

DESCOLONIZAR EL PENSAMIENTO CRÍTICO Y LAS REBELDIAS

AUTONOMIAS Y EMANCIPACIONES EN LA ERA DEL PROGRESISMO

RAÚL ZIBECHI



Bajo Tierra

EDICIONES

JÓVENES EN RESISTENCIA ALTERNATIVA

JRA



Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo.

Raúl Zibechi

-1ª ed.- México, DF: Bajo Tierra Ediciones, 2015

388 p.; 21.5 x 14 cm.

DESCOLONIZAR EL PENSAMIENTO CRÍTICO Y LAS REBELDÍAS

Autonomías y emancipaciones
en la era del progresismo

Raúl Zibechi

Diseño de cubierta: Miguel Ángel Sánchez
Corrección y revisión de planas: Jóvenes en Resistencia Alternativa
Tipografía y diseño editorial: Edgar Murillo

1ª ed.: Bajo Tierra AC
ISBN: 978-607-96751-1-0
Contacto y distribución: bajotierraediciones@gmail.com
www.espora.org/jra

© Bajo Tierra AC, en armonía con la presente obra registra: *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo de la autoría*, de Raúl Zibechi. Bajo licencia legal de Creative Commons. Atribución - no derivadas 2.5 México.

Eres libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra bajo las siguientes condiciones:

- ▶ Al reutilizar o distribuir la obra, tienes que dejar bien claro los términos de la licencia de la misma.
- ▶ Algunas de estas condiciones pueden no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.
- ▶ Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.

Impreso en México



Índice

PRESENTACIÓN	9
PRÓLOGO A LA EDICIÓN MEXICANA	15
HACER EL MUNDO CON NUESTRAS PROPIAS MANOS	17
AGRADECIMIENTOS	23
SECCIÓN I. LAS SOCIEDADES EN MOVIMIENTO	
Introducción. Colonialismos y movimientos antisistémicos	27
Nuevas formas de hacer: la construcción de otro mundo en América Latina. Entrevista de Michael Hardt y Álvaro Reyes a Raúl Zibechi	55
La revolución descolonizadora del zapatismo	81
SECCIÓN II. LOS MOVIMIENTOS EN LA ERA PROGRESISTA	
ARGENTINA	
Bachilleratos populares. Aprender en movimiento	105
Villa 21, padre Pepe: aprender de los pobres	113
Villa 31-Retiro. La autonomía es tan necesaria como posible.....	119
BRASIL	
Maes de Maio. La difícil democratización del Estado genocida.....	127
Los Sin Techo de Bahía. La utopía del "buen vivir"	135
Los Comités Populares contra la FIFA.....	143
Río de Janeiro: de la ciudad maravillosa a la ciudad negocio.....	151
Debajo y detrás de las grandes movilizaciones.....	159

DESCOLONIZAR EL PENSAMIENTO CRÍTICO Y LAS REBELDÍAS

Autonomías y emancipaciones
en la era del progresismo

Raúl Zibechi



BOLIVIA	
Cochabamba. De la guerra a la gestión del agua.....	183
Santa Cruz de la Sierra. Resistencia y cambio social en el corazón del racismo.....	195
TIPNIS. Un triunfo de la gente común.....	207
CHILE	
Otra educación es posible.....	207
Del terremoto social al tsunami político.....	223
PARAGUAY	
Bañados de Asunción. La potencia de la comunidad.....	231
Las mujeres en el centro de las resistencias.....	239
PERÚ	
Resistencia a la colonización de la minería.....	247
VENEZUELA	
Para quebrar el rentismo petrolero.....	255
Cecoesola: El mundo nuevo desde lo comunitario.....	263
SECCIÓN III - LOS PROGRESISMOS COMO NUEVAS FORMAS DE DOMINACIÓN	
El pensamiento crítico en el laberinto del progresismo.....	287
Formación de un nuevo bloque de poder en Uruguay.....	293
Hacia un nuevo modelo de dominación.....	303
El Buen Vivir como el "otro mundo posible".....	317
SECCIÓN IV. ABAJO Y A LA IZQUIERDA	
Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias.....	329

Presentación

Afirmar que la izquierda latinoamericana está en crisis, es casi un lugar común. No obstante, esto no quiere decir que hayamos debatido a profundidad en qué consiste esta crisis y cómo salir de ella. En esta obra encontraremos elementos sustantivos para dar la discusión, al menos, en dos ejes: frente a la posición que insiste en que la lucha anticapitalista debe pasar por la toma del poder estatal y celebra la llegada de la llamada "era progresista", el recorrido que Zibechi hace por países como Argentina, Brasil, Bolivia, Paraguay, Chile, Perú y Venezuela muestra de qué modo buena parte de los movimientos sigue enfrentándose con la complicidad de las clases económicas y políticas, manteniendo su resistencia frente al despojo, la cooptación, la criminalización y la represión. Por otro lado, frente a la iniciativa, incluso bienintencionada, de producir pensamiento crítico en los espacios académicos, el autor sostendrá que es en los conflictos, en las propias prácticas emancipatorias, en la lucha de los oprimidos, donde radica su fuente. Ambos ejes están atravesados por una condición histórica y estructural: el colonialismo.

Crear que las ideas significativas para la lucha son producidas por especialistas en espacios académicos y después llevadas a la arena del conflicto, es un modo colonial de ver el mundo; así como durante siglos Europa convirtió en objeto de conocimiento todas las regiones que colonizó, autoconstituyéndose como el sujeto, el centro de la historia y del mundo, de la misma manera, quienes estudian a los movimientos

como si éstos fueran objetos no logran reconocer, desde su posición que, efectivamente, quien lucha es un sujeto que produce conocimiento.

Nosotras y nosotros coincidimos en que la discusión que debe dar la izquierda no puede limitarse al aula, al seminario, al libro, porque el pensamiento crítico, fundamental para la política de abajo, se construye, sobre todo, en las asambleas, en las calles, en la barricada, en las cocinas comunitarias, en las faenas, en la milpa; es un pensamiento inseparable de la acción, que forma parte de la misma lucha; que nos permite, además, reconocer la capacidad colectiva y horizontal de transformar la realidad a partir de la reflexión sobre nuestra experiencia. Cuando nos organizamos, cuando combatimos, cuando resolvemos un asunto particular, cuando cuestionamos nuestras propias prácticas, cuando evaluamos algunas acciones y prevemos otras, estamos constantemente generando la posibilidad de pensar críticamente. Si bien es cierto que en los mejores casos el trabajo teórico-académico puede acompañar y fortalecer al pensamiento crítico —y hay ejemplos muy notables de ello—, también es verdad que la fuente primaria del conocimiento es la experiencia y que, en ese sentido, es en la lucha misma donde se produce.

Muchos movimientos de la última generación muestran el proceso reflexivo que los ha llevado a desplazarse de los espacios acostumbrados por la teoría y la práctica de la izquierda tradicional. El recorrido realizado por Zibechi da cuenta de un nuevo discurso que permea a las organizaciones, de prácticas distintas que buscan combatir la verticalidad, las exclusiones por género y por edad, las estructuras anquilosadas, centralizantes y burocratizadas, y los reduccionismos economicistas a que llegó buena parte de la izquierda latinoamericana, influenciada y mandatada por la izquierda comunista europea de cuño más rígido. Esto muestra que dentro de la propia izquierda el pensamiento se mantiene en movimiento y que la crítica no va dirigida de manera exclusiva a la dominación que ejercen los de arriba sino también a aquella que reproducimos los de abajo.

“¿Por qué —pregunta Zibechi— las revoluciones reproducen una y otra vez la cultura política de las clases dominantes?, ¿por qué el ‘hombre nuevo’ es tan parecido al hombre viejo, al patriarca opresor y explotador que combatimos?” El pensamiento crítico que se realiza pre-guntas, está buscando resignificar nuestra manera de hacer política. No se trata de una teoría crítica como las que denuncian a la modernidad capitalista desde Alemania o incluso desde Grecia o España, sino de un pensamiento crítico nacido de la periferia del capitalismo, en una región del mundo donde el poder aún conserva una forma colonial, donde la dominación de razas está directamente relacionada con la de clase, donde las formas comunitarias de los pueblos indígenas y las comunidades urbanas

empobrecidas se mantienen como resistencias extraordinarias a la descomposición de la vida que la cultura y el modo de producción capitalista han provocado; la matriz de este pensamiento es, pues, muy otra.

Nosotras y nosotros, como organización política, también nos reconocemos como sujetos productores de pensamiento crítico y como aprendices militantes de esos pueblos, de esas organizaciones, de esas comunidades que contraviniendo teorías y manuales revolucionarios, confrontándose con las intolerantes vanguardias y asumiendo la apuesta por nuevas formas de organización y de lucha, dan batalla diariamente no sólo contra los de arriba, sino también contra esa izquierda autoritaria que luego se asemeja a los de arriba. De nuestra propia experiencia, pero también de ellos y de ellas hemos aprendido, ética y políticamente, la fuerza de la comunidad, la potencia de las decisiones generadas colectivamente, la convicción de seguir apuntando hacia la horizontalidad como una práctica libertaria, la necesidad de combatir el patriarcado que vive en nosotras y nosotros, la reivindicación de la vida y de la defensa de la madre tierra y del territorio como un eje fundamental. Con ellos y con ellas, y a través de nuestra propia teorización derivada de la práctica, hemos emprendido la tarea de no abandonar la lucha a pesar de la crisis, de la violencia tan atroz que padecemos, asumiendo nuestra falta de certezas, nuestros temores, nuestra siempre inacabada identidad.

Eso hace Zibechi en este libro, recupera la voz, no del político profesional, no de quien está en la posición privilegiada de quien mandata y ordena, no del macho vanguardista que sabe perfectamente qué y cómo debe hacerse la revolución, sino del estudiante que se organiza para defender el derecho a la educación, del ama de casa que participa en la escuela de la comunidad, de los pobres de las periferias que resisten a los proyectos de urbanización, de los jóvenes y ciudadanos de a pie que luchan por el derecho a la ciudad, de las señoras que sostienen los procesos comunitarios en ciudades donde pareciera imposible, de las comunidades indígenas que luchan contra el despojo de los gobiernos para favorecer megaproyectos capitalistas. Es en ellos y en ellas en quienes encuentra la matriz de ese pensamiento insumiso capaz de vencer los atavíos de la izquierda tradicional y resistir a los embates de un sistema económico que favorece la desolación, la violencia y la muerte.

La otra discusión presente en esta obra, tiene que ver con la estrategia de lucha de la izquierda latinoamericana. Hace más de 10 años llegó a la región la ola del progresismo, anunciando una alianza regional, política y económica, capaz de hacer frente al imperialismo estadounidense y de mejorar sustancialmente la vida de los ciudadanos, poniendo un freno a la voracidad capitalista. En muchos espacios de discusión se sostiene que

estos gobiernos están más inclinados hacia la izquierda y que benefician al movimiento social, ya que no son represores, atienden las demandas que durante años han sido acalladas por la derecha y apuntalan un desarrollo económico que permite reducir los altos índices de pobreza. El recorrido por países como Brasil, Chile, Ecuador, Bolivia, Argentina, Uruguay, etcétera, no es aleatorio. Es hora de hacer un balance para evaluar si las citadas expectativas y afirmaciones que sobre estos gobiernos han hecho sus ideólogos son acertadas.

Lo que podemos rastrear en este recorrido, pero también en la prensa y en el seguimiento que, desde la distancia, hemos dado a los propios acontecimientos, es que, en definitiva, la lucha por el gobierno de la maquinaria estatal en una región colonizada, con funciones específicas en el proceso de acumulación global de capital, se ha convertido en la continuación —incluso en la intensificación— de la estrategia desarrollista que expolia los bienes naturales comunes. Aparece frente a nuestros ojos como una fuerza política que utiliza las mismas formas de proselitismo y de cooptación empleadas por los gobiernos que desplazaron. Ésta ha tenido que aliarse con la clase dominante a fin de lograr la estabilidad necesaria para gobernar; dicha alianza ha contravenido cualquier reforma real, radical, que pudiera haber permitido la posibilidad no de refundar el Estado, eso no nos interesa, sino de refundar la sociedad, la cultura, las formas de vida que han sido impuestas desde hace siglos y que favorecen sólo a la mínima parte de la población.

Una conclusión a la que llega Zibechi es que el Estado es correlativo a la opresión, no así al poder. Es decir, toda forma estatal es opresiva porque arrebató las capacidades comunitarias que tenemos de darnos nuestra propia organización, de regularnos y de decidir cómo reproducir nuestra vida. Sin embargo, para Zibechi poder no es sinónimo de opresión y coincidimos con él; es posible pensar en la construcción de poderes populares, desde abajo, los cuales son necesarios para la liberación y la emancipación de los pueblos. La defensa de la autonomía en la regulación, la organización y la administración de los territorios, así como su defensa en la reproducción de la vida, implica, de manera necesaria, la construcción de poderes capaces de sostener dicho proceso. Se trata de poderes que no sólo no están pensando en el gobierno del Estado sino que, además, necesitan defenderse de él, incluso allí donde el gobierno tiene un rostro amable y se dice de “izquierda”. El ciclo de acumulación capitalista que vivimos hoy pareciera remontarse a los inicios de la modernidad: acumular desposeyendo, arrebatar los territorios y mercantilizar la vida, ésa es la lógica. Esta forma de de acumulación del capital junto con la acumulación financiera, son las que están cimbrando el territorio latinoamericano y generando los conflictos más profundos.

Coincidimos con Zibechi en que, efectivamente, ésta es otra forma de colonialismo. Los gobiernos progresistas se volvieron cómplices de esta dominación. En su afán de constituir un bloque antiimperialista crearon alianzas internas y externas que, para ser poderosas, reprodujeron las mismas dinámicas del capital colonial; así, siguieron arrebatando territorios, sobre todo de comunidades indígenas, las menos favorecidas y las más golpeadas por los megaproyectos de infraestructura implementados por el Estado para capitalizarse y generar más desarrollo económico. Esto ha tenido como consecuencia, además, la falta de reconocimiento real de la autonomía de los procesos comunitarios y el insistente deseo de subordinarlos a los “intereses nacionales”. Es decir, el papel desarrollado por los Estados-nación progresistas al interior de sus países muestra de qué manera la apropiación de los discursos de lo “pluricultural”, lo “multicultural” y de la jerga indígena es meramente una retórica propagandística, ya que lo que realmente han hecho es mantener la centralización y la unificación del poder en el gobierno del país. Además, la alianza entre éstos y las clases dominantes, da cuenta de hasta qué punto la lucha por el gobierno de la maquinaria estatal tiene límites que deben ser puestos en cuestión, antes que ser justificados.

Si la lucha de la izquierda debiera, como sostienen muchos, dirigirse en este sentido, entonces habría que asumir los costos éticos y políticos que una alianza de este tipo trae consigo, los costos vitales que implica la capitalización de un Estado a partir de proyectos de depredación natural, los costos humanos y existenciales que significa asumir la necesidad de romper con las lógicas comunitarias para generar mayor “capital humano” y ensanchar las filas de la pequeña burguesía. Nosotras y nosotros, junto con muchas y muchos más, no estamos dispuestos a justificar ni a asumir tales costos. Precisamente porque estamos pensando y ejerciendo una forma de hacer política distinta, porque reconocemos que en las luchas locales, como las que aparecen en esta obra, están inscritas las luchas globales para sobrevivir a la catástrofe de esta crisis civilizatoria. Una catástrofe y una crisis que en buena medida no detienen los llamados gobiernos progresistas, sino que contribuyen a empeorarla y profundizarla.

La propia forma Estado-nación es una forma impuesta, heredada de la colonización y consolidada con el liberalismo en el siglo XIX. Nosotras y nosotros creemos que, incluso los marxistas que abogan por el Estado, son partícipes ya de la propia estrategia liberal. En América Latina, el marxismo se impuso bajo una lectura vertical, descontextualizada, eurocéntrica. Sólo hasta hace unas cuantas décadas las lecturas poco ortodoxas, que nacen de la propia realidad latinoamericana, han cobrado fuerza y legitimidad en algunos espacios de la izquierda, sobre todo, en los más libertarios. La

imposición de formas de hacer política, de estrategias, de interpretaciones de la realidad ajenas a nuestro contexto latinoamericano, también fue una práctica colonial de la propia izquierda. Una práctica que, a pesar del despliegue que tuvo durante el siglo xx, no logró terminar con esas otras formas de lucha que nunca comprendió; tampoco ahora ha logrado restar importancia a esas nuevas expresiones de lo político que la hacen salirse de sus casillas.

