanas desarrollaron una nueva sesión de la Universidad Campesina, que comenzó a funcionar en el 2004 en San José de Apartadó (la primera comunidad de paz creada en Colombia, en 1997), como un “proyecto para el intercambio de experiencias entre comunidades que le han dicho no a la guerra” como bien apunta la periodista colombiana Martha Ortiz.

Coincidiendo con el equinoccio de primavera –época de florecimiento para los quichuas ecuatorianos- se realizó en Quito el lanzamiento de la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas (UINPI), que demandó casi una década de esfuerzos colectivos por parte del movimiento indígena. La CONAIE y el ICCI78, principales promotores de la iniciativa, han declarado que la Universidad “es parte del proyecto político y estratégico del movimiento indígena ecuatoriano, y constituye una de las iniciativas de mayor importancia en el futuro”.

También en este año, comenzó a funcionar la Escuela Florestán Fernandes, la más reciente iniciativa educativa del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil, en el estado de San Pablo. La escuela brindará formación universitaria, fue construida durante cinco años por mil voluntarios rotativos del movimiento, que siguieron trabajando en sus asentamientos, y fue financiada por entidades europeas y por los beneficios de la venta del libro *Terra*, con textos de José Saramago, música de Chico Buarque y fotos de Sebastián Salgado.

En la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, decenas de miles de jóvenes y cientos de profesores pasaron por ese espacio de formación, casi todos vinculados a los movimientos sociales de Argentina y de otros países de América Latina. Se trata de un espacio de “resistencia y lucha”, en el cual se construyen saberes vinculados a las experiencias y movimientos sociales.

¿Cómo se institucionalizan estas experiencias universitarias?

Algunas tienen grandes edificios y otras son universidades nómades; unas tienen programas de estudio similares a los de las universidades oficiales mientras que otras optan por estudios sobre

cultivos orgánicos para conseguir la soberanía alimentaria. Algunas pretenden ser reconocidas por el Estado mientras otras son perseguidas. Pero más allá de las diferencias entre cada una de estas iniciativas, todas están vinculadas a movimientos sociales y son autónomas del Estado, las iglesias y los partidos políticos. Además, las universidades de los movimientos son la cara más visible de un amplio trabajo educativo, que abarca desde las escuelas de los movimientos (varios miles en todo el continente) hasta la educación popular, que fue adoptada como la formación de los activistas y que se extendió a todos los movimientos sociales incluyendo muchas veces a los más tradicionales como los sindicatos.

Como se ve, los movimientos sociales están tomando en sus manos la formación de sus miembros y la educación de los hijos de las familias que los integran. En un principio, esta fue la forma de contrarrestar la retirada del Estado nacional de sus tareas sociales: la educación, la salud, el empleo, la vivienda, que se fueron degradando durante dos décadas de políticas neoliberales. Una vez que se dio este paso, los movimientos se pusieron a considerar cómo deben encarar las tareas que antes cumplía el Estado: si se limitan a competir con él, o si las tareas educativas que encaran forman parte de la construcción de un mundo nuevo.

Sin lugar a dudas, para llegar a este lugar los diferentes movimientos han recorrido un largo camino de lucha por la educación de más de un siglo, desde las primeras escuelas indias y los talleres de formación de los obreros artesanos. Esto nos indica que la cuestión de la educación no es una preocupación nueva en los movimientos. Lo nuevo es la fuerza con la que algunos movimientos abordan la educación, que se ha convertido en un aspecto esencial de su vida cotidiana, y es uno de los desafíos más serios que están lanzando a los estados, que se han vuelto incapaces de dar una educación de calidad a todos sus ciudadanos.

¿Se puede hablar de otros antecedentes en materia de educación?

Para los pueblos originarios, que fueron excluidos de la escuela por los colonizadores, la posibilidad de llegar a dominar la escritura fue la forma de conocer el mundo “del otro”, el sector dominante, y se hizo imprescindible en su empeño de recuperar las tierras usurpadas. A comienzos del siglo XX se registraron varias experiencias en América Latina de escuelas creadas y dirigidas por los propios indios. La más notable se desarrolló en Bolivia: la escuela de Warisata.

Las primeras escuelas creadas por indios y para indios fueron perseguidas y sus promotores encarcelados. En Bolivia el Consejo Nacional de Educación consideraba -todavía en la década de 1930- que el indio era “un retardado mental”. Para las elites, la educación de los indios debía consolidar la estructura latifundista de la tierra y evitar “que el indio olvide su destino de agricultor” en aquellas parcelas áridas desechadas por los grandes latifundistas. Sabemos que para adaptarse a las exigencias de la economía mundial, el latifundio comenzó un proceso de expansión que lo llevó a ocupar tierras de las comunidades indígenas entre fines del siglo XIX y comienzos del XX. Como parte de la resistencia las comunidades revitalizaron sus autoridades tradicionales y apostaron a la alfabetización para litigar en los juzgados, en defensa de sus viejos títulos de propiedad de las tierras.

Es así como en el altiplano boliviano, las comunidades presionaron a sus autoridades para la instalación de escuelas. La escuela de Warisata fue fundada el 2 de agosto de 1931, por el profesor Elizardo Pérez y el campesino Avelino Siñani. En la construcción de la escuela, un enorme edificio de dos plantas más alto que la iglesia, trabajaron cientos de indios de varias comunidades. La experiencia fue destruida hacia fines de la década por la presión de los hacendados.

En Warisata no había separación entre escuela y comunidad; la comunidad era el principio

pedagógico: “todo lo comunal se concentraba en la escuela y ella reproducía lo comunitario”, como señala Karen Claire, en un texto luminoso sobre la historia de estas escuelas. En efecto, la comunidad no sólo construyó la escuela sino que se implicó en la dirección de sus asuntos cotidianos, incluyendo los planes de estudio. Por su parte, la escuela sirvió para consolidar y fortalecer el tejido comunitario.

La escuela era autónoma porque se autoabastecía al igual que la comunidad, y lo hacía en base a los criterios andinos de ayuda mutua y reciprocidad. Se trataba de una escuela integral, una institución productiva que era parte del ayllu (de ahí su nombre, escuela-ayllu, escuela-comunidad). Lejos de la exterioridad de la escuela respecto de la comunidad que predomina en Occidente, en Warisata, como lo indica Carlos Salazar Mostajo “el ayllu era el verdadero claustro de la escuela”, entendiéndolo por ayllu “la campiña, el medio circundante, el hogar, el huerto familiar, el sembrío colectivo, el mercado...”. O sea, la escuela era la vida misma. Trabajo y estudio iban de la mano (“el proceso de conocimiento partía del trabajo mismo, de la producción material e intelectual”, señala Claire), y las formas de conocimiento no eran pasivas y memorísticas sino activas, reflexivas, creadoras y transformadoras. La escuela contaba con taller artesanal, sembrío para el autoconsumo y la autosubsistencia. Suprimieron las vacaciones, no había horario de trabajo ni exámenes y los alumnos gestionaban la escuela junto a sus profesores. Aula, taller y tierra eran las tres formas de la organización escolar.