Sin caer en los planteamientos más posmodernos, que sólo parecen remitirse a los movimientos, al flujo, a las multitudes sin forma, a la afectividades, a la desestructuración y a la desinstitucionalización de las prácticas políticas, creemos que buena parte del pensamiento crítico de los sujetos colectivos recuperados por Zibechi en este libro, es una muestra de la fuerza disruptiva que tienen los movimientos de la izquierda más reciente, así como también de su capacidad colectiva de perdurar en el tiempo, de construir y consolidarse sin recurrir a las prácticas opresivas acostumbradas.

Nosotras y nosotros creemos que nadie puede venir a decirnos cómo luchar, nadie puede venir a domesticar nuestra rebeldía ni a colonizarla con las verdades que sirvieron —o no— para otros. También reconocemos los límites de nuestras propias prácticas, el trabajo a largo plazo y sin manual en el que nos iremos compartiendo los saberes que hemos construido colectivamente, aprendiendo entre las luchas, construyendo nuestro propio imaginario, poblando nuestros territorios con las esperanzas de ese mundo poscapitalista tal y como lo soñamos. Así de frágil puede parecerle a muchos, así de insensato. Aunque para nosotras y nosotros, es en esa fragilidad, en esa insensatez donde reside nuestra verdad y nuestra fuerza.

Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo, en su edición mexicana, ha sido posible por la generosidad y amistad de Raúl Zibechi, a quien agradecemos su confianza en nuestro proyecto y en nuestros sueños. Agradecemos también a Miguel Ángel Sánchez, a Edgar Murillo, a Enrique Reynoso de la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente, a jóvenes en resistencia alternativa y al equipo de Bajo Tierra Ediciones por su intenso trabajo para la edición de este libro, así como a quienes cuestionan la verdad dominante y trabajan y luchan por construir un mundo nuevo desde abajo.

Libertad! Autonomía! Autogestión! Horizontalidad!

Bajo Tierra Ediciones – jóvenes en resistencia alternativa

Prólogo a la edición mexicana

El pensamiento crítico no puede nacer si no es en relación con las luchas de los oprimidos por su emancipación. Aunque más tarde se lo codifique en teorías académicas y programas políticos, es en los conflictos de clase, de raza y de género donde brotan los sentires y haceres que son la materia prima sobre la que trabaja la reflexión.

Crear que las cosas pueden ser de otro modo, que las ideas se elaboran en espacios cerrados por especialistas para luego ser trasladadas al combate, es un modo colonial de ver el mundo. Es cierto que los especialistas comprometidos, académicos, pensadores, expertos, y una amplia variedad de intelectuales, pueden jugar un papel relevante en la formulación de tesis que enriquecen las ideas anticapitalistas. Sin embargo, es necesario definir, con precisión, quiénes son los sujetos del pensamiento insumiso. En este punto es conveniente eludir cualquier confusión, toda vez que Estados y academias se vienen atribuyendo méritos que no les corresponden, centralidades que no se verifican en la vida real, no reconociendo el papel ineludible del conflicto en la elaboración teórica.

México es tierra fértil para ese tipo de pensamiento. Las dos revoluciones mexicanas (1810 y 1910), han abonado importantes reflexiones que enriquecieron el pensamiento rebelde, enseñaron cuáles fueron los sujetos reales de los procesos emancipadores y los caminos por los cuales los dominados se pusieron de pie. En ambos casos los protagonistas fueron los abajo, actuando por fuera y contra las instituciones establecidas. Con-

taron con el apoyo de individuos o de muy pequeños grupos de rebeldes que provenían de otras clases sociales, en general, de sectores medios, quienes se jugaron la vida junto a los más pobres. Así ha sido siempre y todo indica que así será en el futuro.

Los sujetos colectivos los conforman los que no tienen nada que perder, con base en sus propios saberes sedimentados en siglos de resistencias y atesorados por sabios y sabias en espacios lejanos del control de los poderosos. En general, el contacto con otros saberes distintos a los suyos, suele enriquecer las resistencias, siempre que se relacionen en pie de igualdad, sin imposiciones, sin jerarquías, sin establecer una relación colonial.

Desde hace mucho tiempo, seguramente desde que tengo memoria militante, hacia fines de la década de 1960, algunas preguntas martillan mi corazón: ¿por qué las revoluciones reproducen una y otra vez la cultura política de las clases dominantes?, ¿por qué el “hombre nuevo” es tan parecido al hombre viejo, al patriarca opresor y explotador que combatimos?

Esa pregunta que me persigue desde hace más de cinco décadas, aún no tiene respuesta satisfactoria pese al extenso e intenso recorrido de los procesos de rebeldía social de las últimas décadas. No debería decirse, empero, que las cosas están en el mismo lugar. Hubo cambios notables si somos capaces de mirar debajo de la superficie de la política institucional. Pero hace falta detenerse brevemente en las trayectorias.

Las “desviaciones” que presentaba la Unión Soviética fueron atribuidas, sin la menor duda, al estalinismo. El culto a la personalidad de Iósif Stalin, su poder omnímodo y los modos como ejercía ese poder, representaban una clara ruptura con el estilo político de Lenin y de buena parte de la dirección del Partido Bolchevique, incluyendo a Trotsky. Algunos análisis apuntan que la guerra civil —en la que intervinieron una docena de países y las grandes potencias del momento con el nuevo régimen revolucionario—, desarticuló al núcleo de cuadros más conscientes y lúcidos que eran la espina dorsal del partido.

Agregaba que las urgencias de la sobrevivencia habían llevado al poder soviético a tomar decisiones que, cuando finalizó la guerra, eran claramente contradictorias con los objetivos fijados por la primera revolución proletaria del mundo. Stalin no fue sólo un déspota sino, sobre todo, un producto excepcional de circunstancias también excepcionales. No fueron pocos los que compararon a Stalin con Pedro el Grande y al poder soviético con el régimen imperial que éste llevó a su apogeo.

El entusiasmo con la revolución china radicaba en el rumbo diferente que había tomado el proceso, en particular la revolución cultural encabezada

por Mao, quien había elaborado aquel célebre dazibao que decía “Fuego al cuartel general”. Más valioso aún porque era el propio Mao la cabeza visible de la dirección del partido y del Estado. La propuesta maoísta de que la revolución debía continuar bajo la dictadura del proletariado, la solidaridad china con todas las causas que había abandonado la URSS en aras de la coexistencia pacífica con el imperialismo, parecían dar la razón a aquel entusiasmo.

La muerte de Mao, la purga de sus seguidores —la llamaba “banda de los cuatro” en la que figuraban altos cargos del partido, incluyendo a su viuda— y sobre todo la difusión de las atrocidades cometidas bajo la revolución cultural, fueron mostrando más similitudes que diferencias con el denostado estalinismo. Los dirigentes comunistas mostraron modos de hacer que los emparentaban con los mandarines de la China imperial.

Los procesos revolucionarios no tienen por qué seguir esta senda. Sin embargo, para evitarla es necesario colocar esta problemática sobre la mesa, como hicieron los cubanos en los albores de la revolución, de la mano del Che en el debate sobre los incentivos económicos. Sin embargo, este tipo de debates ha sido excepcional y aislado, tanto en los partidos de izquierda como en los movimientos populares.

A Frantz Fanon le quitaba el sueño que los subalternos soñaran con ocupar el lugar material y simbólico del amo; que los negros se referenciaran en los blancos, que desearan una mujer blanca y el “don” del patrón. No es ninguna casualidad que en este periodo del capitalismo, formateado en torno a la acumulación por despojo y la cuarta guerra mundial, los textos de Fanon hayan sido desempolvados y bajados de los anaqueles donde descansaron demasiado tiempo, para volver a ser estudiados con pasión. Sí, el colonialismo tiene rigurosa actualidad de la mano de la minería a cielo abierto, los monocultivos, las megaobras de infraestructura y la especulación inmobiliaria, devenidas en el modo habitual de explotación de pueblos enteros.

En su decadencia, el sistema cierra el círculo retornando a sus orígenes, a tal punto que podemos repetir el aserto de Marx de que el capitalismo está llegando a los más remotos rincones del mundo “chorreando sangre y lodo por todos sus poros, desde la cabeza hasta los pies”. La acumulación por desposesión no es un mecanismo económico del sistema, sino que reestructura el conjunto de las sociedades, incluyendo la política, la diplomacia, la legislación, la cultura y la guerra. Por eso, creo que es mejor referirnos al modo actual de dominación como cuarta guerra mundial, en el mismo sentido que le dan los zapatistas. Porque del mismo modo que sucedió en las colonias, es una guerra contra los pueblos por el control y el rediseño de territorios.

En las páginas que siguen, el lector podrá comprobar hasta qué punto los pueblos organizados están diciendo, en los hechos, que es posible cambiar el mundo sin convertirnos en nueva/vieja clase dominante. No es un camino sencillo, ni siquiera hay un solo camino, como lo muestran el EZLN en Chiapas y Cecosola en el estado de Lara (Venezuela). Con su notable ejemplo, nos enseñan que se pueden crear poderes no coloniales, o sea, no estatales. El poder existe, es necesario; ninguna civilización, ningún pueblo pudo vivir sin crear formas de poder. Ya es hora de dejar de equiparar poder con Estado. Podemos empezar a desligar el nudo que hasta ahora ha venido amarrando poder con opresión.

Raúl Zibechi

Montevideo, julio de 2015

Hacer el mundo con nuestras propias manos

Mucho se ha transformado el mundo en las últimas décadas. Fueron muchos los acontecimientos que marcaron esa transformación: la caída del bloque socialista; la firma de los acuerdos que pusieron fin a las luchas revolucionarias en Centroamérica aunque no a la represión y a su caudal de desapariciones forzadas y muerte, que aun ahora recorren toda nuestra América; la sustitución de las dictaduras militares por gobiernos que impusieron leyes de perdón y olvido como si fuera posible imponerlos por decreto, como si fuera posible borrar tanto dolor, tanta injusticia. Éstos y muchos acontecimientos más significaron, en realidad, el triunfo del capitalismo, la imposición de este sistema de muerte, que quiso borrar de la historia y de la memoria colectiva los ejemplos de dignidad y las luchas de pueblos enteros por construir una sociedad más justa que se dieron en todo el planeta a lo largo de generaciones, que quiso inocular en las nuevas generaciones el conformismo, el egoísmo y la apatía, declarando de manera rimbombante el fin de las ideologías.

Como resultado de la hegemonía del capitalismo, durante estos años se han modificado las formas de explotación, haciéndolas más rapaces, generando más y mayor pobreza, convirtiéndolo todo en mercancía: el agua, el aire, los bosques y las selvas, los montes y montañas, el suelo y el subsuelo, el hombre mismo convertido en mercancía. Para el capitalismo todo tiene precio, la justicia, la cultura, la educación, la salud, la vida misma, todo puede comprarse y lo que no puede comprarse se arrebató; en ese sentido, se hacen leyes que oficializan el despojo y promueven el castigo ejemplar

Introducción. Colonialismo y movimientos antisistémicos

El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate.

WALTER BENJAMIN

También hay racismo en la izquierda, sobre todo en la que se pretende revolucionaria.

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS

El 17 de octubre de 1961, el Estado francés perpetró una masacre contra argelinos residentes en París. Fue una masacre colonial. Si bien no hay cifras precisas se estima que entre 150 y 200 argelinos fueron asesinados por la policía durante una manifestación pacífica convocada por la sección francesa del Frente de Liberación Nacional (FLN), para protestar por el toque de queda que el alcalde Maurice Papon les impuso el 5 de octubre. Algunos cadáveres fueron arrojados al río Sena, mientras que otros fueron colgados de los árboles a manera de escarmiento. Unos once mil manifestantes fueron arrestados y trasladados al Palacio de los Deportes y a centros policiales, donde fueron golpeados y humillados durante cuatro días.

La de París fue una masacre comparable a la perpetrada en la Plaza de Tlatelolco el 2 de octubre de 1968, y a muchas otras que sucedieron en diversas regiones del mundo. Sin embargo, durante tres décadas permaneció en el olvido. Los libros publicados al respecto fueron confiscados, prohibiéndose la difusión de una película sobre la masacre. Para el Estado francés hubo apenas tres muertos. La memoria de los hechos del 17 de octubre de 1961 permaneció reclusa en las familias y colectivos argelinos, y en los pocos intelectuales y militantes franceses que los apoyaban. Recién en la década de 1980, en particular después de 1991, volvió a hablarse de una de las más atroces masacres cometidas en Francia. En 1998, Papon fue condenado, no como responsable de la masacre, sino por ser colaborador

de los nazis y por cometer crímenes contra la humanidad durante el régimen de Vichy (1940-1944).

Estos hechos ilustran de modo transparente e inequívoco la existencia de un corte entre las personas que son reconocidas como seres humanos y aquellas a las que se les niega ese reconocimiento. Es uno de los temas centrales de Fanon, el núcleo del colonialismo, y también del capitalismo en su etapa actual de acumulación por despojo y guerra, que actualiza el orden colonial. El lugar de los argelinos en el mundo, tanto en la metrópolis como en su propio país, es el lugar desde el que reflexiona Fanon, quien será nuestro guía en este recorrido sobre los movimientos sociales y su relación con el colonialismo. En particular, me interesan aquellos movimientos —como los de indígenas, de afros, de campesinos y de pobladores de las periferias urbanas de América Latina— que hacen política desde “la zona del no-ser” (Grosfoguel, 2012 y 2013). La masacre de París es una excusa para adentrarnos en ese debate. Podría haber elegido otras matanzas entre todas las que nos ofrece la historia brutal del capitalismo en América Latina, incluso entre las numerosas que se cometieron esos mismos años en Argelia. Elegir París, la ciudad de las Luces, de la Comuna y de las vanguardias artísticas, nos ayuda a contrastar ambos mundos, permitiendo echar luz sobre los modos como se sublevan los oprimidos, así como sobre las estrecheces de la teoría crítica y de las izquierdas a la hora de incluirlos como sujetos en sus reflexiones.

Argelia fue ocupada por Francia en 1830, que la anexó como departamento francés. En 1872, Francia había confiscado cinco millones de hectáreas de las mejores tierras para entregarlas a sociedades vinculadas con la guerra de conquista (entre ellas la Société Genevoise), a colonos privilegiados, generales de carrera y “legionarios enganchados que de la noche a la mañana se transforman en terratenientes” (Goldar, 1972: 23). A comienzos de la década de 1950, 25 000 colonos franceses poseían 2.7 millones de hectáreas y los argelinos (unos nueve millones) 7.6 millones de hectáreas. Los europeos cultivaban con tractores, los argelinos con arados de madera.

Además de la agresión económica, se llevó a cabo una agresión demográfica: un millón de franceses se trasladaron a Argelia desde 1830, estableciendo una relación de uno a diez, bien diferente a la registrada en otros procesos de colonización. El 8 de mayo de 1945 toda Francia festejó la capitulación de la Alemania nazi. Ese mismo día, en Argelia, en la ciudad oriental de Sétif, departamento de Constantina, miles de personas se manifestaron pacíficamente por la independencia. Al llegar al barrio francés, un manifestante levantó una bandera argelina. Fue asesinado por un policía. En los enfrentamientos murieron 103 europeos y miles de argelinos. Durante los días siguientes, el ejército francés, la Legión Ex-

tranjera y las milicias de colonos provocaron una de las más brutales masacres que se recuerdan, la cual cobró entre cinco y 20 mil muertos, aunque algunas fuentes elevan el número de asesinados a más de 40 mil.¹

La masacre convenció a los argelinos de la imposibilidad de conseguir la independencia a través de diálogos y negociaciones. Mientras en las calles y mercados de Sétif y Guelma se asesinaba a los niños argelinos a tiros, “en la Francia libre, gobierna un gabinete de coalición dirigido por De Gaulle e integrado por dos comunistas (Charles Tillon y Maurice Thorez) que se apresuran a obviar el trámite nombrando una ‘comisión investigadora’ que termina justificando a los franceses” (Goldar, 1972: 48). El racismo, por lo menos en aquellos momentos, atravesaba todo el espectro político francés, aunque con diferentes modos e intensidades.

El 1 de noviembre de 1954, el FLN lanza la guerra por la independencia llevando a cabo 40 atentados que provocan daños materiales y siete muertos. Al año siguiente, las tropas de ocupación llegan a contar con 160 mil soldados, cuyo número crece hasta alcanzar medio millón en 1959; los combatientes, que eran apenas 400 al comenzar la guerra, llegan a ser 40 mil milicianos ese mismo año (Goldar, 1972: 61). Como respuesta al levantamiento argelino, en 1955 se aprueba una ley que autoriza a los prefectos departamentales a declarar el toque de queda y a reglamentar la circulación en sus respectivas circunscripciones (Thénault, 2007).