Según uno de sus fundadores, uno de los principales frutos de la escuela de Warisata fue “la restauración del Parlamento Amauta⁷⁹, que era justamente la recuperación del derecho de hablar del cual el indio había sido despojado por siglos. Con ello el indio reencuentra su condición de ser humano, se descubre a sí mismo y se pone en condición de luchar por su libertad. Ciertamente, Warisata no fue un ensayo pedagógico sino un episodio de las luchas del campesinado aymara boliviano.

En otros países también existieron experiencias educativas diseñadas y ejecutadas por los propios indios. Es el caso de la llamada “escuela india”, que permitió concentrar la “energía cultural” para recrear la memoria colectiva (elemento central de la identidad étnica), que facilitó los procesos de organización, movilización y hasta la formulación de proyectos políticos propios. Pero quiero decir que ninguna fue tan lejos como la escuela-ayllu de Warisata que, con los años, puede ser considerada como la principal precursora e inspiradora del potente movimiento por la educación en los nuevos movimientos sociales. Más aún, diría que buena parte de los criterios pedagógicos que se emplearon en Warisata, son los que hoy practican las miles de escuelas vinculadas a los movimientos.

De las múltiples experiencias educativas de los movimientos, ¿cuáles te parece abordar en función de sus aportes?

Yo tomaría dos: los sin tierra de Brasil (MST) y los indios ecuatorianos, que, me parece, aportan dos ejes diferentes pero complementarios: la propuesta de que todo el movimiento social sea un espacio educativo y la educación en la diferencia.

Educación en movimiento

Empezamos con Brasil. Cuando los sin tierra realizan una ocupación, la primer barraca que instalan es la escuela. Probablemente el MST sea el movimiento social latinoamericano que ha trabajado el tema de la educación de forma más intensa. Hoy hay 1.800 escuelas del movimiento en las que

estudian alrededor de 200 mil niños con cuatro mil maestros; los criterios pedagógicos han sido diseñados por el propio movimiento, haciendo hincapié en que la educación es “una actividad política importante para el proceso de transformación de la sociedad”, que debe partir de la realidad de los asentamientos y campamentos, en la que deben involucrarse las familias tanto en la planificación escolar como en la administración. Las escuelas del MST se rigen por dos principios básicos: desarrollar la conciencia crítica del alumno con contenidos que “lleven a la reflexión y adquisición de una visión del mundo amplia y diferenciada del discurso oficial”, y la “transmisión de la historia y el significado de la lucha por la tierra y la reforma agraria, de la que resultó el asentamiento” donde está ahora la escuela y viven los alumnos. En paralelo, apuesta a desarrollar la capacidad técnica de los alumnos para experiencias de trabajo productivo, tanto de “técnicas alternativas” como “ejercicios prácticos en áreas de conocimientos necesarios al desarrollo del asentamiento” como lo detalla Morissawa .

La particularidad de los sin tierra es que han ido mucho más allá: el movimiento como tal se ha convertido en un “sujeto educativo”. El punto de partida, a mi entender, como en tantos otros movimientos sociales latinoamericanos, fue la educación popular, inspirada en la teoría y la práctica de Paulo Freire. Que el movimiento social se convierta en un sujeto educativo y que por tanto, todos sus espacios, acciones y reflexiones tengan una “intencionalidad pedagógica”, me parece un cambio revolucionario respecto a cómo entender la educación, y también a la forma de entender el movimiento social.

Esto de considerar al movimiento social como principio educativo supone desbordar el rol tradicional de la escuela y del docente: deja de haber un espacio especializado en la educación y una persona encargada de la misma; todos los espacios, todas las acciones y todas las personas, son espacio-tiempos y sujetos pedagógicos. La educación en estas condiciones no tiene fines ni objetivos, más allá de re-producir el movimiento de lucha por la tierra y por un mundo nuevo. “Transformarse transformando” es el principio pedagógico que guía al movimiento. La coordinadora político-pedagógica de la escuela Florestán Fernandes, Maria Gorete Souza, señala: “consideramos educador no sólo al que está en el aula, sino a todas las personas vinculadas al proceso de militancia en el MST. En cada asentamiento, en cada campamento, las personas se organizan por familias y voluntariamente forman núcleos de hasta 12 familias. Se discute todo: la salud, la escuela, la cooperativa, la producción, la forma de organizar la vida. Es un proceso de discusión colectivo que es un proceso de educación”.

Aquí, lo decisivo no es qué pedagogía se sigue ni qué modelo de escuela se persigue, sino el *clima* y las *relaciones* humanas vinculadas a las prácticas sociales. La educación no es más, ni menos, que un clima social inserto en relaciones sociales; el resultado del proceso educativo dependerá del tipo de clima y del carácter de las relaciones sociales en un espacio-tiempo determinado. Entonces, si el clima es competitivo y las relaciones son jerárquicas, el espacio educativo será cerrado, separado del entorno. En consecuencia, los seres humanos que emerjan de ese proceso, estarán cortados por esos mismos valores.

Podría decir que la experiencia de los sin tierra constata que el movimiento no cabe en la escuela, que uno y otra son contradictorios y que “poner la escuela en movimiento” significa todo un desafío ya que se trata de un espacio que funciona con una lógica institucional. El desafío que nos plantea la educación en movimiento, supone que escuela y movimiento deben convivir más allá de sus diferencias. Para la escuela supone formar parte de un sujeto pedagógico “integral”, formando parte del clima y del proceso pedagógico que se registra en el movimiento social. Para este, el desafío es igualmente grande: convertir cada espacio, cada reunión, cada acción, en experiencias y espacios pedagógicos, de crecimiento y aprendizaje colectivo.

La interculturalidad como principio educativo

A la experiencia educativa del MST puede sumarse la de los indios ecuatorianos que están creando la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas. En Ecuador hay cerca de 2.800 escuelas dirigidas por indígenas, muchas de ellas forman parte del sistema de educación intercultural bilingüe instalado en los años 80 con apoyo estatal. Pero la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) yace mucho que se plantea “una escuela distinta, donde fundamentalmente se cuente con la participación de la comunidad, una pedagogía que practicaron nuestros viejos”, como lo señalan Macas y Lozano. La Universidad Intercultural forma parte de ese proceso de apropiación de la educación por los “indios en movimiento”; no tiene grandes edificios, promueve la oralidad, superar la dicotomía sujeto-objeto y está guiada por “un proceso de interaprendizaje, que puede ser informal (es decir, no atados a las clases presenciales) e itinerante, para posibilitar la incorporación de alumnos en cada pueblo o comunidad”.