Durante los ocho años que duró el conflicto, hasta la independencia en 1962, tuvo lugar una guerra colonial del ocupante contra todo el pueblo argelino, que apoyó masivamente al FLN. El ejército francés cometió las atrocidades propias del ocupante, entre otras: asesinatos en masa, torturas no sólo a combatientes sino también a niños, internación en campos de concentración, violaciones de mujeres y niñas. Para tener una idea de la virulencia de la guerra, el FLN informó que, de un total de entre nueve y diez millones de habitantes, un millón de argelinos fue muerto, mientras que otro millón fue torturado.² Varios europeos residentes en Argelia fueron condenados a muerte por apoyar al FLN (Goldar, 1972: 96). La mayor parte de los europeos que vivían en Argelia apoyó al ejército francés, y una pequeña parte integró la Organización de l’Armée Secrète (OAS), grupo terrorista de extrema derecha en el que participaron militares y policías.

En Francia vivían alrededor de 350 mil argelinos que trabajaban como mano de obra barata para la industria. Una parte considerable de éstos

¹ El historiador Alistair Horne asegura que muchos cadáveres habían sido mutilados, las mujeres tenían los pechos cortados y los hombres los testículos cortados colocados en la boca (Horne, 1977). Recién en 2005 el presidente Jacques Chirac y en 2012 el presidente François Hollande, reconocieron la masacre de Sétif (*L’Express*, 20 de diciembre de 2012).

² Otras fuentes estiman cifras menores, aunque estiman la cifra de muertos entre 300 mil y medio millón.

apoyaba al FLN de forma clandestina, realizando colectas para la compra de armas y ayudando a familiares de las víctimas y presos. En agosto de 1958, el FLN decidió abrir un segundo frente de guerra en Francia, llevando a cabo una campaña de atentados con bombas contra infraestructuras petroleras y locales policiales, como forma de presionar a las autoridades francesas que, en Argelia, habían establecido una ofensiva despiadada contra los independentistas. En septiembre se decretó el toque de queda para los “trabajadores musulmanes argelinos” desde las 20:30 a las 5:30 horas (Thnault, 2008: 168). En marzo, Maurice Papon había sido nombrado prefecto de policía de París, en medio de un clima de exasperación de los policías que exigían mano dura contra los argelinos. Papon, que había ostentado un cargo similar en Constantina, Argelia, era considerado especialista en el trato duro y sin contemplaciones a los norteafricanos, siendo expresamente nombrado para cumplir con el objetivo de desarticular al FLN en París. Durante la segunda guerra mundial había sido colaborador de los nazis, desempeñándose como secretario general en la prefectura de Gironde, donde instrumentó la deportación de judíos desde Burdeos hacia Alemania.³

La prefectura de Papon institucionalizó la represión y el control de los norteafricanos en París. Para ello abrió el Centro de Identificación de Vincennes, creó una fuerza policial auxiliar integrada por *harkis*,⁴ y realizó permanentes redadas en los barrios de la región oeste, como Nanterre y Aubervilliers, donde vivía la mayor parte de los inmigrantes, (Nordmann, 2005). Desde comienzos de 1961 se producen atentados contra hoteles frecuentados por argelinos atribuidos a la OAS, desaparecen militantes y colaboradores del FLN, quienes luego aparecen muertos, en un clima de creciente hostilidad. Antes de la masacre del 17 de octubre se produjeron dos hechos que la antecedieron: el 2 y 3 de abril en el barrio Goutte d’Or del distrito 18°, poblado por argelinos, tuvo lugar un ataque de los *harkis* en el que 150 argelinos resultaron heridos graves; la noche del 24 al 25 de julio un grupo de 300 paracaidistas atacó la parte argelina de la ciudad industrial de Metz, al norte de Francia, provocando tres muertos.

En mayo de 1961 se abrieron negociaciones entre el gobierno francés y el Gobierno Provisional de la República de Argelia, brazo político del FLN, las cuales fueron interrumpidas en julio debido a desacuerdos en torno al futuro del Sahara, donde se encuentran las principales riquezas argelinas. A fines de agosto, el FLN reanuda su campaña de ataques en suelo francés,

³ Papon fue acusado de haber deportado a 1 600 judíos a Alemania entre julio de 1942 y mayo de 1944, siendo condenado en 1998 a diez años de prisión por complicidad en crímenes contra la humanidad.

⁴ Argelinos que colaboran con el ocupante. En Argelia es sinónimo de traidor. Los cuerpos de *harkis* estaban encuadrados en el ejército o la policía franceses.

que había detenido durante las negociaciones. Entre el 29 de agosto y el 3 de octubre se produjeron 33 ataques en los que mueren 13 policías (Nordmann, 2005). Papon alimenta el odio policial contra los argelinos. Durante el funeral de un policía, el 2 de octubre, dijo: “Por cada golpe que recibamos, devolveremos diez” (Einaudi, 1991:79).

Las redadas son masivas, registrándose más de 600 detenidos algunas noches. El 5 de octubre se establece un nuevo toque de queda para los argelinos. El de 1958 había sido desbordado, obligando a cerrar lugares de venta de bebidas, y se había hecho la expresa recomendación de que debían circular solos, ya que “los pequeños grupos corren el riesgo de parecer sospechosos a las patrullas de policía” (Thénault, 2008: 172). El FLN decide convocar una manifestación pacífica a la vez que pone fin a los atentados en Francia. La organización local del FLN resuelve que la manifestación debe realizarse durante el día, sin armas y sin caer en provocaciones. La tarde del 17 de octubre, entre 20 y 30 mil argelinos ocupan las calles del centro de París. Cuatro columnas marchan hacia el centro: serenos, dignos, vestidos con sus mejores ropas (“endomingados”, propuso el FLN), desafiando el toque de queda. La represión fue brutal. Se produjeron abundantes disparos contra la multitud que resistió con asombrosa serenidad. Más de 11 mil manifestantes fueron detenidos, siendo trasladados a diversas dependencias policiales y al Palacio de los Deportes. Algunas fuentes aseguran que varias decenas de ellos fueron asesinados durante la noche en el cuartel de policía y que en los días siguientes aparecieron cadáveres en las orillas del Sena (Einaudi, 1991: 82).

Hasta ahí los hechos, sumariamente recortados. El Estado aplicó censura a las publicaciones que relataron la masacre. El libro de Paulette Pejú, *Ratonnades a Paris*, publicado a fines de ese mismo año por la editorial Maspero, fue secuestrado por la policía. La misma suerte corrió la película de Jacques Panijel, *Octobre a Paris*, cuando fue proyectada el año siguiente.

El 18 de marzo de 1962 fue reconocida la independencia, seis meses después de la masacre de París. Sin embargo, los hechos quedaron en el olvido, reapareciendo recién casi 30 años después, gracias al trabajo militante del movimiento antiracista de la década de 1980. La historiadora Sylvie Thénault señala que en torno a la masacre del 17 de octubre de 1961 se generó un secreto con base en tres lógicas: el camuflaje, el olvido y la ocultación (Thénault, 2000: 72). El “camuflaje” provino de la actitud del aparato estatal y consistió en negar, prohibir la difusión y deformar los hechos, a pesar de que en los días sucesivos algunos medios habían informado con cierto detalle, aunque no le dieron la importancia que merecía. El “olvido”, por el contrario, “se explica por la actitud de los

franceses en el momento de los hechos”, ya que “sólo las minorías militantes reaccionaron y protestaron”, incluyendo una declaración de los grandes sindicatos, un acto en la Sorbona y una manifestación convocada por el Partido Socialista a la que acudieron dos mil o tres mil personas en noviembre (*ibid.*: 73). No existió una reacción masiva ni una corriente de opinión a favor de los argelinos.

La “ocultación” de los hechos sucedió de un modo más complejo. Thénault sostiene que el 17 de octubre fue borrado por la “represión de Charonne” y que esa responsabilidad “conciene a las minorías militantes” (*idem.*). Desde noviembre de 1961, además de manifestaciones que reclamaban el fin de la guerra, se habían estado produciendo atentados de la OAS, uno de ellos contra un local del Partido Comunista que dejó un saldo de varios heridos. El 8 de febrero de 1962, tres meses después de la masacre del 17 de octubre, cuando estaban a punto de firmarse los Acuerdos de Evian que consagraban la independencia, el Partido Comunista y varias centrales sindicales convocaron una manifestación contra los atentados realizados por la OAS y por el fin de la guerra de Argelia. Acudieron unas 10 mil personas que se concentraron en cinco puntos. Cuando la multitud se dispersaba, una carga policial provocó la muerte de nueve personas, todos trabajadores y militantes franceses. El día 13, alrededor de medio millón de personas rindió homenaje a las víctimas en el cementerio de Père Lachaise. En el acto, sólo uno de los oradores hizo una referencia a la masacre del 17 de octubre (*idem.*). Durante tres décadas, la masacre de Charonne quedó inscrita en la memoria colectiva como la principal represión vinculada a la guerra en Argelia. En gran medida, porque las víctimas eran franceses de izquierda que contaban con partidos, sindicatos y medios de comunicación que sostuvieron su memoria. Thénault examina las razones de la “ocultación” de la masacre de 1961, en contraste con el vivo recuerdo de la masacre de Charonne:

La represión de Charonne evoca fácilmente una tradición de protesta y confrontación del pueblo parisino con las fuerzas del orden que lo reprime duramente. Esta tradición de la cultura política francesa se remonta a la Comuna. Más aún, la represión de Charonne despertó el orgullo porque dio lugar a una gran manifestación de 500 000 personas.

Al contrario, la memoria del 17 de octubre culpabiliza a los franceses por dos razones: la indiferencia general que siguió a la represión es una actitud que no despierta orgullo; además, la naturaleza de la represión conecta en la memoria colectiva con otros momentos de ‘desgracia nacional’. La analogía entre los arrestos masivos en la noche del 17 de octubre y las redadas de judíos durante la Segunda Guerra Mundial es muy común en los periódicos de la época. Es una represión pesada de asumir. También es revelador que octubre

haya resurgido a través de la Segunda Guerra Mundial, con ocasión del análisis de las responsabilidades, de la culpabilidad de los franceses durante ese periodo (Thénault, 2000: 74).

En la década de 1980, desde los barrios pobres (*bidonvilles*) de la periferia oeste de París (Nanterre, Gennevilliers, Argentuil), resurge la memoria de la masacre de octubre, no sólo entre los argelinos sino también entre todos los norteafricanos. Eran los hijos, los vecinos y los amigos de quienes sufrieron aquella represión, que treinta años después enfrentaban el crecimiento del ultraderechista Frente Nacional y ponían en pie organizaciones antirracistas. Con la llegada al gobierno del socialista François Mitterrand en 1981 la situación política era bien diferente.

Mientras tanto, Papon continuó su carrera política. Entre 1971 y 1983 fue alcalde de la pequeña ciudad de Saint-Amand-Montrond; entre 1968 y 1981, diputado; entre 1978 y 1981, ministro del Presupuesto en el gobierno de Raymond Barre. Recién en 1983 se lo acusa de cometer crímenes contra la humanidad y, aunque finalmente fue condenado como colaborador nazi, nunca se lo acusó por la masacre del 17 de octubre. Nunca hubo condenas por asesinar argelinos.

Con los años, decenas de libros, letras de canciones, reportajes de prensa, estudios académicos y muchos pronunciamientos de movimientos y personalidades, recuerdan aquella masacre. El 17 de octubre de 2001, el alcalde socialista de París, Bertrand Delanoë, colocó una placa en el puente Saint Michel, a orillas del Sena, “a la memoria de los muchos argelinos que murieron durante la sangrienta represión de la manifestación pacífica del 17 de octubre de 1961” (*Le Monde*, 17 de octubre de 2001).

Sin embargo, esta historia no termina ahí. El 8 de noviembre de 2005, con base en la misma ley aprobada en 1955 para enfrentar el levantamiento del pueblo argelino por su independencia, nuevamente fue decretado el toque de queda. Esta vez se trataba de hacer frente a revueltas que se producían en los barrios populares de las grandes ciudades, que iniciaron en Clichy sous Bois, París. En éstas ardieron unos 10 mil coches en 20 días, hubo 2 800 detenidos y 400 presos. Muchos analistas descartan la consideración de que esta oleada represiva pudiera tener algún tinte colonial, opinión en la que coinciden tanto periodistas como académicos cercanos a la izquierda (Thénault, 2007; Bonelli, 2005). No obstante, la revuelta comenzó en barrios de inmigrantes, cuando dos adolescentes hijos de africanos —Ziad Benna y Bouna Traoré— murieron electrocutados mientras huían de la policía.

En medio de este clima reflexionaba y trabajaba Frantz Fanon: en la “zona del no-ser”, donde la humanidad de los seres es violentada día tras día, hora tras hora. En la colonia, casi toda la población argelina era confinada en una suerte de campo de concentración. En la metrópoli de las luces, el color de piel es motivo suficiente para que se apliquen medidas represivas que confinan a los individuos en un campo real/simbólico del que los policías tienen las llaves. La actualidad del pensamiento de Fanon radica en su empeño por pensar y practicar la resistencia y la revolución desde el lugar físico y espiritual de los oprimidos; allí donde buena parte de la humanidad vive en situaciones de indecible opresión, agravada por la recolonización que supone el modelo neoliberal. Indios, negros y mestizos, la inmensa mayoría de la población latinoamericana, sufren el cerco y el aislamiento (policial y subjetivo) en sus comunidades, favelas, quilombos, barrios periféricos y precarios. La lucha de todos los días por convertir esos espacios en lugar de resistencia y transformación social, es respondida por las clases dominantes con los más variados y sutiles cercos: desde el muro que separa a palestinos de israelíes, hasta los más diversos modos de aislamiento, en los que las razias son complementadas con políticas sociales domesticadoras.

Al finalizar la segunda guerra mundial, Fanon emigra de Martinica a Francia y estudia psiquiatría y medicina en la Universidad de Lyon, donde sufre la discriminación y el racismo. En 1952 publica *Piel negra, máscaras blancas*, en el que analiza cómo el racismo afecta la personalidad de los colonizados. Un año después se convierte en director médico de una división del hospital psiquiátrico de Blida-Joinville en Argelia y en 1955 se une al FLN. Al hospital en que trabajaba llegaban torturadores y torturados a recibir asistencia. En 1956 difundió su Carta de Renuncia al cargo, siendo expulsado de Argelia. Fue embajador del gobierno provisional del FLN; recorrió varios países africanos difundiendo la causa argelina y realizó una travesía en el desierto para abrir un tercer frente en la lucha por la independencia. Enfermo de leucemia, murió el 6 de diciembre de 1961, a los 35 años.

Fanon es ejemplo de compromiso militante y de pensamiento anti-colonial. Nunca se sujetó a las categorías heredadas y fue capaz de ir más allá, cuestionando la teoría crítica hegemónica, o sea, el marxismo soviético de las décadas de 1950 y 1960. Por eso advirtió que no debemos imitar a Europa. Sus ideas y su análisis son una puerta de ingreso a un tema que considero central: la organización y la militancia para cambiar el mundo desde la “zona del no-ser”, donde hoy viven los millones de latinoamericanos que necesitan construir un mundo nuevo. En tanto la teoría crítica fue labrada en la “zona del ser” no puede ser trasplantada

mecánicamente a la “zona del no-ser”, porque sería repetir el hecho colonial en nombre de la revolución. Hace falta otra cosa, recorrer otros caminos. Fanon comenzó a transitarlos. Décadas después, los zapatistas son los que más lejos han llegado en el camino de la creación de un mundo nuevo por los oprimidos.

Desde su profundo conocimiento del mundo colonial, Fanon no se engaña ni idealiza la actitud del colonizado: “El mundo del colono es un mundo hostil, que rechaza, pero al mismo tiempo es un mundo que suscita envidia”, ya que el colonizado “siempre sueña con instalarse en el lugar del colono” (Fanon, 1999: 41). El reconocimiento de esta actitud lo lleva a un lugar diferente al que ocupaban quienes pensaban que es suficiente con realizar cambios estructurales para modificar la situación del dominado. Los medios de producción y de cambio deben ser expropiados a los expropiadores, en esto no hay la menor duda. Pero se interna en otra dinámica. Razona sobre el complejo de inferioridad del colonizado, sobre su deshumanización por la violencia del opresor. No sólo violencia, confinación masiva, pues toda colonia se convierte en “un inmenso campo de concentración, donde la única ley es la del cuchillo”, donde vivir no consiste en encarnar valores sino, apenas, en “no morir” (*ibid.*: 242).

El colonizado interioriza, “epidermiza” la inferioridad, como señala en su primer libro. Fanon comprende que el negro colonizado busca el reconocimiento del blanco porque cree que es la llave capaz de cerrar las puertas de la opresión; busca blanquear su piel, anhela la mujer blanca o algo más blanca, se identifica con el explotador, al punto que se convierte en esclavo de su inferioridad (Fanon, 2009). Así, se pregunta sobre los caminos a seguir para que el colonizado supere la inferiorización. Su respuesta es la violencia. “La violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos” (Fanon, 1999: 73).