Como vemos, en este sentido, la experiencia educativa de los indios ecuatorianos difiere de otras que se plantean la formación con criterios muy similares a los que emplean los estados. Una de las claves es ir más allá de la relación sujeto-objeto: “los pueblos indígenas fueron transformados en objetos de estudio, descripción y análisis. Conocer y estudiar a los indígenas compartía la misma actitud vivencial y epistemológica con la cual se deberían estudiar, por ejemplo, los delfines, las ballenas o las bacterias”, dice el texto fundador de la Universidad Intercultural⁸⁰. Pero no se trata sólo de una cuestión vinculada al conocimiento abstracto, sino estrechamente ligada al desarrollo y crecimiento del movimiento, es así que el predominio de la relación sujeto-objeto impedía el crecimiento del movimiento indio. “Para conocerse a sí mismo, el movimiento indígena necesita crear los instrumentos teóricos y analíticos que le permitan una comprensión de su mundo sin violentar su cosmovisión y sus valores éticos fundamentales”. Ciertamente, la ciencia como se ha desarrollado en Occidente –entre muchos otros problemas- violenta y hace imposible la autocomprensión desde lo indígena. Un ejemplo: la institución de la *minga* (ayuda mutua y reciprocidad) como institución económica básica de los pueblos indios, no tiene cabida en la economía y es abordada apenas por la antropología, casi como una curiosidad pero nunca como una institución básica.

La Universidad se plantea, entonces, la cuestión de la interculturalidad como su eje central. Desde la perspectiva indígena, la interculturalidad es un proceso de interaprendizaje vinculado a la búsqueda de un proyecto civilizatorio alternativo. De este modo, la Universidad que están construyendo forma parte de la lucha por un país pluricultural, en el que las diferentes culturas y sectores sociales dialoguen en plano de igualdad. Desde el punto de vista educativo y del saber, significa emprender un diálogo teórico entre las diferencias culturales, no para aplanarlas sino para que cada una pueda afirmar su diferencia, y poder trabajar en “la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad”.

Para sintetizar, la idea que atraviesa toda la propuesta indígena está anclada en la diversidad, en la posibilidad de construir un mundo en el que las diferencias puedan encontrarse y complementarse y no ser excusa para la opresión.

Problemas y desafíos

En el caso de la experiencia educativa zapatista, tiene una diferencia esencial con las anteriores: rechazan cualquier “colaboración” del Estado. En las cinco regiones autónomas que componen el territorio zapatista, hay unas 300 escuelas con mil promotores de educación. Desde hace cuatro años

funciona la secundaria y crearon un Centro de Formación Autónoma donde se preparan los promotores según documenta Muñoz Ramírez. Estas diferentes instancias forman parte del Sistema Educativo Rebelde Autónomo de Liberación Nacional (SERAZLN).

Los criterios educativos no son muy diferentes de los que vemos en otros movimientos y se basan en que la educación “sale del pensamiento de los pueblos”, en que “los niños van a consultar a los viejitos de los pueblos y junto con ellos van armando su propio material didáctico”, como señalan los promotores. Como señala Muñoz Ramírez, no califican: “a los que no saben no se les pone cero, sino que el grupo no avanza hasta que todos vayan parejo, a nadie se reprueba. Asimismo, a fin de curso los promotores indígenas organizan una serie de actividades que son presenciadas por los padres de familia, quienes valoran el aprendizaje de sus hijos *sin otorgarles ninguna calificación*”

Los promotores y promotoras son elegidos por sus pueblos, las escuelas fueron construidas por las comunidades y los niños llevan como “matrícula” una gallina para la alimentación de los maestros. Las Juntas de Buen Gobierno se encargan de proveer los materiales didácticos, no reciben ni aceptan subsidio estatal alguno y los maestros no cobran sueldo, son alimentados y vestidos por las comunidades, que les pagan los gastos en transporte y calzado. Se guían por el principio “nadie educa a nadie, nadie se educa solo”. De esta forma, los zapatistas erradicaron el Estado –como concepto educativo- de sus escuelas.

Los actuales movimientos tienden hacia el arraigo territorial, y en los territorios “marcados” por ellos es donde están naciendo las nuevas escuelas. Muchas de las experiencias que he observado, tienen en común la intención de que la comunidad se implique en la escuela. El MST aspira, y a veces lo consigue, que la comunidad -campamento o asentamiento- se haga cargo de la escuela, la tome en sus manos. El MST en su Cuaderno de Educación N°9, señala que “la escuela es una conquista del asentamiento o del campamento. Por lo tanto de ella forman parte todas las familias y no apenas las que actualmente tienen allí sus hijos. Siempre que sea posible, los núcleos de base deben discutir el funcionamiento y los rumbos de la escuela”.

En cambio, la experiencia de las comunidades indias es parcialmente diferente de las escuelas sin tierra y de los movimientos urbanos. Digo esto porque la comunidad india controla un territorio y suele construir una escuela que casi siempre es la única presencia estatal en ese “otro” territorio. Pero la presencia estatal suele generar graves conflictos, en caso de que la comunidad persista en mantener la diferencia cultural y pretenda afirmarla. En Bolivia, la escuela es una conquista social de la revolución de 1952: los comuneros destinaron un terreno a la escuela que ellos mismos construyeron, que incluye una parcela que cultivan para mantener a los maestros. La relación parece clara: la escuela está en “nuestro territorio”, dicen los indios.

En adelante, la relación entre escuela y Estado será uno de los principales problemas a resolver. De alguna manera, es un reflejo de una problemática mucho más abarcativa que la de la escuela. Está en juego qué relación van a mantener los movimientos con los estados. En el terreno estrictamente educativo, creo que se trata de un conflicto de poderes que habitualmente se resuelve a favor de la autoridad estatal, o sea la escuela separada de la comunidad. Para algunos autores, la escuela es un espacio de confrontación entre dos estrategias, la de los movimientos y la del Estado. Y, por lo tanto, es un instrumento del Estado para dismantelar la territorialidad de los movimientos y volver a estructurarla a su favor, ¿no?

Ahora que los movimientos están tomando firmemente en sus manos la cuestión de la educación, surge un tema decisivo para el actual movimiento social: la definición del actor principal de la escuela. De esta definición dependerá, en gran medida, que los emprendimientos educativos de los sectores populares en movimiento formen parte del nuevo mundo que queremos expandir, o que terminen subordinados a las lógicas estatales y de quienes defienden que la educación debe ser parte

de los negocios de la esfera privada.

V) DISTINTAS MIRADAS SOBRE MOVIMIENTOS SOCIALES

Puede ser importante comprender las distintas miradas que hay sobre los movimientos, desde distintos enfoques y perspectivas ¿Podremos adentrarnos en este camino tan enriquecedor?

Existe toda una bibliografía que aborda los movimientos sociales, de la cual retomo principalmente a García Linera, el actual vicepresidente de Bolivia, que los aborda en base a tres aspectos: la organización, la identidad colectiva y los repertorios de movilización. Ésta es la visión hegemónica en la sociología de los movimientos sociales, que otorga prioridad a aquellos aspectos de los movimientos como estructura, cohesión y definición de objetivos.

Este tipo de intelectuales enuncian que los movimientos, para ser considerados como tales, deben tener una organización diferente a la que preexiste. Al no considerar organización a las relaciones sociales sumergidas en la vida diaria de las personas, la estructura del movimiento debe estar separada de la vida cotidiana; García Linera los toma en cuenta en tanto tengan un objetivo común y considera necesario que tengan un mínimo de cohesión. Por último, deben presentar objetivos estratégicos o bien objetivos definidos.

En resumen, se considera a los movimientos como actores colectivos homogéneos, con intereses definidos y formas de acción racionales y adecuadas a los fines que persiguen. Por cierto el gran trabajo de García Linera sobre los movimientos sociales bolivianos, es más flexible que toda la literatura europea y norteamericana, aunque sin duda se inscribe en esas corrientes.

Existe, además, otra forma de abordar los movimientos sociales de los oprimidos que no sea una mirada desde arriba, quiero decir, que no tome como punto de partida el estado, que no sea una mirada, digamos, colonial. Este otro abordaje consiste en partir de las relaciones sociales creadas abajo para la sobrevivencia, las relaciones “premodernas” o familiares digamos; y entonces tomar como punto de partida los movimientos de esa sociedad, sus flujos, sus deslizamientos. Porque, ¿qué es un movimiento sino eso, moverse? Y aquí me parece clave la definición del geógrafo brasileño Porto Gonçalves, de quien ya hemos hablado: “todo movimiento social se configura a partir de aquellos que rompen la inercia social y se mueven, es decir, cambian de lugar, rechazan el lugar al que históricamente estaban asignados dentro de una determinada organización social, y buscan ampliar los espacios de expresión.” Porto Gonçalves llega a esta formulación luego de trabajar durante años con los seringueiros, que son extractores de caucho, de la selva amazónica junto a Chico Mendes, de quien fue asesor.

Se trata, entonces, de darle prioridad al deslizamiento por sobre la estructura, a lo móvil por sobre lo fijo, a la sociedad que fluye antes que al estado que busca controlar y codificar los flujos ¿no? En este tipo de análisis, los objetivos del movimiento, por poner apenas un ejemplo, no se derivan del lugar que se ocupa en la sociedad (obrero, campesino, indio), ni del programa que se enarbola, o de la intensidad de las movilizaciones... no se considera a los movimientos según su “solidez” organizativa, su grado de unificación y centralización, todo esto sólo hablaría de la fortaleza de la estructura orgánica.

Por lo tanto, no desconsideramos aquellos movimientos fragmentados o dispersos, porque proponemos abordar esas características desde una mirada interior. Yo veo cómo una y otra vez movimientos no articulados y no unificados están siendo capaces de hacer muchas cosas: derriban

gobiernos, liberan amplias zonas y regiones de la presencia estatal, crean formas de vida diferentes a las hegemónicas y dan batallas cotidianas muy importantes para la sobrevivencia de los oprimidos.

¿Cómo pensarlos? ¿Una nueva forma de acercarse, de vincularse y de investigar?

Ante estas preguntas, que pretenden sintetizar ciertas críticas, vale la pena hacer algunas consideraciones. En primer lugar, no pretendo establecer teorías o métodos alternativos. Lejos estoy de intentar suplir las carencias de la teoría revolucionaria clásica y de las teorías críticas, formulando otras “mejores” o más ajustadas. El sentido de la recapitulación anterior va por otro camino. Se trata de revelar aspectos de las prácticas sociales que muestran sentidos emancipatorios, en la convicción de que la emancipación es siempre un proceso incompleto, como todo proceso, es un tránsito inconcluso, un caminar que nunca llega a destino. ¿Por qué? Porque la emancipación no es un objetivo sino una forma de vivir. Ni más, ni menos.

Aún así, puede decirse, y con razón, que las prácticas emancipatorias tienen sus límites. Cierto. Pero, ¿dónde fijamos sus límites? Y, ¿quién los fija? ¿Un agente externo? ¿El partido? ¿El Estado? ¿La academia? No quiero con esto rehuir el hecho de que las prácticas emancipatorias suelen ser parciales, o incompletas si se prefiere, y reversibles. Además en mi opinión se registran sobre todo en los movimientos sociales, pero no sólo en ellos, aunque siempre fuera del marco institucional. Entonces, no ofrecen ninguna garantía de continuidad ni de expansión permanente y creciente. Ello es así, y este es un límite general de la especie humana, o de la vida.

Creo que sólo comprendiendo el sentido de las prácticas sociales reales, como diría Marx, del “movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos”, podremos contribuir a potenciarlas y expandirlas. Comprender es un acto creativo, como señaló Keyserling. La creación es una práctica social, individual y colectiva, que supone ir más allá de lo que existe. Crear es, también, un acto poético, incluso analizando su epistemología: viene del griego "poieo=crear", pero también es "kreas=carne", en suma el bíblico "crear la carne", es por lo tanto fundante, que quiere decir ir al fondo, a lo hondo; es también un acto generoso e incierto.

Pero la comprensión es acción, sólo se comprende lo que se vive. De ahí que sólo podemos comprender el sentido de las prácticas sociales *en* y *con* ellas. O sea, desde su interior. Esto supone, para la teoría establecida, un problema epistemológico fundamental. No es ningún descubrimiento, sino apenas retornar a la célebre tesis XI de Marx.

En los territorios en resistencia de los movimientos, la trama del tapiz del mundo otro son las relaciones sociales, que hacen posible el aprendizaje, la curación y la producción, siempre sin reproducir los moldes del sistema. Esas mismas relaciones, a su vez, forman parte del clima emancipatorio que propicia la construcción del mundo nuevo. Obviamente en cada movimiento y en cada territorio con sus propios tiempos y modos de andar. Mientras el sistema separa, escinde y fragmenta, podemos decir, parafraseando al subcomandante insurgente Marcos, que los movimientos construyen, juntan, incluyen y recuerdan. Trasmutar la muerte en vida, sólo puede hacerse potenciando las capacidades que anidan en los pueblos. Y, precisamente creo que eso, es lo que están haciendo algunos movimientos en sus territorios, insisto, de modos diversos, contradictorios a veces, a tientas casi siempre, ya que no existen recetas ni modelos válidos en este andar.

¿Otra forma de hacer teoría, teorías que emergen de las relaciones y de los capitales sociales?