Se lo ha criticado por exacerbar el papel liberador de la violencia, porque inevitablemente conduciría a “excesos”. Sin embargo, fue capaz de reconocer que los guerrilleros del FLN también cometieron actos atroces.

En los momentos en los que el pueblo sufría el asalto masivo del colonialismo, el FLN no vaciló en prohibir algunas formas de acción, y recordó constantemente a las unidades las leyes internacionales de la guerra, porque en una guerra de liberación, el pueblo colonizado debe triunfar, pero la victoria debe obtenerse sin ‘barbarie’ [...] El pueblo subdesarrollado que tortura, afirma su propia naturaleza, se comporta como pueblo subdesarrollado (Fanon, 1966: 10, énfasis mío).

Como sostiene Wallerstein, podemos acordar que “sin violencia no podemos lograr nada. Pero la violencia, por muy terapéutica y eficaz que sea, no resuelve nada” (Wallerstein, 2009: 37). Sigue siendo necesaria una estrategia que aborde el “complejo de inferioridad” sufrido por el colonizado. ¿De qué sirve la revolución si el pueblo triunfante se limita a reproducir el orden colonial, una sociedad de dominantes y dominados?

Abordar la cuestión de la subjetividad es un asunto estratégico-político de primer orden, sin el cual el dominado volverá a repetir la vieja historia: ocupando el lugar material y simbólico del colonizador, reproduciendo así el sistema que combate. Fanon no acierta al atribuirle a la violencia un papel liberador de la inferioridad —en particular cuando asegura que “la violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente” (Fanon, 1999: 73)—; pero acierta en lo fundamental: la necesidad de abordar este problema como una prioridad política, rompiendo así con la centralidad de la economía y con el papel excluyente concedido a la conquista del poder y a la recuperación de los medios de producción y de cambio por la teoría de la revolución. Hay que hacer algo más que elogiar o repetir la “locura homicida”, aunque sea evidente que “el colonialismo no cede sino con el cuchillo al cuello” (*ibid.*: 47).

Creo que es el tema más actual en la política de los oprimidos. O sea, en la política revolucionaria. A partir de esta constatación quiero destacar siete aspectos que considero centrales: autonomía y dignidad, poder, re-producción y familia, comunidad o vanguardia, identidad, producción colectiva de conocimientos y creación de un mundo nuevo. Intentaré observar cómo se formulan y son practicadas en las dos zonas, de forma breve y no exhaustiva, a modo de introducción y provocación e inspirado por la experiencia zapatista, por la vida cotidiana de las bases de apoyo en sus ejidos y comunidades. Aunque algunas las abordo de forma somera, están presentes de forma tangencial en los textos que integran este volumen. Para evitar confusiones, enfatizo en que no pretendo agotar los temas, sino apenas abrir un debate que creo necesario.

Autonomía y dignidad

El debate sobre la autonomía para los revolucionarios de la “zona del ser” presupone la existencia de una sociedad homogénea, en la que todos sus integrantes están en condiciones de alcanzar la autonomía individual y social. Las experiencias que el pensamiento autonomista toma como referencia están ligadas a la autogestión fabril de los obreros europeos en varios periodos, en particular los correspondientes a la primera y la

segunda posguerras.⁵ Es en ese marco que se producen los debates sobre autonomía-autogestión.

Modonesi identifica dos vertientes de la autonomía en la tradición marxista: como “independencia de clase”, en una sociedad dominada por la burguesía, y como “emancipación”, es decir, “como modelo, prefiguración o proceso de formación de la sociedad emancipada” (Modonesi, 2010: 104).

En la corriente consejista, el concepto de autonomía aparece ligado a la gestión (autogestión) de las fábricas por los propios trabajadores. Para Antón Pannekoek, la experiencia de los consejos obreros forma parte del “progreso de la humanidad” en el sentido del socialismo, como un tipo de acción colectiva que rompe con el control del partido y de los sindicatos y que permite el despliegue de las iniciativas de la base obrera. Opone la democracia burguesa a la democracia proletaria, que “depende justo de las condiciones económicas opuestas”, o sea, de la producción colectiva (Pannekoek, 1977).

Para los miembros del colectivo Socialismo o Barbarie, en especial para Castoriadis, la autonomía —como práctica y como objetivo— consiste en la dirección consciente de los hombres de su propia vida, en la capacidad de las masas de dirigirse a ellas mismas. En sus trabajos, Castoriadis reflexiona sobre una doble experiencia histórica: las luchas presentes de los trabajadores en el lugar de trabajo y las tradiciones históricas que recoge el movimiento obrero al autoinstituirse. En el primer aspecto, destaca la lucha de clases en las fábricas, tanto las luchas explícitas (huelgas, paros) como las luchas implícitas (trabajo a desgano, ausentismo), considerándolas como luchas por la autonomía en la medida que ponen en cuestión el dominio del capital, los tiempos y la organización del trabajo, y el control de los capataces (Castoriadis, 1974).

En cuanto a la historia larga, entiende que el movimiento obrero se “autocreó” en el siglo XIX, al autoeducarse para salir del analfabetismo, para adquirir, elaborar y propagar ideas políticas que le permitieron modificar las circunstancias heredadas. “Pero esto fue posible gracias a la herencia, a la tradición del movimiento democrático presente en la historia de estos países, a la orientación ofrecida por el proyecto social-histórico de autonomía nacido en el seno del mundo europeo” (Castoriadis, 1999: 138).

Para los indígenas, los campesinos, los sectores populares y afros de América Latina, las tradiciones a las que se refiere Castoriadis no

⁵ Sóviets en Rusia en 1905 y 1917, consejos de fábrica en Alemania (1918) e Italia (1919); control obrero en la revolución española, en particular en Barcelona, y en Francia luego de 1968, entre las más conocidas.

existen; no hay nada que pueda asemejarse a una tradición de lucha por las libertades como la que existió en las ciudades europeas a partir del siglo XIII, a la que alude en toda su obra como el periodo en que nacieron las primeras experiencias de autonomía. En América Latina estamos ante otra genealogía: las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari, las revoluciones de Zapata y Pancho Villa, la revolución de Haití, los quilombos y el cimarronaje, son las precursoras de quienes hoy luchan por la libertad. Todas esas luchas fueron aplastadas a sangre y fuego, o brutalmente aisladas, como sucedió con Haití después de 1804. Los cuerpos descuartizados de Katari y Amaru, la esclavitud de los millones que fueron arrancados de África y de quienes fueron forzados a servir en las minas, hablan de la “locura homicida” del colonizador. Para luchar por la libertad, los esclavos debían escapar de las plantaciones hasta lugares remotos, como sucedió con el quilombo de Palmares, donde durante un siglo miles de personas vivieron por fuera del control colonial portugués. La masacre de Peterloo,⁶ ocurrida el 16 de agosto de 1819 en Manchester fue, incluso en ese periodo, una represión excepcional en la “zona del ser”, mientras en la “zona del no-ser” ese tipo de represión es la regla, como acertadamente señala Ramón Grosfoguel (Grosfoguel, 2013).

Los que viven en la “zona del no-ser”, no pueden ser autónomos en la sociedad opresora. Para ellos la violencia no es el último recurso de la dominación (como en el norte), sino la vida cotidiana. Para ser autónomos deben separarse, apartarse. Mientras la autonomía en la “zona del ser” puede realizarse en espacios comunes a los diversos sectores sociales, como las fábricas, los colonizados deben protegerse en espacios alejados del control de los poderosos y trazar una frontera infranqueable para los opresores, como señala Scott:

Ninguna de las prácticas ni de los discursos de la resistencia puede existir sin una coordinación y comunicación tácita o explícita dentro del grupo subordinado. Para que eso suceda, el grupo subordinado debe crearse espacios sociales que el control y la vigilancia de sus superiores no pueden penetrar [...] Sólo especificando cómo se elaboran y se defienden esos espacios será posible pasar del sujeto rebelde individual —una construcción abstracta— a la socialización de las prácticas y discursos de resistencia (Scott, 2000: 147).

Éste es el punto decisivo. Los colonizados, en el lenguaje de Fanon, los de abajo, en la expresión zapatista, deben crear espacios seguros a los que los

⁶ Sucedió en Manchester cuando la caballería cargó contra una manifestación de 60 a 80 mil personas que reclamaban la reforma de representación parlamentaria. Hubo 15 muertos (cuyos nombres fueron identificados) y más de 400 heridos. Los periódicos de la época reflejaron el horror de la masacre y años después todas las demandas fueron aprobadas.

poderosos no puedan acceder, porque viven en una sociedad que no los reconoce como seres humanos. Se les niega su dignidad, no pueden organizarse sin ser violentados por el Estado o por los patronos. Fanon comprendió este punto como pocos y nos recuerda que “bajo la ocupación alemana los franceses no dejaron de ser hombres” (Fanon, 1999: 196).

En la comunidad 8 de Marzo, en extensos diálogos pude comprender las razones por las que antes del levantamiento los zapatistas realizaban sus reuniones en cuevas a las que llegaban luego de largas caminatas nocturnas, así como la cuidadosa ocultación de su organización durante una década. El secreto es la condición necesaria para que el levantamiento pueda producirse, del mismo modo que los confinados en el campo de concentración no pueden mostrar sus intenciones a los carceleros.

Un último aspecto se relaciona con el concepto de prefiguración. En la experiencia europea, “la autonomía empieza a existir en las experiencias concretas que la prefiguran” (Modonesi, 2010: 145). Sin embargo, la prefiguración no es posible en cualquier parte del mundo ni para cualquier sujeto colectivo. Ni el quilombo de Palmares ni los caracoles zapatistas prefiguran la sociedad del futuro. Son, de hecho, la sociedad otra realmente posible. La idea de prefigurar implica un proceso de aproximación gradual a la sociedad deseada. Los dominados sólo pueden salir de la situación que padecen dando un golpe capaz de cambiar radicalmente su situación: puede ser la fuga del cimarrón o el levantamiento del 1 de enero de 1994. En los espacios que liberan, en los territorios donde se asientan, desarrollan la vida que quieren llevar.

Las autonomías de los pueblos indígenas, campesinos y mestizos, deben tender a ser autonomías integrales. Las Juntas de Buen Gobierno zapatistas, los cabildos nasa del Cauca, las expresiones autónomas mapuche, tienen que abordar todos los aspectos de la vida, desde la producción de alimentos hasta la justicia y el poder. Es por eso que no son parte de la sociedad capitalista hegemónica sino otra cosa, porque más allá del grado de desarrollo que tengan, apuntan en otra dirección.

Poder propio / poder no estatal

Los dominados no pueden apelar a la justicia del Estado. No pueden acudir al hospital o a la escuela sin ver violentada su dignidad. “El colonizado, cuando se lo tortura, cuando matan a su mujer o la violan, no va a quejarse a nadie” (Fanon, 1999: 72). Los millones de indígenas, de afros, de habitantes de las favelas, los pobres de la ciudad y del campo, no tienen a quién recurrir. Es bien conocida la máxima acuñada durante las mani-

festaciones de junio de 2013 en Brasil, luego de la masacre de once personas en el Complejo da Maré (Rio de Janeiro), que dice que mientras en la céntrica Avenida Paulista los policías reprimen con balas de goma, en las favelas lo hacen con balas de plomo.

Los dominados necesitan crear instituciones propias, diseñadas por ellos mismos, diferentes al Estado actual heredado del colonialismo. Aníbal Quijano distingue los procesos seguidos en Europa y en América Latina para la construcción del Estado-nación: en el primero, la precondition de los Estados fue la democratización de las relaciones sociales y políticas entre las poblaciones que lo integrarían; en el segundo, el Estado se levanta excluyendo a las mayorías indígenas, negras y mestizas (Quijano, 2000b).

El resultado es que los Estados-nación construidos con base en el modelo europeo son instrumentos de dominación de una raza por otra, cuestión que se superpone y modela las relaciones capitalistas de producción. La propiedad de los medios de producción es consecuencia de sociedades desiguales, antes que la causa de la desigualdad, por eso no se resuelve sólo con medidas como la expropiación:

La colonialidad del poder establecida sobre la idea de raza debe ser admitida como un factor básico en la cuestión nacional y del Estado-nación. El problema es, sin embargo, que en América Latina la perspectiva eurocéntrica fue adoptada por los grupos dominantes como propia y los llevó a imponer el modelo europeo de formación del Estado-nación para estructuras de poder organizadas alrededor de relaciones coloniales (Quijano, 2000b: 238).

Los procesos de cambio no pueden ordenarse alrededor de los Estados actuales (ni siquiera de los llamados Estados plurinacionales que pertenecen a su misma hechura); el poder se debe redistribuir entre las gentes para que puedan controlar las condiciones de su existencia (*ibid.*). Por el contrario, los actuales gobiernos progresistas mantienen, y en ocasiones profundizan, la concentración del poder con la falsa creencia de que lo nuevo puede construirse a partir de la herramienta estatal-colonial.

La argumentación de Quijano saca el debate de cualquier tentación ideológica para colocarlo en el campo de la experiencia histórica y las relaciones de poder en las sociedades colonizadas. Si el camino de los cambios es la democratización de las relaciones sociales, sólo puede hacerse desde la sociedad, o sea, desde los lugares que los indios, negros y mestizos ocupan, desde sus barrios, comunidades y favelas. Ese camino es el que hoy está transitando el zapatismo, aunque no es el único que lo está haciendo.

En las Juntas de Buen Gobierno están los hombres y mujeres designados por las comunidades y los municipios autónomos; en ellas par-

ticipan de igual a igual todos y cada uno de los sectores sociales que forman parte de las bases de apoyo. Son espacios que han sido construidos por éstas y que esas mismas bases controlan. Los tiempos para tomar decisiones son los requeridos por la cultura comunitaria. Los modos de tomar decisiones, de impartir justicia, de enseñar y de cuidar la salud, de producir y reproducir la vida, son los modos que acordaron entre todos y todas. Cuando dicen que los pueblos mandan y el gobierno obedece están verbalizando exactamente el modo de hacer realmente existente. No hay burocracia civil o militar que decida en nombre de los demás. Son poderes democráticos, no estatales, anticoloniales porque destruyen las relaciones de subordinación de raza, género, generación, saber y poder heredadas, construyendo otras nuevas en las que las diferencias coexisten sin imponerse unas a las otras.

Si los movimientos antisistémicos no construyen poderes propios, seguiremos recorriendo la triste estela que conocemos desde el comienzo de los procesos de liberación nacional: fuerzas revolucionarias que toman el Estado y reproducen la dominación, porque el Estado es una relación colonial-capitalista que no puede ser desmontada desde su interior. El proceso de construir poder propio es el camino para descolonizar las relaciones sociales. En este caso, por poder propio no entiendo sólo las Juntas de Buen Gobierno, es decir los espacios de mando colectivo, sino todas las construcciones de las comunidades y los municipios autónomos; desde las escuelas y las clínicas hasta los cultivos colectivos y los medios de comunicación comunitarios. Ese tupido tejido de reproducción de la vida está forjado por poderes, modos de hacer que abarcan todos los espacios de la vida.

Familia y reproducción

En la cultura revolucionaria del norte, la familia es, con el campesinado, símbolo de lo negativo y del atraso, dificultades a superar. Existe una relación estrecha entre la jerarquización de la producción y el papel central otorgado al productor, al obrero, como sujeto central del proceso revolucionario. Se trata de un obrero artificialmente desgajado de la familia, que queda totalmente desplazada de la organización proletaria, sea el sindicato o el partido. La afiliación o pertenencia es de carácter individual. En síntesis, estamos ante una cultura política focalizada en el lugar de trabajo-producción, en el individuo como trabajador-productor, y en las organizaciones que lo incluyen como tal. Es evidente que son organizaciones profundamente patriarcales, estructuradas de modo jerárquico, estadocéntrico.

Los integrantes de los movimientos de la “zona del ser” se cuentan por personas. Los de la “zona del no-ser”, por familias. Basta llegar a un campamento sin tierra, a una comunidad indígena o a una organización territorial de las periferias urbanas, para que se hable sobre la cantidad de familias que participan. Los miembros nunca se cuentan individualmente. ¿Por qué esta diferencia?

Los pobres del mundo viven insertos en lo que Braudel llamaba la vida material o “el océano de la vida cotidiana”, el reino del autoconsumo, “lo habitual, lo rutinario”, la esfera básica de la vida humana que en su opinión es la “gran ausente de la historia” (Braudel, 1985: 22). Esta vida material es el reino del valor de uso, que queda por fuera del mercado:

Aquel que sólo acude al pueblo para vender pequeñas mercancías, unos huevos o una gallina, con el fin de obtener las monedas necesarias para pagar sus impuestos o comprar una reja para el arado, roza tan sólo el límite del mercado. Permanece inmerso en la enorme masa del autoconsumo (*ibid.*: 28).

¿Acaso no es ésta la vida cotidiana de millones de personas en el mundo, aun en las ciudades? Las periferias urbanas, donde vive la inmensa mayoría de los sectores populares del mundo, representan un estilo de vida similar al que describe Braudel para la vida rural de la época. Esa vida cotidiana no se puede comprender desde la lógica de la economía capitalista, desde la centralidad del varón, la organización vertical, la cultura política de demandar al Estado.

Los espacios colectivos, el mercado, el comedor y la cocina populares, la economía informal, son los espacios de reproducción de la vida, donde coexisten las madres con sus hijos e hijas, pero también los varones adultos que juegan un papel diferente al del obrero fabril, ya que acompañan las tareas y los cuidados que supone la reproducción. En América Latina millones de mujeres participan en movimientos que son, en los hechos, movimientos orientados a sostener la reproducción. La primera tarea es el comedor popular, el vaso de leche o la merienda escolar; participan en actividades de apoyo escolar, o relacionadas con la salud y los servicios colectivos del barrio.

La “vida cotidiana” es el lugar de las mujeres y de las familias. Las mujeres van siempre con sus hijos, son mujeres madres, y eso define el papel central de las familias en los movimientos. En sentido estricto, las mujeres son reproductoras, cuidadoras, criadoras, y también sostenedoras de lo colectivo. El paso político fundamental es el pasaje de la reproducción en la casa familiar a la reproducción colectiva en los movimientos. Esto no suele visibilizarse; no se da un estatuto político a la tarea de la reproducción colectiva ni se considera sujetos políticos a las mujeres que la realizan.

¿Cómo incorporamos a ese “gran ausente” a las teorías y las prácticas revolucionarias? En los discursos y escritos de los intelectuales y los partidos de izquierda, el lugar central es ocupado por el obrero (a la par de las instituciones), pero casi nunca aparece la gente común de los barrios pobres, la que vende en los mercados, los vendedores informales, los cargadores, las cocineras y sus ayudantes en las cocinas populares, las artesanas, los motoristas, los voceadores, los mil oficios del mundo popular de la ciudad latinoamericana de hoy. En sintonía con los discursos modernizantes de organismos internacionales como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), las izquierdas consideran a esos sectores populares como un problema para el desarrollo, no como sujetos. Los sujetos son los obreros (varones) de mameluco, a pesar de que las mujeres de los sectores populares hayan dado sobradas muestras de rebeldía (Bolivia 2001 a 2005, Oaxaca 2006, entre otros muchos casos).

Ese protagonismo femenino en los levantamientos populares está conectado con su enorme protagonismo en la vida cotidiana (vida material de Braudel). Las izquierdas tienen dificultades para ver ese protagonismo diario; y más aún para considerar que esa actividad es política. Tan política como la vida laboral del obrero en su puesto de trabajo. La inferiorización y la no visibilización de la reproducción van de la mano con la desconsideración de los mercados como lugares donde se enuncia el discurso de los oprimidos, donde se organiza la alimentación, los intercambios básicos, el cuidado de los hijos, donde transcurre una parte fundamental de la vida de los sectores populares.

La primera tarea de la persona que ingresa al EZLN es convencer a su familia. Esto comprende dos dimensiones: la vinculada a la seguridad, ya que la familia es el círculo íntimo que no va a traicionar, y la dimensión política, que considera a las familias como los núcleos básicos de la organización y de la producción-reproducción de la vida.

El zapatismo considera que es en los lugares donde hacen su vida cotidiana, “donde los de abajo toman las grandes decisiones, donde nace el Ya Basta de cada quien, donde crece la indignación y la rebeldía, aunque luego sea en las grandes movilizaciones o acciones donde se hace visible y se convierte en fuerza colectiva y transformadora” (EZLN, 2005). En un amplio estudio sobre el trabajo por cuenta propia de las mujeres aymaras en El Alto y La Paz, la boliviana Silvia Rivera destaca el papel de la familia y de las relaciones de parentesco y reciprocidad en el éxito o fracaso de sus emprendimientos, concluyendo que entre ellas “la política no se define tanto en las calles como en el ámbito más íntimo de los mercados y las unidades domésticas” (Rivera, 1996: 132).

Fanon dedica un capítulo a la familia argelina y otro a las mujeres en *Sociología de una revolución*. Sostiene que la lucha revolucionaria comienza a modificar la inmovilidad de la sociedad dominada, al punto que la sociedad colonizada percibe que para vencer el colonialismo “debe realizar un enorme esfuerzo sobre ella misma, poner en tensión todas sus articulaciones, renovar su sangre y su alma” (Fanon, 1966: 79). Relata los cambios que se operan en el papel de las mujeres una vez que se incorporan a la lucha: exigen poder elegir a sus parejas y poder divorciarse. Analiza el papel del velo de modo bien diferente a como lo comprenden los intelectuales colonialistas, convertido en mecanismo de resistencia, resignificando su papel anterior.

La reproducción es el eje desde el cual se está cambiando el mundo. Es en ese espacio-tiempo donde la sociedad de los de abajo puede hacer un “esfuerzo sobre ella misma”, para cambiarse, para modificar su vida y su lugar en el mundo. Es la esfera del valor de uso, de las comunidades y las mujeres, de los niños y las niñas, del juego, de la vida con la naturaleza, del intercambio entre iguales, del amor y la amistad; es la esfera en la que se practica la reciprocidad y el hermanamiento, formas de relacionarnos sin las cuales no podemos soñar con algo diferente al capitalismo. ¿Cómo sería construir un mundo nuevo desde estos lugares? ¿Cómo serían los poderes que nacen desde ellos?

Vanguardia o comunidad

Fanon denuncia el elitismo de las izquierdas, incluyendo la noción de partido que considera “importada de la metrópoli” (Fanon, 1999: 86). Es un excelente punto de partida anticolonial. Pero su crítica no se dirige sólo al tipo de organización, sino al modo como se relaciona con la sociedad y, muy en particular, con los sectores populares. En suma, somete a revisión una cultura política nacida en Europa luego de la Comuna de París (1869), en la que por primera vez el partido comenzó a ocupar un lugar central:

El gran error, el vicio congénito de la mayoría de los partidos políticos en las regiones subdesarrolladas ha sido dirigirse, según el esquema clásico, principalmente a las élites más conscientes: el proletariado de las ciudades, los artesanos y los funcionarios, es decir, a una ínfima parte de la población que no representa mucho más del uno por ciento (*idem.*).

Crítica la desconfianza hacia los campesinos y las masas rurales, a quienes los partidos quieren imponer una organización centralizada, desconociendo las formas propias de hacer, en lo que entiende como una actitud

colonialista. A diferencia de estos partidos y de los sindicatos, cree en la capacidad revolucionaria de los que viven en los cinturones de miseria de las ciudades que, junto a los campesinos, conforman el “pueblo desheredado”, aquel capaz de reconstruir la nación.

Su rechazo a la forma partido no es, tampoco en este caso, de carácter ideológico. Se limita a transcribir lo que observa, la experiencia concreta de las izquierdas en las colonias. Aunque no lo formula a la manera zapatista, coincide en el rechazo a la organización centrada en las élites más conscientes y organizadas, porque estima que éstas están en condiciones de negociar, de incrustarse en el aparato estatal. No tienen necesidad de destruirlo, ya que esperan conseguir un lugar a la sombra del sistema.

No hace falta destacar que este modo de hacer forma parte de la tradición leninista, que considera que la clave de la revolución consiste en organizar a los sectores más avanzados del proletariado. En América Latina, los partidos comunistas y las guerrillas foquistas trabajaron en la misma dirección, con la excepción del Movimiento Armado Quintín Lame, en el Cauca colombiano, que era la expresión armada de las comunidades nasa, y la guerrilla “sindical” dirigida por Hugo Blanco en la sierra andina de La Convención y Lares, en la región de Cusco.⁷

El zapatismo, por el contrario, se propone organizar al conjunto del pueblo. Es cierto que comenzó como un pequeño grupo de vanguardia, pero rápidamente fue convencido por las comunidades de que ése no era el camino y tuvo la generosidad de subordinarse a ellas. En realidad invirtió la lógica colonial de las izquierdas:

A la hora que se empieza a construir el puente del lenguaje, y empezamos a modificar nuestra forma de hablar, empezamos a modificar nuestra forma de pensarnos a nosotros mismos y de pensar el lugar que teníamos en un proceso: Servir.

De un movimiento que se planteaba servirse de las masas, de los proletarios, de los obreros, de los campesinos, de los estudiantes para llegar al poder y dirigirlos a la felicidad suprema, nos estábamos convirtiendo, paulatinamente, en un ejército que tenía que servir a las comunidades (Marcos, 2008).

Servir a las comunidades es la lógica del EZLN. Son éstas las que deciden qué hacer, no un grupo de especialistas o de revolucionarios profesionales. En este punto el zapatismo realiza una ruptura completa con las tradiciones revolucionarias latinoamericanas, tributarias del eurocentrismo. En su comunicado de despedida el subcomandante insurgente Marcos menciona la existencia de cinco relevos en el EZLN: generacional, de clase, de raza, de género y de pensamiento. Sobre este último señala: “El relevo de

⁷ Abordé con mayor detalle ambos movimientos en *Los arroyos cuando bajan. Los desafíos del zapatismo* (1995).

pensamiento: del vanguardismo revolucionario al mandar obedeciendo; de la toma del Poder de Arriba a la creación del poder de abajo; de la política profesional a la política cotidiana; de los líderes, a los pueblos” (EZLN, 2014).

El zapatismo está mostrando que existen otras tradiciones revolucionarias diferentes a las europeas. De esa tradición abreva el “mandar obedeciendo”. Una tradición que se remonta, por lo menos, a las luchas indígenas contra el colonialismo español y que tuvo en las revueltas andinas una de sus mayores expresiones. En contra de las interpretaciones clásicas de las revoluciones de Túpac Amaru y Túpac Katari, el historiador Sinclair Thomson señala que el movimiento anticolonial de 1870-1871 no fue inspirado ni por los filósofos de la revolución francesa, ni por los criollos norteamericanos. Su inspiración estaba “fuera del paradigma convencional”, lo que llevó a su subestimación, ya que la revuelta fue juzgada según las normas que avalan un proyecto político siempre que sea moderno, legítimo y viable:

Túpac Amaru y sus seguidores no rechazaron la soberanía monárquica en nombre de ideales republicanos. Las instituciones y líderes étnicos que controlaban el poder sustentaron sus demandas en derechos ancestrales, hereditarios, territoriales y comunales, más que en las nociones abstractas y ostensiblemente intemporales de derechos humanos y ciudadanía individual. La democracia estaba presente no como una filosofía política novedosa, ni como un sistema en el cual un estrato disociado de intermediarios especiales administraba la cosa pública, sino como formas vividas de práctica comunitaria, descentralizada y participativa (Thomson, 2006: 7-8).

Esta otra tradición rebelde ha sido sistemáticamente negada, tanto por los criollos liberales como por los revolucionarios de los años setenta. Recién con el zapatismo y con el ciclo de luchas boliviano que tuvo lugar entre 2000 y 2005 comienza a cobrar visibilidad. Una camada de activistas e intelectuales aymaras está haciendo un serio esfuerzo por sistematizar el legado katarista.⁸ En Venezuela, los integrantes de Cecosesola están construyendo comunidad sin dirección, recreando tradiciones indígenas y populares. El zapatismo transita este camino de descolonización del pensamiento crítico, revitalizando tradiciones de carácter comunitario. Existe una genealogía rebelde y emancipatoria, no ilustrada ni racionalista, que apenas estamos comenzando a explorar.

⁸ Entre ellos habría que destacar las publicaciones periódicas *Pukara* y *Willka*, dirigidas por Pedro Portugal y Pablo Mamani respectivamente. Entre las producciones recientes destaca el libro *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, que recoge las exposiciones de 19 intelectuales, dirigentes y pensadores aymaras en un ciclo de conferencias organizado por *Pukara* en marzo de 2010.

Identidad

Cuando alguien es invisible por ser negro, indio, mujer, mestizo o pobre, cuando alguien es sistemáticamente ninguneado por su raza, género u otra condición, lo primero que hace es intentar existir, levantar la mano, ponerse de pie y decir ¡aquí estoy! Existo. Ésa es la lógica de la identidad. En la lógica de los dominados, lo primero es hacerse visibles, nombrarse, reconocerse. Es un paso ineludible en el proceso de convertirse en sujetos.

En la “zona del ser” las cosas son de otro modo. Allí la identidad es un problema. Cárcel y opresión, a la vez. Identificarse como español supone desplazar a un segundo plano a vascos, catalanes, gallegos, andaluces. Identificarse como obrero con base en la centralidad de la relación trabajo-capital es tanto como invisibilizar a las mujeres, a los jóvenes, a los trabajadores informales, a los inmigrantes, a los jornaleros. Incluso, la identificación como feminista deja de lado a las mujeres de los sectores populares que no se sienten cómodas con esa etiqueta ni pueden hablar como ellas. Y así.

Ramón Grosfoguel señala que “en la zona del ser el antiesencialismo radical y la desestabilización de identidades es un método decolonial en la medida que las identidades se han exagerado como superiores” (Grosfoguel, 2013). Pero allí donde las identidades son negadas, inferiorizadas o devaluadas por la colonialidad del poder, el “antiesencialismo” impide a los pueblos reconstruir sus identidades, sus saberes, sus formas de vida y sus conocimientos. Se convierte en parte del hecho colonial.

En paralelo, es necesario debatir la idea de totalidad, en particular la pretensión de que el capitalismo es un sistema homogéneo en el cual las partes son iguales al todo, como señala Aníbal Quijano. La crítica a la identidad que hace John Holloway, por ejemplo, adolece de este problema: “El fetichismo es el problema teórico central que enfrenta cualquier teoría de la revolución” (Holloway, 2002: 88). Y luego: “La identidad es, quizás, la expresión más concentrada (y la más desafiante) del fetichismo o reificación” (*ibid.*: 93).

Vale la pena detenernos en este punto, ya que Holloway es un amigo de los movimientos del sur. Sin embargo, algunas de las categorías con las que trabaja son eurocéntricas, fueron elaboradas en cierto periodo del conflicto de clases en cierto lugar del mundo. El concepto de fetichismo, elaborado por Marx para el ámbito de la producción de valores de cambio, en una sociedad que se pretendía modelada sólo por la relación trabajo-capital, no es aplicable a lugares donde ésa es, apenas, una de las diversas relaciones existentes. Las mujeres en sus casas y en los comedores populares crean valores de uso y no están separadas de su producto, entre

otras cosas porque participan en todo el proceso, controlándolo desde el comienzo hasta el fin. En el área de la reproducción, o de los cuidados, los conceptos como fetichismo, trabajo abstracto y otros, no deben ser aplicados mecánicamente.

Lo mismo puede decirse de los millones de indios y de campesinos que trabajan sus parcelas para el autoconsumo familiar, llevando al mercado sólo una parte de sus productos, que muchas veces no es adquirida por compradores anónimos, sino por miembros de la misma u otras comunidades. Fetichismo y alienación no son conceptos adecuados para comprender lo que hacen los millones que controlan la organización y el producto de su trabajo, como sucede en la pequeña producción independiente (a menudo llamada “informal”). Para usar la terminología de Holloway, entre ellos no existe una separación del hacer respecto a lo hecho. La forma capitalista de controlar el trabajo para producir valores de cambio es apenas una de las muchas formas de trabajo existentes, que no puede subsumirse en una categoría genérica como “hacer”.

Este análisis señala que la identidad, la definición, implica fragmentación. No obstante, la fragmentación existe, no es posible solventarla negando las heterogeneidades que forman parte del sistema. ¿Hacen mal los zapatistas en identificarse como zapatistas? ¿Y los sin tierra? ¿Y los mapuche, los sin techo, las mujeres, las campesinas, las negras, los nasa...?

Producir conocimientos en comunidad

Los cuatro cuadernos y los dos videos que entregaron los zapatistas a quienes participamos en la escuelita reproducen las voces de cientos de bases de apoyo que explican cómo están construyendo sus autonomías, sus emprendimientos de salud, educación, producción, cooperativas y transporte. Explican también cómo trabajan, cómo administran, cómo toman las decisiones.