Enclavados en ese mundo otro, surgen también nuevos pensamientos. Hasta ahora, las agencias que producían teoría eran los estados, las academias y los partidos. Ahora los movimientos producen teorías encarnadas en relaciones sociales no capitalistas. Esto, a mi modo de ver, supone un giro epistémico, y es un desafío difícil de asumir, ya que interpela el lugar de quienes nos identificamos con los movimientos.

La emergencia de nuevos sujetos constituidos en el sótano de nuestras sociedades, los llamados excluidos, pone de cabeza el saber-hacer de los especialistas. Sobre todo si pensamos en quienes se han formado en la convicción de que el conocimiento de los “otros”, ya sean los indios, los campesinos o los pobres, como dice el investigador venezolano Edgardo Lander, “no sólo era considerado no pertinente, sino incluso como uno de los obstáculos a la tarea transformadora del desarrollo”. Cuando estos “obstáculos” se convierten en sujetos las agencias tradicionales se enfrentan a un dilema, porque comienzan a cambiar el rumbo de la historia, y además producen saberes que cuestionan el monopolio ostentado por los especialistas. O sea, los “objetos” se convierten en sujetos. Entonces las agencias tradicionales, o niegan las nuevas realidades, o aceptan que ha nacido un sujeto epistémico diferente pero no menos trascendente, con lo que inevitablemente pierden poder y privilegios. No en vano, las ciencias sociales fueron “fundadas en Europa en los siglos XVII y XIX fundamentalmente para apoyar y fortalecer la construcción de los estados-nación”, como apunta Catherine Walsh.

Los movimientos ponen en cuestión lo que tal vez sea la herencia más perversa de la modernidad: la relación sujeto-objeto. En América Latina, y probablemente en todo el tercer mundo, esta relación, muy bien descrita por Aníbal Quijano, es una imposición del colonialismo, congelada como “colonialidad del poder”, que consiste en la clasificación y jerarquización de las diferencias. Pero, de forma simultánea, establece el lugar epistémico desde el que se enuncia y legitima el poder colonial. El debate acerca de la colonialidad del saber y del poder, que es retomado por autores como Lander y Mignolo, recobra especial importancia en el marco del neoliberalismo. Vemos que ha producido una suerte de re-colonización de nuestras sociedades, en el sentido de extender la exclusión desde los sectores que históricamente han estado en esa situación (indios, afroamericanos), hasta abarcar a amplios sectores de las capas populares que durante el período del Estado del bienestar estaban integrados.

Volvamos al tema de las otras perspectivas en la concepción del sujeto, ¿podemos profundizarlo?

En efecto, las culturas originarias no conocían la relación sujeto-objeto, ya que sus cosmovisiones se asentaban en relaciones intersubjetivas en las que todos son sujetos: como afirma Carlos Lenkersdorf, un hombre maravilloso que vivió dos décadas entre los tojolabales en Chiapas, la pluralidad de sujetos es su característica más destacada. Por otra parte, en los sectores populares urbanos, por lo menos aquellos “excluidos”, los modos de vida se organizan en torno a relaciones “conviviales”, en las que el aspecto relacional es determinante. Entonces, el habitante del sector popular “no es comprensible como individuo –y pensarlo y caracterizarlo como tal es una ficción elaborada desde fuera-, sino como relación acreciente”, dice Moreno.

Lo nuevo entonces, es que los “subalternos” se están construyendo como sujetos culturales, políticos y también teóricos. Me interesa destacar *cómo* se vienen produciendo nuevas ideas en los movimientos, ya que estos procesos iluminan, desde otro lugar, el tipo de relaciones que están naciendo. Pero es más interesante aún, porque también muestran su contracara, es decir las relaciones de dominación-subordinación impuestas por el colonialismo y reforzadas por el neoliberalismo. Esta actividad teórica tiene no sólo otros lugares de enunciación, y otros sujetos que

las pronuncian, sino también otros presupuestos: trastocan o insubordinan las relaciones binarias tradicionales: sujeto-objeto, racionalidad-afectos, ciencia-mito, pasado-presente; que son escisiones fundantes para el pensamiento occidental estadocéntrico. En general, veo que los nuevos pensamientos son fruto de una serie de intercambios/interaprendizajes producidos en situaciones/lugares de pobreza/exclusión.

Los nuevos movimientos, a diferencia de las agencias que reproducen la separación y jerarquización sujeto-objeto, proceden en relación de interioridad abordando el conocimiento desde presupuestos éticos. La antropóloga aymara boliviana Silvia Rivera, considera que “el conocimiento, fetichizado y convertido en instrumento de prestigio y poder, puede volcarse en contra de las necesidades e intereses de la colectividad estudiada, y el investigador transformarse en agente inconsciente de su derrota o desintegración”. Esta autora va más lejos, al considerar que revelar los secretos del “otro” –no sólo del indio sino de cualquier sector subalterno de la sociedad- puede ser tan grave que “equivale a una traición”.

Lo que se reclama es el compromiso del investigador con el movimiento de los excluidos, no como consecuencia de una relación asimétrica, nos da lo mismo que se trate de la academia o del partido, sino del intercambio entre iguales. Este sería el sentido de las relaciones interculturales, desde el momento que el compromiso con el movimiento de los pobres ocupa el lugar del método y la disciplina. Rivera⁸² sintetiza, a propósito del potencial epistémico de la historia oral, el lugar y los resultados de la interacción entre el investigador y el sujeto social.

Si en la educación popular y en la investigación-acción la agenda es definida por el educador o el investigador, entonces en este proceso la agenda responde a las necesidades del movimiento social. Al educador, al investigador o al militante, no sólo se le exige compromiso, sino algo más, lo que Rivera diría como: “sujetarse al control social de la colectividad ‘investigada’”. El compromiso, que es frecuentemente una relación instrumental, deja su lugar al vínculo afectivo, que permite que el investigador se deje modificar y controlar, por el movimiento.

Llegamos entonces a una encrucijada, y esto lo define muy bien el MTD de Solano y el Colectivo Situaciones: “¿Es posible una investigación tal sin que a la vez se desate un proceso de *enamoramiento*? ¿Cómo sería posible el vínculo entre dos experiencias sin un fuerte sentimiento de *amor* o de *amistad*?”. Estamos ante la inversión del proceso en el cual el militante o el investigador son inmunes al “contacto” con el movimiento, ya sea en aras de la pureza de la línea política o de la objetividad de la ciencia.