Se trata de una forma de producir conocimientos bien diferente a la que sabemos, incluso de aquella que habían practicado los propios zapatistas los primeros años que siguieron al levantamiento del 1 de enero de 1994, cuando el subcomandante Marcos era el portavoz y traductor del movimiento. La producción de conocimientos que reflejan los cuadernos mencionados es anónima, comunitaria, supera el dualismo sujeto-objeto y la división razón-cuerpo. Es la antítesis de los modos capitalistas-eurocéntricos de producir saberes, ya que los saberes que producen no están orientados al mercado, no buscan el reconocimiento académico ni encumbran individuos; son conocimientos creados y controlados por la comunidad.

Las cartillas y los videos de la escuelita fueron producidos en asambleas realizadas en espacios propios como los caracoles, a partir de las intervenciones orales de hombres y mujeres en torno a temas específicos y siempre vinculados a sus vidas cotidianas. Se trata de saberes comunitarios, cuyo “propietario” no es un individuo y que no están avalados por academias. Son anónimos, en el sentido de ser no individuales, y el único aval que tienen son las bases de apoyo. En este sentido, desaparece la relación sujeto-objeto característica del modo occidental de elaborar conocimientos. Lo que permanece es una pluralidad de sujetos interactuando, quienes crean saberes que a menudo rescatan del pasado, o sea, de prácticas comunitarias que fueron quedando en desuso (como las de las hueseras, yerberas y parteras). Son saberes que surgen de las prácticas y sirven para fecundarlas, para hacerlas más ricas e intensas, contribuyendo a desanudar las trabas que las acotan. Esos saberes no son teoría y nos enseñan que para construir un mundo nuevo no es necesaria una teoría revolucionaria, que siempre está separada de la realidad y se coloca por encima de ella.

La segunda cuestión es que son saberes construidos con base en la reflexión sobre las experiencias concretas, vivas, en las que participan las bases zapatistas, en vez de ser elaboraciones abstractas, separadas de la vida real, especulativas e intelectuales. En estos saberes están involucradas ideas, sueños, deseos, fiestas, danzas, trabajos; quiero decir que no se registra una escisión cuerpo-razón, no son conocimientos elaborados racionalmente sino de modo heterogéneo, múltiple, por el cuerpo en su conjunto, no por un órgano determinado.

En la base del modo de construir conocimientos desde la perspectiva eurocéntrica están presentes una serie de separaciones: individuo-comunidad, cuerpo-razón, sujeto-objeto, sociedad-naturaleza. Los zapatistas no elaboran sus conocimientos en espacios asépticos separados, sino en los espacios comunitarios, en las cocinas, en las milpas, en los cafetales, bajo la sombra de los árboles, trabajando y conversando, escuchando a los animales, al viento y al agua.

Estamos viviendo una potente transformación en el modo de producir conocimientos en los movimientos populares, que recuperan formas tradicionales de compartir saberes. La compañera Vilma Almendra, mujer nasa-misak del Cauca, suele relatar que por las mañanas, apenas se levantan, mientras desayunan o hacen las tareas, las numerosas mujeres y hombres de su familia comparten los sueños, debaten su significado, preguntan por los sueños de las otras, sienten lo que está pasando, lo que pasó y lo que vendrá, tejiendo una trama afectivo-analítica que las ayuda a comprender situaciones y a situarse en el mundo de modo más autónomo.

Son modos de producción de conocimientos no hegemónicos, femeninos, no racionalistas, que se tejen alrededor del fogón, de las siembras, en las mingas o en cualquier espacio colectivo (Almendra, 2012).

Una reciente asamblea realizada en el resguardo de Munchique, en el Cauca, refleja este modo heterogéneo, recíproco y comunitario de construir conocimientos. El informe del Tejido de Comunicación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), señala que 300 personas se congregaron durante tres días para “compartir, escuchar, dialogar, analizar y proyectar su plan de vida como pueblo nasa”, alrededor de la tulpa y rodeadas de puestos de comidas tradicionales, artesanías, tejidos, bebidas de maíz y de caña, y plantas medicinales (ACIN, 2014).

Los movimientos antisistémicos comenzaron a formar a sus militantes con base en la educación popular, lo que representó un paso importante para la desarticulación de la relación sujeto-objeto en la construcción de conocimiento, en el descentramiento del aula como eje del proceso educativo. Desde la década de 1970 se han registrado muchas experiencias de autoeducación colectiva, de construcción comunitaria de conocimientos a partir de prácticas que van desde compartir los saberes y la espiritualidad, hasta la música y la danza.

Cambiar el mundo o crear un mundo nuevo

Las bases de apoyo zapatistas están creando un mundo nuevo. Si hubieran optado por cambiar este mundo, habrían ingresado en la política estatal, aunque no participaran en las elecciones. Cambiar este mundo no es posible: el resultado de los cambios por los que luchamos, es el mundo en el que estamos, aquí y ahora. Los pueblos viven (vivieron en el caso de los zapatistas) en espacios que se asemejan al campo de concentración, en el sentido que le da Agamben: espacios donde el estado de excepción es la regla, en que la vida humana se reduce a vida biológica a secas (*nuda vida*), situación en la que cualquiera puede matar (al indio-negro-mestizo) sin cometer homicidio (Agamben, 1998).

Los Estados modernos, en particular aquellos en los que los no europeos son una parte importante de la población, instauran a través de un estado de excepción permanente (no declarado, ejecutado a menudo por grupos parapoliciales-paramilitares) una guerra civil legal destinada a eliminar a aquellos que el sistema considera como población sobrante o descartable. Quien entienda este aserto como excesivo puede echar una mirada a lo que viene sucediendo en México desde que el presidente Felipe Calderón declaró la guerra al narcotráfico (2006), en las favelas brasileñas desde la

dictadura militar en adelante (1964) y en todos los espacios donde, como señalaba Benjamin, la tradición de resistencia y rebelión de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción es la regla.

El campo de concentración no es reformable. Sólo se lo puede destruir, hacerlo saltar en pedazos. Para eso, como señalaba Fanon y como hicieron los zapatistas, no hay otro camino que la violencia. Luego, Agamben nos recuerda que “desde los campos de concentración no hay retorno posible a la política clásica” (Agamben, 1998: 238). Nos dice que participar en la política estatal, con su liturgia de votaciones, mítines y discursos mediáticos, es tanto como sentarse a negociar con los guardianes del campo alguna medida para atemperar las condiciones del encierro. En el campo la democracia electoral es una falacia. Hoy la democracia es el cortafuegos para aislar a los de abajo de los otros abajos. La democracia electoral es el muro de las prisiones, las alambradas de los campos de concentración, el modo de ilusionar a los confinados con que pueden encontrar aliados en la sociedad respetable, “noble” y blanca, ésa que puede votar a las izquierdas y sentirse representada por ellas.

Los zapatistas no se proponen cambiar el mundo. La idea de cambiar el mundo como una totalidad, capitalista, para dar lugar a otra totalidad, socialista, sólo puede entenderse desde una concepción que considera a la sociedad actual como un campo de relaciones y elementos homogéneos y continuos. El trabajo de Aníbal Quijano es particularmente iluminador en relación a este punto. Destaca que en el pensamiento eurocéntrico el todo tiene primacía absoluta sobre las partes y que una sola lógica gobierna ambas. Pero, en realidad, las totalidades histórico-sociales son articulaciones de elementos heterogéneos, discontinuos y conflictivos, de modo que esa totalidad no es un sistema cerrado, una máquina y, por lo tanto, sus movimientos no pueden ser unidireccionales; no puede moverse como un todo porque coexisten lógicas de movimiento múltiples y heterogéneas (Quijano, 2000a). Su análisis nos permite comprender los tiempos y los espacios propios de indios, negros, mujeres, y de todas las personas oprimidas.

Los procesos históricos de cambio no consisten, no pueden consistir, en la transformación de una totalidad históricamente homogénea en otra equivalente, sea gradual y continuamente, o por saltos y rupturas. Si así fuera, el cambio implicaría la salida completa del escenario histórico de una totalidad con todos sus componentes, para que otra deriva de ella ocupe su lugar. Ésa es la idea central, necesaria, explícita en el evolucionismo gradual y unilineal [...] El cambio afecta de modo heterogéneo, discontinuo, a los componentes de un campo histórico de relaciones sociales (*ibid.*: 355).

No se puede cambiar el mundo sin caer en totalitarismo. Es necesario construir uno nuevo, con aquellos y aquellas que estén dispuestos a hacerlo. Éste es el mensaje profundo del zapatismo, el motivo por el que rechaza la unidad y la homogeneidad, proponiendo crear espacios de encuentro para trabajar juntos respetando las diferencias. Es un modo bien distinto del eurocéntrico; no pretende que todos seamos zapatistas, no pretende llevarnos a todos hacia algún sitio, es otra cosa. Sólo podemos cambiar el mundo creando algo diferente.

La única salida para que los colonizados no repitan, una y otra vez, la terrible historia que los coloca en el lugar del colono, es la creación de algo nuevo, del mundo nuevo. Es el camino en el que los dominados pueden dejar de referenciarse en el dominante, de desear su riqueza y su poder, de perseguir su lugar en el mundo. En ese camino pueden superar la inferiorización en la que los instaló el colonialismo. No podrán superar ese lugar peleando por repartirse lo que existe, que es el lugar del dominador, sino creando algo nuevo: clínicas, escuelas, caracoles, músicas y danzas; haciendo ese mundo otro con sus propias manos, poniendo en juego su imaginación y sus sueños; con modos diferentes de hacer, que no son calco y copia de la sociedad dominante, sino creaciones auténticas, adecuadas al nosotros en movimiento. Creaciones que no tienen nada que envidiarle al mundo del colono. En ese movimiento colectivo de caminar, también tendremos las condiciones para descolonizar el pensamiento crítico.

Este libro debió titularse *Descolonizar y despatriarcalizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Dos razones me convencieron de la necesidad de modificarlo. Una porque es demasiado largo y poco atractivo. Dos, porque aunque comparto las ideas y las corrientes feministas radicales, como varón prefiero entrar en puntas de pie, sin hacer ruido, a un terreno que debe ser protagonizado por las compañeras.

El libro está ordenado en cuatro secciones. La primera se refiere a los movimientos sociales a través de dos textos que buscan echar una mirada crítica sobre las teorías hegemónicas sobre el tema. La segunda es una recopilación de experiencias vivenciales en los movimientos de América Latina, escritas entre 2008 y 2014, en las que se aprecian los límites en un periodo hegemonizado por el progresismo y el nacimiento de nuevos movimientos. La tercera intenta acercarse a los nuevos modos de dominación nacidos durante los últimos años al amparo de la exportación de *commodities*. Finalmente, la cuarta hace un extenso análisis del proceso indígena del Cauca colombiano y de la escuelita zapatista, con la esperanza de que ambas experiencias se iluminen entre sí.

BIBLIOGRAFÍA

- Almendra, Vilma, "Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones", en *Revista Educación y Pedagogía*, N° 62, Medellín, Universidad de Antioquia, enero-abril de 2012.
- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) "Cauca: el sol, el viento, la luna, la tulpa, los alimentos propios y la participación comunitaria alrededor del pensamiento propio", Tejido de Comunicación, 2014. Disponible en: <http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/3-newsflash/6999-cauca-el-sol,-el-viento,-la-luna,-la-tulpa,-los-alimentos-propios-y-la-participaci%C3%B3n-comunitaria-alrededor-del-pensamiento-propio> [consulta: 11 de julio de 2014].
- Benjamin, Walter, "Sobre el concepto de historia", en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bogotá, Desde Abajo, 2010.
- Bonelli, Laurent, "Les raisons d'une colère", en *Le Monde Diplomatique*, París, diciembre de 2005.
- Braudel, Fernand, *La dinámica del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1985.
- Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable*, Madrid, Frónesis, 1999.
- Einaudi, Jean-Luc, *La Bataille de Paris: 17 octobre 1961*, París, Le Seuil, 1991.
- EZLN, "Tercera Reunión, Palabra del EZLN", 20 de agosto de 2005. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_08_20_b.htm [consulta: 26 de junio de 2014].
- , "Entre la luz y la sombra", 25 de mayo de 2014. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/> [consulta: 9 de julio de 2014].
- Fanon, Frantz, *Sociología de una revolución*, México, Era, 1966.
- , *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta, 1999.
- , *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.
- Goldar, Ernesto, *La revolución argelina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1972.
- Grosfoguel, Ramón, "El concepto de 'racismo' en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?", en *Tábula Rasa*, N° 16, Bogotá, enero-junio de 2012, pp. 79-102.
- , "¿Cómo luchar decolonialmente?", en *Diagonal*, Madrid, 4 de enero de 2013, entrevista de María Luisa Trejo.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta, 2002.
- Horne, Alistair, *A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962*, New York, The Viking Press, 1977.
- Modonesi, Massimo, *Subalternidad, antagonismo, autonomía*, Buenos Aires, Clacso, 2010.
- Nordmann, Charlotte, "Ce qui s'est passé le 17 octobre 1961", en *L'association 17 octobre 1961: contre l'oubli*, París, 2005. Disponible en: <http://17octobre1961.free.fr/pages/Histoire.htm> [consulta: 16 de junio de 2014].
- Nordmann, Charlotte y Vidal, Jérôme, "L'oubli et la mémoire", en *L'association 17 octobre 1961: contre l'oubli*, París, 2005. Disponible en: <http://17octobre1961.free.fr/pages/Histoire.htm> [consulta: 16 de junio de 2014].

- Pannekoek, Anton, *Los consejos obreros*, Madrid, Zero, 1977.
- Quijano, Anibal, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-Systems Research*, Vol. 11, N° 2, New York, Binghampton University, summer-fall, 2000a, pp. 341-386.
- , "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 2000b, pp. 201-246.
- , "Colonialidad del poder, globalización y democracia", en *Trayectorias*, N° 7 y 8, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, septiembre de 2002, pp. 58-90.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Biricholas*, La Paz, Mama Huaco, 1996.
- Thénault, Sylvie, "Le fantôme du secret d'Etat autour du 17 octobre 1961", en *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, N° 58, París, Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine, 2000, pp. 70-76.
- , "L'État d'urgence (1955-2005). De l'Algérie coloniale á la France contemporaine: dessin d'une loi", en *Le Mouvement Social*, N° 218, París, La Découverte, 2007, pp. 63-78.
- , "Des couvre-feux á Paris en 1958 et 1961: une mesure importée d'Algérie pour miex lutter contre le FLN?", en *Politix*, N° 84/4, París, De Boeck, 2008, pp. 167-185.
- Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política ayмара en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo, 2006.
- Wallerstein, Immanuel, "Leer a Fanon en siglo XXI", en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pp. 29-37.
- Zibechi, Raúl, *Los arroyos cuando bajan. Los desafíos del zapatismo*, Montevideo, Nordan, 1995.

Nuevas formas de hacer: la construcción de otro mundo en América Latina.

Entrevista de Michael Hardt y Alvaro Reyes a Raúl Zibechi¹

Experiencias de organización democrática

Michael Hardt y Alvaro Reyes: En algunos de sus libros describe y analiza los modos horizontales, autónomos y democráticos de organización que caracterizan a la última oleada de movimientos. ¿Cuáles son las principales características organizativas que diferencian a estos movimientos de la mayor parte de los movimientos del periodo anterior? ¿Cuáles considera que son las principales ventajas de estas experiencias de organización? ¿Cuáles han sido los éxitos más importantes de estos modos de acción? ¿Observa deficiencias o peligros en estas formas democráticas de organización?

Raúl Zibechi: La diferencia más importante es que no son organizaciones estadocéntricas, o sea, jerarquizadas, con una estricta división entre dirección y bases, entre quienes dan las órdenes y quienes las ejecutan, entre saber y hacer. Digamos que el viejo movimiento sindical tiene una organización fordista y taylorista, y en ese sentido ha sido simétrico al capital. Al ser jerárquico también es simétrico al Estado, aunque esta afirmación es algo simplista. Las grandes reuniones tienen una disposición especial, centrada en una mesa en la que se sientan los dirigentes que ordenan y

¹ *The South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, Winter 2012, pp. 165-191. Notas de Ramor Ryan.

El Buen Vivir como el “otro mundo posible”^{*x}

En América Latina estamos viviendo un periodo de fuerte crecimiento económico, que dispara los deseos de la mayor parte de la población de “incluirse” como consumidores en una sociedad que los margina. Conservadores y progresistas, gobiernos y pueblos, obreros y campesinos, trabajadores y desocupados, todas y todos, quieren seguir consumiendo o esperan ingresar al círculo hasta ahora relativamente reducido de quienes creen ejercer su ciudadanía en supermercados y *malls*. En un clima social y cultural de este tipo, hablar de Buen Vivir/*Sumak Kawsay* puede parecer algo disparatado.

Más aún cuando el Norte sufre los avatares de la crisis económica global, lo que aviva el contraste con la región. Luego de ocho años de gobierno, Luiz Inácio Lula da Silva se retiró registrando muy elevados índices de aprobación, superiores a 80%, porque el crecimiento económico, aun sin distribución de la renta, permitió a 26 millones de brasileños dejar atrás la pobreza e ingresar a la clase media. En efecto, la franja de ingresos de la llamada “clase C”, aquella que tiene una renta familiar mensual de entre tres y diez salarios mínimos (de 600 a 2600 dólares), pasó de representar 32% de la población en 1992 a 50% en 2010. En 2003, ese sector representaba 37% de la renta nacional. En 2008, había crecido a 46%, desplazando, por primera vez en la historia, a los dos estratos superiores, que ahora detentan

^{*} Publicado en *Entropia*, N° 10, septiembre de 2010, bajo el título “Le «bien-vivre» comme un autre monde possible”, París.

44% de la renta del país. Se trata de 15% de la población que entró a la franja intermedia en sólo cinco años (Neri, 2009: 6-7).

Un país de pobres que poco a poco se acerca a ser un país de capas medias, por lo menos desde la discutible medición de los ingresos. En un periodo de crecimiento económico y de ascenso social parece más difícil aún establecer un debate que necesariamente pasa por poner límites al crecimiento. Algo así experimentó el sociólogo alemán Wolfgang Sachs en su reciente visita a la región. El autor del *Diccionario del desarrollo* (Sachs, 2001) dictó una serie de conferencias en Buenos Aires y Montevideo en las que defendió su propuesta de “posdesarrollo” y de reducir el consumo de recursos fósiles en 90% hasta 2050. Bastó que dijera a la audiencia que “estamos todos en el mismo barco”, para que se escucharan voces de que su discurso pasaba por alto la tremenda desigualdad en la emisión de gases de efecto invernadero entre los países del Norte y del Sur. El modelo extractivista imperante en América Latina —minería y monocultivos—, es una de las principales consecuencias del hecho colonial, a la vez que esos emprendimientos favorecen sobre todo a las multinacionales del primer mundo.

En este continente existe una cosmovisión diferente a la occidental, existiendo, además, lo que no es un dato menor, sujetos colectivos que vienen practicando modos de vida no capitalistas o, para ser más exactos, no inspirados en el modelo del desarrollo y el crecimiento económico cuantitativo y perpetuo. Indagaremos en estas ideas y modos para ver en qué medida pueden ser fuente de inspiración para una civilización urgida de alternativas. Asimismo, veremos algunos obstáculos que impiden desplegar la potencia de esos modos de vivir diferentes.

Buen Vivir/Vivir Bien

Los cambios políticos que se registran en Sudamérica, sobre todo en aquellos países donde la irrupción del mundo indio pone en cuestión la cultura política hegemónica, incluyendo el propio concepto de Estado-nación, se refleja en un profundo debate sobre los caminos que deben seguir estas sociedades. En Cochabamba, Bolivia, entre el 19 y el 22 de abril, coincidiendo con el décimo aniversario de la Guerra del Agua,¹ se realizó la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, convocada pro el gobierno de Evo

¹ Levantamiento popular de la ciudad y áreas rurales de Cochabamba contra la privatización del agua, saldada con un triunfo que abrió un ciclo de protestas que llevó a Evo Morales a la presidencia en enero de 2005.

Morales. En enero, en Quito se llevó a cabo el Encuentro Latinoamericano “Pachamama, Pueblos, Liberación y Sumak Kawsay”, organizado por la Fundación Pueblo Indio en conmemoración del centenario del nacimiento de monseñor Leónidas Proaño, el “obispo de los indios”. Ese mismo mes, la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas realizó en Lima el Foro Público “El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos”. Destaco apenas tres eventos en medio de una multiplicidad de encuentros, congresos y debates al más diverso nivel, aunque caracterizados por una sostenida participación de movimientos de base, en los que se debaten los caminos a seguir.

Como consecuencia de la potente irrupción de los movimientos y pueblos indios, los sistemas políticos de Ecuador y Bolivia han experimentado modificaciones más o menos importantes, uno de cuyos resultados fue la aprobación de nuevas constituciones en 2008. Éstas elevan propuestas novedosas, entre las cuales se destaca el Estado plurinacional, nuevas formas de concebir la naturaleza y una filosofía diferente a la del desarrollo.

Según la nueva Constitución del Ecuador, aprobada el 28 de septiembre de 2008 por 64% de los ecuatorianos en plebiscito popular, la naturaleza es sujeto de derechos como cualquier ciudadano. “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”, dispone el artículo 71, consagrado a los “Derechos de la Naturaleza” (Asamblea Constituyente, 2008). En la lógica hegemónica la naturaleza es un recurso, un medio del cual extraer materias primas para el desarrollo, del cual dependería el bienestar de los seres humanos. La nueva Constitución del Ecuador refleja la importancia adquirida por las culturas indias, una de cuyas características básicas es la relación armoniosa y equilibrada con la naturaleza.

Los derechos de la naturaleza forman parte de un concepto andino introducido con vigor en la Constitución: el *Sumak Kawsay*, Buen Vivir en quichua, o “vida límpida y armónica”. A ese concepto la Constitución del Ecuador le dedica 75 artículos en el apartado “Régimen del Buen Vivir”. Se trata de vivir de manera que se establezca una relación armoniosa entre los seres humanos y, por lo tanto, entre ellos y la naturaleza. No puede haber diferencia entre el modo como las personas se relacionan entre sí y como lo hacen con el espacio donde viven.

La Constitución de Bolivia, aprobada el 25 de enero de 2009 por 62% de los votantes, incluye la *Suma Qamaña*, el Vivir Bien, junto a otros postulados similares de los diversos pueblos originarios. “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas

ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)", según reza el artículo 8° (Ministerio de Desarrollo Rural, 2008).

Se trata de una ruptura radical con la cultura occidental, con las ideas de progreso y desarrollo. Y con la modernidad. Vivimos una crisis civilizatoria, ambiental, social, cultural, que en gran medida radica en un modelo depredador de la naturaleza, cuyo dominio y explotación ha sido la base del bienestar y la riqueza de una parte de la humanidad. Las ideas de crecimiento continuo y de consumo ilimitado —defendidas tanto por liberales como por socialistas— están mostrando su radical incompatibilidad con la conservación de la vida en el planeta.

Pero hay algo más. No sólo el eurocentrismo es parte del problema que vive la humanidad. También lo es el antropocentrismo, el creer que el mundo está allí para ser utilizado por el ser humano en su exclusivo beneficio. El desarrollo y el progreso son incompatibles con la naturaleza, aun cuando se postulen bajo el rótulo de "desarrollo sostenible". La crisis civilizatoria que estamos viviendo nos dice, en paralelo, que los instrumentos analíticos con que contamos para comprender y analizar la realidad ya no son confiables, porque son conocimientos de matriz colonial (como la relación sujeto-objeto en la que están sustentados) que se limitan a consagrar el actual patrón civilizatorio como algo natural e impiden pensar en formas de vivir diferentes.

El economista ecuatoriano Pablo Dávalos sostiene que el discurso del desarrollo y del crecimiento económico han provocado cinco cesuras, o cortes, que caracterizan a las sociedades actuales: fragmenta y rompe la relación del ser humano con la naturaleza; rechaza la ética por incompatible con el crecimiento que es, en realidad, acumulación de capital; vacía de contenido las historias y culturas de los pueblos, por ser obstáculos que se deben "modernizar"; colonizando lo que Jürgen Habermas denomina el "mundo de la vida"; convierte la ciencia económica en políticas de la escasez, porque la pobreza es inherente al desarrollo; y, finalmente, produce una colonización epistémica que neutraliza la capacidad de pensar alternativas (Dávalos, 2008).

Límites actuales de la propuesta india

Vivir Bien o el *Buen Vivir* es un arte guiado por principios, no una lista de demandas que puedan formularse como derechos de los ciudadanos y deberes de los Estados. Un arte que supone armonía con la naturaleza, considerada como una madre de la cual dependemos y con la cual no podemos

establecer una relación de competencia o dominio. Un arte que, en ocasiones, asume expresiones concretas: en 2007 el ministerio de Minas de Ecuador, propuso no explotar el petróleo de la zona del Parque Nacional Yasuní, pese a que representa la cuarta parte de las reservas del país. Una "propuesta revolucionaria", según Alberto Acosta, ex presidente de la Asamblea Constituyente, en la búsqueda de un modelo de desarrollo post-material y post-extractivo (Acosta, 2009). Se trata del llamado Proyecto ITT (siglas de los tres pozos de exploración perforados en la zona del Parque Yasuní, en la Amazonía ecuatoriana: Ishpingo, Tambococha y Tiputini) que a mediados de 2009 fue asumido por el gobierno de Rafael Correa como contribución de Ecuador a la lucha contra el cambio climático.

La economía de Ecuador está basada en el petróleo: 22% del PIB, 63% de las exportaciones y 47% del Presupuesto del Estado dependen del petróleo. Por lo que ahí radica también el valor de la propuesta: evitaría la emisión de 410 millones de toneladas de CO₂, frenaría la deforestación y la contaminación, y sería una gran contribución al desarrollo de una economía pospetrolera. A cambio, el gobierno de Ecuador pide a la comunidad internacional una compensación equivalente a 50% de los ingresos que podrían conseguirse si se explotara ese petróleo. El parlamento y el gobierno alemán respondieron afirmativamente, aportando 50 millones de euros anuales durante los trece años que durarían los beneficios de esos pozos. Noruega y la Comunidad de Madrid han dado señales positivas. Este proyecto, que supone una revolución ecológica y que ahora avala el Estado, nació de las luchas de resistencia de los pueblos indígenas, particularmente las del centro-sur de la Amazonía, orientadas a impedir que la actividad petrolera se expanda hacia sus territorios.

Sin embargo, el mismo gobierno de Correa, que proclama la Revolución Ciudadana, no sólo sigue apostando a la explotación petrolífera sino que busca expandir la minería a cielo abierto, a lo que se opone el movimiento indígena que ha realizado marchas, levantamientos y diversas movilizaciones que han sido reprimidas, dejando saldo de heridos y muertos, por el mismo gobierno que dice defender el Buen Vivir. En Bolivia, donde la *Suma Qamaña* / Vivir Bien inspiró la Cumbre de Cochabamba, se evidencia la misma contradicción, ya que el gobierno de Evo sigue profundizando la explotación de la minería y de los hidrocarburos como principal herramienta económica. Ambos países siguen empeñados en el extractivismo, pese a lo que dicen sus constituciones y al discurso público de sus equipos dirigentes. ¿Cómo es posible tamaña contradicción?

A mi modo de ver, esa contradicción está en la raíz del pensamiento de las fuerzas políticas (MAS en Bolivia y Alianza País en Ecuador) que llevan adelante los procesos boliviano y ecuatoriano. En la Constitución del

Ecuador esa contradicción no resuelta lleva a subordinar el *Sumak Kawsay* al desarrollo. El artículo 247 establece: “El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, el *sumak kawsay*” (Asamblea Constituyente, 2008: 130). Agrega que el Estado será el encargado de planificar el desarrollo para poder cumplir esos objetivos. En suma, el binomio desarrollo más dirección estatal como eje de las políticas, parece muy alejado de los principios del Buen Vivir.

En la Cumbre de Cochabamba de abril de 2011, se repitió el mismo problema que aqueja a Ecuador. Algunas organizaciones, como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq), decidieron crear la Mesa 18 porque en las 17 mesas del evento oficial no había espacio para debatir los conflictos socioambientales que afectan a los pueblos indios de Bolivia. El eje de este conflicto es el rechazo de los emprendimientos mineros y petroleros, así como de las megarepresas hidroeléctricas en el río Madera, por parte de los pueblos afectados por el discurso público. En su Declaración, la Mesa 18 aseguró que los planes de desarrollo de los gobiernos de la región, incluso aquellos que se proclaman de izquierda y revolucionarios, “sólo reproducen el esquema desarrollista del pasado” y exige “cambiar el modelo de pseudo desarrollo que privilegia las exportaciones de materias primas” (Conamaq, 2010).

La impresión es que la propuesta de Buen Vivir/*Sumak Kawsay* es aún frágil y no pasa de ser una declaración de intenciones, salvo para un reducido sector de comunidades rurales y de dirigentes e intelectuales indios. En Ecuador, donde surgió el debate con más énfasis durante el proceso de formulación de la nueva Constitución, algunos de los intelectuales que impulsaron esos debates publicaron un libro, *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo* (Acosta y Martínez, 2009), que ya desde el título deja traslucir una contradicción flagrante. Aunque el trabajo es sumamente interesante, en el prólogo Alberto Acosta insiste en que el Buen Vivir representa “un nuevo régimen de desarrollo” y, aunque la crítica al modelo imperante es muy acertada y contundente, se mantiene un conjunto de ideas que no rompe claramente con el modelo hegemónico. Quizás el punto más flaco es que no se identifican claramente los sujetos capaces de incidir en este vuelco que supone pasar de la ideología del progreso y del desarrollo al Buen Vivir/Buena Vida.

El Estado-nación como constricción

A mediados de 2009 estuve varias semanas en Bolivia, entrevistando a organizaciones y dirigentes de pueblos de las llamadas “tierras bajas”, pueblos de matriz no campesina que alguna vez fueron, o son todavía en alguna medida, nómades. Hasta ese momento mi experiencia había sido con pueblos de tradición agrícola, como quechuas y aymaras. En Santa Cruz entrevisté a miembros del grupo ayoreo, pueblo nómade que recién fue contactado en 1940 por misioneros católicos y evangélicos, cuando el Estado se aprestaba a construir el ferrocarril Santa Cruz-Puerto Suárez, y avanzaban la ganadería y la explotación petrolera. Perdieron su territorio ancestral y la mayor parte emigró, sobreviviendo hoy apenas unos tres mil ayoréodes.

El joven vicepresidente de la Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano (CANOB), de nombre Subi, relató las características del Buen Vivir apelando a una reciente experiencia entre sus vecinos en el pueblo donde vive. Reproduzco sus palabras:

Mi vecino Jonatan compró un tractor para cultivar sus tres hectáreas con maíz, con la esperanza de venderlo y ganarse buen dinero. Con ansiedad esperaba el momento de levantar la cosecha. Cuando llega el día, sin decirle nada, su padre invita a toda la familia, a los vecinos y a los amigos para levantar juntos la cosecha al viejo estilo, trabajando y celebrando. Durante el trabajo reparten el maíz entre todos los presentes, como suelen hacer los ayoreos. Al final de la jornada habían consumido dos hectáreas. A Jonatan le quedó sólo una hectárea. Lloraba de rabia por la actitud de su padre (Zibechi, 2009).

Dos modelos de vida habían quedado enfrentados: el de la acumulación y el del “buen vivir”, el del progreso individual y el de la reciprocidad y el reparto de bienes. No habla Subi del Buen Vivir, quizá porque su modo de pensar/actuar está muy lejos de conceptualización alguna. Pero sabe/siente de qué se trata. Los intelectuales indios, sin embargo, están debatiendo el tema y lo formulan de manera clara.

Diversos intelectuales indios marcan distancias con la versión de *Sumak Kawsay* que ofrecen los gobiernos. Vivir Bien no es vivir mejor, lo que generalmente se consigue a costa de otras personas, o sea, de la explotación. “Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad y especialmente en complementariedad”, dice el canciller boliviano David Choquehuanca (Choquehuanca, 2010: 8). Digamos que el vivir en comunidad y el apego a la tierra es un primer principio, insoslayable. El segundo es la complementariedad, a la que define como no competir sino compartir, vivir en armonía. En la cosmovisión andina los opuestos

se complementan, por lo que es una filosofía no dialéctica, en la que la lucha de contrarios no se traduce en síntesis que supere dos términos enfrentados. El mundo nuevo, por tanto, no deviene de la lucha de opuestos sino de otra dimensión que luego explicaré.

En tercer lugar, el trabajo es fiesta, aprender, crecer, es algo así como respirar y caminar, una actividad vital, no una obligación para sobrevivir. Cuarto, rechaza de plano el desarrollo. Su propuesta es inversa. “Nos hemos organizado para volver a nuestro camino, al camino del equilibrio (...) para volver a nuestro origen” (*ibid*: 10). ¿Qué lógica es ésta que postula organizarse para ir hacia atrás? Luego, Choquehuanca destaca cuatro aspectos adicionales: la identidad es más importante que la dignidad; nuestra lucha va más allá de la justicia, ya que es excluyente porque habla sólo de las personas; la complementariedad va más allá de la libertad; el consenso es más importante que la democracia, porque ésta somete a las minorías (*ibid*.: 11-13).