Afortunadamente, experiencias de este tipo son cada vez más frecuentes. Quizá los casos más conocidos sean los del subcomandante insurgente Marcos y el grupo de militantes que ingresaron a la selva Lacandona. Pero el camino –que de eso se trata creo yo- no es muy diferente del que recorrieron los catequistas de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, y el propio Samuel Ruiz. Con el tiempo, fueron transformados por las comunidades. Por eso, para los zapatistas lo decisivo no es quién habla sino “desde dónde se habla”, como expresó el Subcomandante Insurgente Marcos. La misma frase zapatista, “preguntando caminamos”, puede ser leída *en* movimiento, haciendo hincapié en la imbricación de ambos términos. Entonces, caminamos porque estamos en movimiento, y no podemos sino formularnos preguntas sin dejar de movernos, o sea, resistiendo. Pero, a su vez preguntamos, lo que sugiere la existencia de una pluralidad de voces y de sujetos que disloca las relaciones de poder y apela al *cómo* de la política, retomando un poco lo que expone Holloway. Pero parece necesario avanzar un paso más, porque preguntar *en* movimiento supone también respuestas *en* movimiento. Esto, a mi modo de ver, indica que es el movimiento el aspecto determinante, lo que estaría en sintonía con la afirmación de Marcos en el sentido de que para ellos lo decisivo es el “desde dónde” se habla. La respuesta es *en* movimiento. No un lugar, como el partido o la academia, ni siquiera un movimiento entendido como institución, sino *en* movimiento,

en resistencia. Así es como elaboran teoría los nuevos sujetos, dicen los zapatistas.

En Argentina, el Colectivo Situaciones y el MTD de Solano desarrollaron, en la práctica, el concepto de “investigador militante”. Este es parte del movimiento social, no en cuanto a integrar la organización, sino como parte del deslizamiento que es en realidad todo movimiento. Digo, es un acto de mover-se que lo atrapa y re-configura en la misma medida en que el militante investigador contribuyó a potenciarlo. Por otro lado, enfrenta un desafío de nuevo tipo. Sucede, que los habitantes del sótano no emergen para actuar y pensar como actúan y piensan los “incluidos”. Los nuevos sujetos –los movimientos indios, los sin tierra, los piqueteros- no vienen a continuar la marcha interrumpida de los movimientos obreros, campesinos y estudiantiles de los sesenta. Lo que intento destacar es que no se proponen retomar la tarea interrumpida por las dictaduras. Son fruto de otras genealogías, que los están llevando a recorrer otros caminos, caminos propios, pero sobre todo diferentes.

VI) UNA NUEVA FORMA DE HACER POLÍTICA

¿Uno de los temas más discutidos en relación a los movimientos sociales, es el tema de la construcción o no de políticas por parte de ellos? Y de qué política... ¿podríamos encarar este tema y de tratar de ahondarlo?

Los movimientos están tomando en sus manos la educación de sus miembros y la formación de sus dirigentes, con criterios pedagógicos propios, muchas veces inspirados en la educación popular. Incluso, en varios países los movimientos crearon sus propias universidades: la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades indígenas en Ecuador, que recoge la experiencia de la educación intercultural bilingüe en las casi tres mil escuelas dirigidas por indios; la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, en Argentina, donde se forman miles de militantes sociales; la Universidad Campesina en Colombia, itinerante y vinculada a las comunidades y municipios en resistencia; y la Escuela Florestán Fernandes vinculada al MST de Brasil. Creo que estas son las experiencias más conocidas, pero no las únicas. El movimiento popular aymara ha sido el factor determinante para la creación de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), que viene jugando un papel destacado en las luchas sociales bolivianas. Además, existen en nuestro continente miles de escuelas que de alguna forma dependen o están involucradas en los movimientos, entre los indígenas, los sin tierra y, de forma incipiente, entre los piqueteros. Entonces, quedó atrás el tiempo en el que intelectuales ajenos al movimiento hablaban en su nombre ¿verdad?

Antes los movimientos de los trabajadores se articulaban en torno al lugar de trabajo y su forma de lucha más importante era la huelga. En cambio, los nuevos movimientos organizados en torno a la ocupación del espacio y del territorio, no pueden hacer huelgas, y entonces su forma de lucha gira en torno a la defensa del territorio propio y al bloqueo de la circulación de las mercancías. Por eso las nuevas formas de lucha consisten en cortes de rutas y calles, o también en la ocupación de espacios. Los sin tierra en Brasil ocupan tierras y cuando son expulsados acampan al costado de las carreteras. Los indios de Ecuador y Bolivia y los piqueteros argentinos cortan las carreteras. Los obreros a menudo ocupan las fábricas abandonadas por los propietarios.

Estas nuevas formas de lucha son la consecuencia de los cambios generados por el modelo neoliberal, que ha excluido a millones de personas. Los desocupados, subocupados e informales constituyen entre el 30 y el 80% de la población, dependiendo del país, mientras crecen las franjas de personas que no pueden cubrir sus necesidades elementales. En estas condiciones, los derechos políticos son cada vez más restringidos, siendo las más de las veces apenas el derecho a votar por

algún candidato de la clase dominante. La mayoría de los trabajadores no puede ejercer su derecho a organizarse y crear sindicatos, ante la presión de las patronales protegidas por los estados.

Es en este marco que han nacido nuevos sujetos sociales, que se caracterizan por ser los movimientos de los SIN: sin trabajo, sin tierra, sin acceso a la vivienda, la salud y la educación, sin el reconocimiento de sus diferencias culturales y sin que sus propias lenguas tengan un estatuto similar al de las lenguas “oficiales”. Nacieron movimientos indígenas, piqueteros, sin tierra, sin techo... ¿y qué tienen en común? que representan a los marginalizados por el sistema, los invisibles, los que deben hacerse escuchar por fuera de los cauces institucionales. Por eso la irrupción de los nuevos sujetos provoca grandes desequilibrios, y además es visualizada por las elites como “subversiva”. Parte de la desestabilización que producen los movimientos se relaciona con las formas de lucha, y muy en particular con los cortes de rutas y la ocupación de espacios.

Desde una mirada centrada en los sectores marginados, el corte o bloqueo juega un papel muy importante. Hacia fuera, es una forma de establecer una frontera, un corte entre el territorio controlado por el estado y el que controlan los movimientos. Desde este punto de vista, el bloqueo es a la vez defensivo y ofensivo: pone un límite pero también impide la libre circulación de las mercancías y de las fuerzas estatales (o sea, policía y fuerzas armadas). El momento del despeje de la ruta es el más conflictivo, ya que el Estado no puede permitir que los cortes se prolonguen indefinidamente porque suponen la derrota de los gobiernos. Entonces, tenemos que para evitar una confrontación abierta los movimientos acuden a varias estrategias: a veces los movimientos indios realizan muchos cortes simultáneos, van cambiando de lugar y de esa manera crean dificultades a las fuerzas estatales. En Argentina, por ejemplo, los piqueteros optaron por cortes muy masivos, en los que participan hasta 10.000 personas, para disuadir la intervención de la policía. Así, los cortes de rutas vienen sustituyendo a las huelgas como forma principal de lucha. Podríamos decir que fue a partir de 1988 que las huelgas comenzaron a decaer.

Algo más interesante aún a mi juicio, es observar cómo el movimiento sindical viene incorporando los repertorios de acción creados por los piqueteros. Sindicatos metalúrgicos, telefónicos, del metro y otros, vienen usando a partir de 2003 los cortes de rutas como forma de protesta, y en ocasiones también han realizado “escraches”⁸³ ante las viviendas de sus patrones o gerentes. A mi parecer, la dinámica social que nace en los márgenes de la sociedad o en los nuevos movimientos, está ganando espacios hasta instalarse en el centro de los conflictos sociales y comienza a ser utilizada por actores “serios”.

¿Cómo actúan los nuevos poderes?

Uno de los problemas que se han formulado es cómo hacer para ir más allá de las “islas” autogestionadas para poder modificar la relación de fuerzas a escala regional, nacional o mundial. Yo veo que muchas de estas experiencias se desarrollan en espacios en los que los estados son débiles o mantienen “apenas” una presencia militar, no teniendo la capacidad o la voluntad de subordinar todos los aspectos de la vida cotidiana. Es en esos intersticios o interrupciones de la dominación, donde aparecen comunidades, asentamientos y colectivos que desarrollan estas experiencias alternas. Son poderes locales, fragmentados, mismo si cuentan con formas de coordinación. Todo indica que si no se expanden pueden ser destruidas, subsumidas o cooptadas por el sistema. Ingresamos entonces al terreno de cómo vincular los micropoderes locales con espacios más amplios, en los que aparece el Estado nacional.

Hasta ahora, ¿qué observamos? *Podere territoriales autónomos en resistencia, ligados a relaciones sociales no capitalistas, que resuelven la re-producción de la vida de las personas que viven en esos espacios.* Esos poderes han sido creados, sistemáticamente, por los SIN, me refiero a

los sectores sociales que han sido privados de sus derechos. Los que son diferentes porque viven y se relacionan de manera diferente (y porque a menudo el color de su piel y el sonido de su lengua son diferentes), están haciendo política de manera también distinta. O, al menos, lo intentan.

Estos poderes, por pequeños y locales que sean, son creaciones de los de abajo y de afuera, hechas desde abajo además. Desde ese abajo recuperaron en el continente millones de hectáreas, crearon miles de escuelas y puestos de salud, entre muchas otras cosas. Ahora, en algunos países están creando regiones autónomas, definidas como tales (como en el caso zapatista), o regiones de hecho más o menos explícitas, como la región aymara que rodea al lago Titicaca y los “territorios étnicos” de los quichuas ecuatorianos, como señalan García Linera y Galo Ramón. Me pregunto si es ese el camino que recorrerán los demás movimientos. No lo sabemos, pero por lo pronto me interesa registrar algunas de estas experiencias para ver qué rumbo nos señalan.

En primer lugar, estos nuevos poderes no son sólo diferentes a los poderes dominantes, sino que tampoco son poderes acumulativos y siempre visibles. Creo que están claramente vinculados a la movilización, o sea al despliegue de los poderes de los de abajo; veo que suelen ser poderes discontinuos, que se instituyen durante las movilizaciones y se repliegan luego. Sin embargo, ese repliegue no nos autoriza a decir que desaparecieron ¿verdad? Afirmarlo sería reproducir la lógica racionalista.

Los aymaras del altiplano boliviano, que han sido el sector más combativo en los últimos años, hablan de la existencia de diez “cuarteles indígenas”, siendo el primero y el más importante el cuartel de Qalachaka, muy cerca de la población de Achacachi, epicentro de varias de las recientes rebeliones aymaras. ¿Qué son los cuarteles? Quien vaya a Qalachaka encontrará un cerro pequeño coronado por piedras, y nada más. El cuartel es un espacio natural que no tiene el menor aspecto de cuartel, aunque desde la cumbre puede divisarse una amplia zona del altiplano. Lo que le da el carácter de cuartel, es que en los momentos de graves confrontaciones las comunidades en estado de militarización se juntan en esos sitios para combatir. O sea, son cuarteles en el imaginario colectivo aymara, lo que no es algo menor, porque ese imaginario colectivo es un mecanismo de relojería que funciona a la perfección durante los levantamientos, al punto de poner en fuga al ejército como sucedió en setiembre de 2003.

Con lo anterior quiero destacar que incluso aspectos como los cuarteles aymaras, que forman parte de un mecanismo de poder o de contrapoder, son discontinuos como forma física *pero existen como relación social*, y esto explica que cientos de comunidades se reúnan en ellos cuando es necesario.

Se trata, entonces, de un movimiento societal o de sociedades en movimiento, pero sociedades otras, diferentes. Esas sociedades están articuladas de forma permanente por la base, a través de una multiplicidad de comunidades, que aparentemente están fragmentadas porque no están articuladas a través de instituciones formales, sino de un conjunto de lazos de reciprocidad, familiares y de ayuda mutua. Quiero decir que por ser vínculos cara a cara, no son representables ni admiten la institucionalización.

En suma, los movimientos de los que hablamos son articulaciones, más o menos explícitas, más o menos permanentes, de una multiplicidad heterogénea de comunidades. No se articulan a través de lazos externos (como lo es el Estado por ejemplo), sino de un conjunto de relaciones interiores. Quien dirige es la comunidad y los lazos de carácter comunitario. Por eso las insurrecciones aymaras de setiembre-diciembre de 2003 y mayo-junio de 2005 no fueron convocadas al estilo tradicional. Más aún, las organizaciones como Fejuve y CSUTCB84 sólo funcionan como instrumentos de convocatoria cuando son resultado de los vínculos comunitarios.

Quiero agregar que la lucha no es sólo confrontación. La producción y reproducción de la vida es también parte de la lucha y encarnan formas de poder. Esto nos dice claramente que tanto el

concepto de lucha como el de poder deben ser reformulados. Luchar es también decidir cómo enseñar, cómo producir y cómo organizarse. De esas decisiones, de la forma que adquieran esas realidades, dependerá el tipo de poderes que construyamos.

Eso supone, entonces, poner en primer lugar la política; considerar que todas las decisiones, aún las que parecen más insignificantes, son decisiones políticas porque se relacionan con el tipo de relaciones y poderes que construimos. Los cambios los producen los movimientos, pero no solamente porque cambien la relación de fuerzas en la sociedad, sino porque en ellos nacen-crecen-germinan formas de lazo social que son la argamasa del mundo nuevo. No ya el mundo nuevo, sino semillas-gérmenes-brotos de ese mundo.

Por último, después de dos décadas de movimientos de los de más abajo, y en medio de la crisis del capitalismo, desde mi mirada creo que podemos empezar a vislumbrar formas de poder –más extensas que las comunitarias- que no sean estatales. En el pensamiento de Marx, y también en el de los anarquistas, la necesidad de la extinción del Estado pudo contar con muy pocas experiencias para verificar cómo sería. Sólo la breve experiencia de la Comuna de París permitió avanzar algunas ideas al respecto. Hoy creo que tal vez estamos en condiciones de profundizar más el problema del poder.

He consultado recientemente a varios intelectuales y dirigentes aymaras sobre la cuestión del Estado, en base a la experiencia de las últimas luchas. El sociólogo aymara Félix Patzi Paco sostiene, en su visión de lo que sería un Estado aymara, que se trata de “una instancia de coordinación. Para evitar que ese coordinador se convierta en una elite separada de la gente, está el sistema de turno, una tecnología comunitaria de la rotación que impide que se coloque un sector por encima de la comunidad”. Pablo Mamani, sociólogo de la UPEA, sostiene que la palabra Estado es “un préstamo semántico ya que en aymara no existe la palabra Estado”. Un dirigente aymara, Carlos Condori, sostuvo que el ejército indio –que al igual que los cuarteles aparece y desaparece- “está al mando de las asambleas del ayllu, porque es un ejército-ayllu. Los comandantes son elegidos por méritos y no lo es por toda la eternidad. O sea es algo rotativo, cíclico, el mismo sistema del ayllu de rotación se usa. Todos tienen la misma oportunidad de ser comandante”.

El sistema de “turnos rotatorios” es, según define García Linera “una antigua institución comunal para formar consensos y la obligatoriedad de su cumplimiento entre quienes decidieron ejecutarlo; y, por otro, de la rotatividad en el tiempo de ejecución de la decisión asumida por todos”. Según este autor, el sistema de turnos –basado en los derechos y obligaciones que regulan la vida comunitaria- es lo que ha permitido articular miles de comunidades durante los bloqueos, lo que “la convierte en una maquinaria territorial invencible y capaz de sobreponerse a la propia organización estatal”.

Me interesa destacar que la maquinaria (tecnología dicen otros) comunal, es la misma que sirve para regular la vida cotidiana (es decir, el uso del agua, la elección de autoridades, el cumplimiento de tareas colectivas en caminos y escuelas), y para luchar bloqueando caminos. La no separación, o sea la inexistencia de escisión, la no creación de un aparato separado de la comunidad... creo que es un indicio de que es posible crear poderes no estatales. Con esto quiero significar: donde no exista separación entre Estado y sociedad.

Este tema me lleva a lo que plantea Pierre Clastres sobre la sociedad primitiva: la lógica de esta sociedad es la dispersión, la atomización de los grupos, el fraccionamiento, lo múltiple; es contraria a la lógica de la unificación, porque la comunidad como cuerpo indiviso “impide que una instancia unificadora se separe del cuerpo central”. Sostiene que el Estado es “el signo consumado de la división en la sociedad, en tanto es el órgano separado del poder político”. De ahí que defina estas

sociedades como máquinas de guerra (o sea, máquinas de dispersión) contra el Estado. Si Clastres se preguntaba cómo se pasaba de una sociedad indivisa a una sociedad dividida (o sea con Estado), nosotros podemos formularnos la pregunta opuesta.

En mi opinión, hay que leerlo con una lógica inmanente. Cuando habla de dispersión, o de fraccionamiento, debemos pensar en que no hay una instancia externa que actúa como fuerza unificadora. Lo que une a la comunidad son los lazos interiores, en tanto que actúa como máquina dispersadora hacia afuera. Por el contrario, sostiene que en una sociedad escindida es el Estado (como vínculo externo y jerárquico) lo que mantiene unida a la sociedad. Y estos aspectos son lo que me parece que debemos rescatar.

En los movimientos que he mencionado, veo una lógica que rechaza la escisión, al rechazar el poder del maestro, del capataz o del dirigente, separados de la comunidad, de las bases. En estos movimientos, las bases tienen la capacidad de tomar las decisiones (no sólo de ser consultadas como en los sindicatos o los partidos), controlan a sus dirigentes, y los hacen rotar. Por lo menos, esa es una poderosa tendencia que está presente, de maneras diversas y con intensidades diferentes, en buena parte de los movimientos. Son poderes de otro tipo, poderes no estatales, poderes en movimiento, cambiando, modificándose a sí mismos.

El impulso inicial

Durante casi una década por motivos de trabajo, pasaba seis meses al año en países andinos, tarea que me dejaba tiempo de sobra para meter la nariz en la militancia local. Perú era mi destino favorito, donde coincidían la izquierda, los movimientos sociales y las guerrillas más fuertes del continente. Conocí gentes maravillosas, militantes, intelectuales, campesinos, estudiantes, comuneros... Algunos de ellos fugazmente, como Alberto Flores Galindo y María Elena Moyano. Alberto es el más brillante historiador y pensador peruano contemporáneo, murió joven en una década abigarrada de violencias. María Elena, la Negra, era la más destacada luchadora social del país; fue asesina por Sendero Luminoso en su barrio, Villa El Salvador, y su cadáver dinamitado. Con Rodrigo Montoya aún sostenemos una entrañable amistad.

Esos años pude conocer el Altiplano boliviano, la sierra ecuatoriana, los Andes de Colombia y algunas ciudades chilenas, donde repetía el mismo rito de trabajar y acercarme a las experiencias de base, en las periferias urbanas pobres o en las comunidades indias. Esos mundos cambiaron mi forma de ver y sentir la vida. Tal vez porque no entendía nada, porque todo lo que había aprendido me resultaba inútil, y muy en particular mis saberes militantes. En las comunidades y en los barrios, donde la mayor parte de la población es andina, funcionaba otra lógica que se daba de bruces contra mi tosco materialismo dialéctico. Fueron las novelas de José María Arguedas las que pusieron luz en tanta penumbra.

Comprendí que los afectos no son algo secundario, menos aún forman parte de la superestructura de las sociedades. Lloré cada vez que retornaba al final de Agua y me conmoví con Los ríos profundos, comencé a cavilar cómo sería un mundo otro con Todas las sangres y me sentí interpelado por su desencuentro vital con Julio Cortázar. Hasta mucho después, no logré discernir que su suicidio anticipaba dramas que me tocarían en lo más hondo.

Luego vinieron Chiapas, los sin tierra, los aymara y los mapuche, y más tarde los movimientos urbanos, piqueteros, asambleas, fábricas recuperadas, los foros sociales... y El Alto, por supuesto, cerrando un ciclo para darle la bienvenida al que ahora estamos transitando. Siento que tuve el privilegio de conocer de cerca y, a veces, desde adentro, algunas de las más nobles y notables experiencias de cambio social de nuestra América. Pero el impulso inicial fue el torbellino peruano.

Raúl Zibechi