Luis Macas, abogado quichua ecuatoriano, ex presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), define al *Sumak Kawsay* como la vida en plenitud, asentada en los principios comunitarios de reciprocidad y redistribución. Su explicación tiene el interés adicional de que toca el tema central del Estado. “No es posible la convivencia del *Sumak Kawsay* y el sistema actual, no puede ser un sistema de este Estado, hay que pensar fundamentalmente en el cambio de estructuras de este Estado y construir uno nuevo, pero hecho con nuestras manos” (Macas, 2010: 16). Da un paso más y dice que se trata de “recuperar y desarrollar nuestros sistemas de vida, instituciones y derechos históricos anteriores al Estado, para descolonizar la historia y el pensamiento”. ¿Instituciones no estatales?

Ambos intelectuales apuntan en una misma dirección: el Buen Vivir no puede ser una política del Estado-nación sino otra cosa. Debe estar anclado en la comunidad, una institución preestatal que puede ser también la base de una imprescindible y abarcativa institución posestatal que debemos crear. No hay estrategia ni táctica para imponerlo, sino otro camino, más cercano al que propone el chileno Luis Razeto, promotor de la economía solidaria. Siempre hemos partido de que el cambio debe ser global, con el objetivo de sustituir un sistema por otro que plasme un nuevo “deber ser”. Pero esto sólo puede hacerse acumulando poder y, más en concreto, tomando el poder estatal. O sea, haciendo política. En extraña sintonía con Nietzsche, habida cuenta de su formación cristiana y comunista, concluye: “La política organiza lo existente: no crea realidades nuevas. Pero lo único que puede cambiar en profundidad lo existente consiste en crear y poner en la realidad dada realidades nuevas, que cuestionen lo

existente y que con su presencia lo lleven a reestructurarse. La principal y decisiva actividad transformadora es la actividad creativa, aquella capaz de introducir efectivas novedades históricas” (Razeto, 1993: 17).

Como otros, Razeto no cree que para transformar el mundo la principal actividad deba ser la política, en su sentido tradicional e institucional, sino “la construcción de realidades nuevas en que los problemas que generan la necesidad del cambio (las injusticias, opresiones, desigualdades, etc.) desaparezcan y en que los valores que se quiere que impregnen las relaciones humanas y sociales estén presente de manera consistente y central” (*idem*.).

¿No es esto lo que vienen haciendo los zapatistas en Chiapas? Han renunciado, explícitamente, a cambiar “este” mundo. En vez de seguir el camino de la vieja izquierda de insertarse en las instituciones para desde ellas pretender lo imposible, dieron un rodeo maravilloso consistente en *crear*. La creatividad, única actividad transformadora, no puede sino realizarse por fuera del sistema, en los márgenes del mundo realmente existente. En esas condiciones, lo creado puede ser realmente diferente a lo instituido. Y esa diferencia, puede, quizá, modificar el equilibrio del mundo. O mejor, re-equilibrar lo que el desarrollo y el capitalismo han trastocado, alterado, descompuesto. Eso que llamamos crisis —en el sentido más profundo, crisis civilizatoria— impone un nuevo equilibrio. Algo que no puede conseguirse desde arriba —quizá tampoco desde abajo— sino desde un lugar otro, que tal vez aún no alcanzamos a identificar pero que, seguramente, no es el Estado, ni ninguna de las instituciones conocidas. Quienes practican el Buen Vivir creen que a ese nuevo equilibrio se llega a través de lo que llaman “Pachakutik”. Ese tiempo que está llegando, tan abierto como impredecible e incierto.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto *et al.*, “Dejar el crudo en tierra o la búsqueda del paraíso perdido”, en *ALAI*, 11 de junio de 2009.
- y Martínez, Esperanza (comp.), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya Yala, 2009.
- Asamblea Constituyente, “Constitución de la República del Ecuador”, Quito, 2008.
- Choquehuanca, David, Ponencia al Encuentro Latinoamericano “Pachamama, Pueblo, Liberación y Sumak Kawsay”, Quito, 27 de enero de 2010, en “Sumak Kawsay. Recuperar el sentido de la vida”, en *ALAI*, N° 452, febrero de 2010, pp. 8-13.
- Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq), “Declaración Mesa 18 Derechos Colectivos y Derechos de la Madre Tierra”, Tiquipaya, 21 de abril de 2010.

- Dávalos, Pablo, "El Sumak Kawsay y las cesuras del desarrollo", en *ALAI*, 6 de mayo de 2008.
- Macas, Luis, Exposición presentada en el Foro Público "El Buen Vivir de los Pueblos Indígenas Andinos", organizado por la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, Lima, 28 de enero de 2010, en "Sumak Kawsay. Recuperar el sentido de la vida", *ALAI*, febrero de 2010, pp. 14-16.
- Ministerio de Desarrollo Rural, Agropecuario y Medio Ambiente, "Nueva Constitución Política del Estado", La Paz, 2008.
- Neri, Marcelo, "Consumidores, produtores e a nova classe média: miséria, desigualdade e determinantes das classes", Río de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2009.
- Razeto, Luis, *Los caminos de la economía de solidaridad*, Santiago, Vivarium, 1993.
- Sachs, Wolfgang, *Diccionario del desarrollo*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2001.
- Zibechi, Raúl, Entrevista a dirigentes de la CANOB, Santa Cruz, 26 de marzo de 2009.

Sección IV ABAJO Y A LA IZQUIERDA

Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias

*El colonizado es un perseguido que
sueña permanentemente con
transformarse en perseguidor.*

FRANTZ FANON

Los movimientos antisistémicos cuentan con tres fuentes de aprendizaje: la historia de las resistencias, la reflexión sobre las luchas que protagonizan en cada periodo histórico y las experiencias de otros movimientos en otras partes del mundo. En síntesis: el pasado, el presente y las experiencias de los otros abajos. Así ha sido siempre en la historia de los movimientos. La principal diferencia que aportan los pueblos indios de América Latina es la actualización del pasado. “Caminamos en las huellas de nuestros antepasados”, suele decir Carlos Pérez Guartambel, dirigente quichua del Ecuador.

En las últimas décadas, los movimientos indígenas y campesinos trabajaron arduamente en la recuperación de sus tradiciones, en los modos como resistieron durante cinco siglos, tanto las luchas explícitas y frontales contra los opresores como aquellas invisibles, las que no dejaron huellas pero fueron fundamentales tanto para el desgaste de los opresores como para la propia sobrevivencia. El pasado está aportando los marcos de comprensión de la historia larga de los pueblos y, de ese modo, contribuye a hilvanar el variopinto tapiz en el que se entremezclan las resistencias de todos los tiempos.

El papel inspirador de las revoluciones encabezadas por Túpac Amaru, Túpac Katari y Bartolina Sisa para los quechuas y aymaras, la recuperación de las Quintiniadas promovidas por el cacique Manuel Quintín Lame para los nasa del Cauca colombiano, la centralidad de Emiliano Zapata en el

movimiento zapatista o la presencia del *toki* Lautaro en el corazón del pueblo mapuche, nos enseñan el papel de la historia en la revitalización de las resistencias. Esos y otros referentes son creaciones colectivas de los pueblos en los periodos en los que se levantan y se convierten en sujetos. Aunque la historia no puede indicar caminos certeros, ofrece una suerte de armadura simbólica para enfrentar las dificultades y los dolores del combate.

Los símbolos que enarbolan los pueblos cuando se levantan son también re-construcciones de la historia. La bandera multicolor del movimiento katarista en Bolivia, la *whipala*, fue reconstruida por el movimiento cuando comenzaba a dar sus primeros pasos. La vieja bandera-estandarte de los rebeldes de 1780, dirigidos por Túpac Katari, 49 cuadrados con los siete colores del arcoíris, flameó por vez primera luego de casi dos siglos en la Semana Santa de 1970, en la provincia de Pacajes, a 150 kilómetros de La Paz. Ese mismo año volvió a exhibirse ante 30 mil indios, el 15 de noviembre, al inaugurarse en Ayo Ayo el monumento a Túpac Katari. El subprefecto de La Paz informó a las autoridades que “los indios de Pacajes habían hecho flamear una bandera extranjera” (Zibechi, 2009: 36). La *whipala* fue recuperada y rediseñada por los rebeldes y con el tiempo se convirtió en uno de los símbolos nacionales de Bolivia.

La reflexión interna sobre las acciones y los caminos de los movimientos es ya una constante en todos los procesos de lucha. Por lo menos en América Latina se ha instalado, como sentido común, el balance colectivo de las acciones, a través de asambleas, reuniones, talleres y encuentros en los que se suele apelar a metodologías nacidas en el seno de la educación popular, inspirada en el trabajo teórico y práctico de Paulo Freire. La evaluación colectiva es uno de los pasos adelante que están dando los movimientos en los últimos años, lo que los diferencia de las organizaciones sociales clásicas, en las que los análisis suelen estar restringidos a las direcciones.

Sin embargo, el diálogo entre movimientos es escaso y acostumbra a circunscribirse a los dirigentes. Por eso la escuela zapatista es tan importante: es la primera vez que miles de personas visitan comunidades en resistencia de forma directa, sin la intermediación de los dirigentes, en un vínculo cara a cara entre militantes, en el que corresponde a las comunidades mostrar lo que hacen y enseñar su resistencia a quienes acuden a aprender. La escuela debe entenderse también como una doble siembra. Permite que muchas personas de otros países y del resto de México conozcan el modo zapatista de cambiar el mundo, de resistir y de construir lo nuevo. Pero, además, difunde ese modo otro de enseñar y aprender, sin aulas, sin currícula y sin la clásica división entre sujetos que enseñan y objetos que aprenden. Aprendemos haciendo, conviviendo, compartiendo los

espacios y los tiempos de la vida cotidiana, desde la cocina hasta la milpa, la lectura de textos y las asambleas. En la escuela no hubo un lugar ni un tiempo para la enseñanza, ya que todos los espacios y todos los momentos eran parte del aprendizaje. En realidad, los zapatistas nos colocaron, y se colocaron ellos, en una situación y en un clima afectivo propicio para el autoaprendizaje entre todos y todas.

Uno de los objetivos de quienes acudimos a la escuela es ser puentes entre experiencias. Cuanto más puentes existan, cuanto más plurales y multicolores sean esos puentes, tanto más profundos serán los intercambios y los aprendizajes. En esto de los puentes también vale la diversidad. No sirve que haya *un* puente que transmita *una* visión de lo aprendido. No queremos una verdad oficial sino puentes donde quepan las diversas miradas y las diferentes interpretaciones, porque el mundo son muchos mundos y cada persona que participó en la escuela tiene su propia forma de verla, que se complementa con otras, y otras.

Las líneas que siguen pretenden ser puentes entre dos experiencias que me tocó vivir en 2013. En mayo estuve en el Cauca, en el pueblo de Guambia, en una reunión con varios de los fundadores del movimiento indígena del Cauca, hace más de cuatro décadas. En agosto participé en la escuela zapatista, en una comunidad del Caracol Morelia. Aunque en ocasiones anteriores había acompañado al movimiento nasa y al zapatismo, esta vez aprendí cosas nuevas y pude comprobar cuánto desconozco. Algo que pude comprobar es que las experiencias de cada quien echan luz sobre las otras experiencias. En Guambia, las reflexiones de los taitas¹ me permitieron calibrar más profundamente el proceso zapatista. A su vez, la participación en la escuela me hizo ver el caminar nasa desde un lugar distinto.

En los últimos años, trabajo para responderme una pregunta que considero central: ¿cómo cambiar el mundo desde la “zona del no-ser”? Es decir, siguiendo el trabajo de Frantz Fanon, desde el lugar de quienes ven negada su condición humana. Los “condenados de la tierra” de hoy, los que no tienen nada que perder más que sus cadenas, son los genuinamente interesados en cambiar el mundo. Son, en el lenguaje zapatista, los que viven en el “más abajo”. El pensamiento crítico y emancipatorio ha nacido y se ha desarrollado en los países del Norte, en los ambientes que Fanon define como la “zona del ser”. De lo que se trata es de reconocer los límites de ese pensamiento para dar cuenta e inspirar las resistencias de los pueblos del sur. Aprender de movimientos como el zapatista y el indígena del Cauca, en particular, de las luchas del pueblo nasa, así como del mapuche, el aymara y tantos otros, es una oportunidad para abrir las propuestas de cambio social, de revolución o como queramos

¹ Varón mayor o que merece respeto. [Nota de los editores.]

llamar al trabajo a realizar para crear un mundo nuevo, a los saberes que sólo podemos conocer participando y preguntando, como uno más entre muchos, como alumnos y hacedores.²

I.- Autocrítica de los fundadores

El 2 de mayo de 2013 participé en un encuentro con cuatro taitas fundadores del movimiento indio del Cauca, en la pequeña ciudad de Silvia, a unos 60 kilómetros de Popayán, capital del departamento de Cauca. Durante algo más de tres horas unas veinte personas mantuvimos un intercambio sobre los caminos adoptados por el movimiento, los logros y los errores, los aciertos y los pasos en falso. Fue un debate profundo y riguroso sobre temas que, a pesar de que habitualmente no entran en discusión, resultan fundamentales a la hora de comprender qué está sucediendo y qué caminos deben tomarse.

El trasfondo fue el proceso de paz que vive Colombia, las negociaciones entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC en La Habana. El centro del debate fueron las dificultades por las que atraviesa el movimiento, las opciones hechas por las dirigencias y las consecuencias que están teniendo sobre el conjunto de los pueblos indios de Colombia. La dinámica del encuentro consistió en una breve introducción sobre la coyuntura actual, realizada por Manuel Rozental, y sobre los problemas que generan las políticas sociales gubernamentales, hecha por mí; luego escuchamos a los cuatro taitas, abriéndose después una ronda de palabras entre los asistentes en la que intervinieron nueve personas más.

Salimos de Popayán muy temprano. En la estación de autobuses nos encontramos con Floro Tunubalá, uno de los cuatro taitas que nos acompañaron aquel día. Luego de una hora larga en microbús, zarandeándonos en las curvas del camino, llegamos hasta la hermosa plaza de Silvia, cabecera de un municipio que alberga seis resguardos indígenas (Ambaló, Guambía, Kisgo, Pitayó, Quichaya y Tumburao), a más de 2 500 metros de altura en la cordillera Central, cerca del río Piendamó.

La reunión se realizó en lo que fue la residencia de un terrateniente de la zona, llamada El Paraíso, cuyas tierras fueron recuperadas por la lucha de los guambianos. Sin que nadie lo hubiera dispuesto, se formó un círculo alrededor de los cuatro taitas, quienes se sentaron uno al lado del otro delante de un ventanal, de modo que la luz les daba de espaldas y nos podían ver a todos y todas las asistentes. Quienes los observábamos podíamos tener la impresión que la luz brotaba detrás de ellos y nos iluminaba.

² Aunque menciono en general al movimiento indígena del Cauca, en rigor debería aclararse que casi toda la información y análisis se concentran en el norte del Cauca, que fue epicentro y germen del movimiento.

Un tercio eran mujeres; casi todas provenían del Tejido de Comunicación. La mitad eran jóvenes o, por lo menos, no superaban los 35 años. Había algún cargo municipal; la mitad eran personas de Silvia y el resto de Santander de Quilichao, donde tienen su sede el Tejido de Comunicación y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte de Cauca (ACIN). De algún modo, Manuel fue el moderador, quizá porque jugó un papel en la convocatoria. Ambos éramos los únicos que no tenemos ascendencia india. Está demás decir que los taitas eran el centro de la reunión. En cierta forma, taita es un título honorífico dado por los indígenas a las personas de reconocida autoridad dentro de las comunidades.

Trataré de detallar los pasajes centrales de las cuatro intervenciones iniciales. Taita Alvaro dijo muy serio: “No tengo mucha experiencia, escuchando nomás uno aprende”. Aseguró que lo más delicado es “cuando nuestra propia gente se está volteando”, haciendo referencia al apoyo al presidente Juan Manuel Santos por parte de indígenas. Su crítica principal a los indígenas, es que creen que han hecho una opción para dejar de ser pobres que consiste en aliarse con las multinacionales. Por el contrario, en el Cauca “sin depender de las organizaciones los guambianos han hecho cosas muy grandes”. Aludía a que “en vez de hacer tantos proyectos de soberanía alimentaria trabajen por su comida”.

La siguiente intervención correspondió a Lorenzo Muelas. Debido a su amplia trayectoria, taita Lorenzo era uno de los centros de la reunión. Participó en movimientos de recuperación de tierras; estuvo preso; fue uno de los fundadores del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y en 1985 fue elegido gobernador de la comunidad misak, cargo que ejerció durante un año, al cabo del cual entró a formar parte del Consejo de Ancianos que dirige el Cabildo. En 1990 fue electo miembro de la Asamblea Nacional Constituyente que redactó la Constitución de 1991. En 1994 fue elegido senador para el periodo 1994-1998 por la circunscripción especial indígena, obteniendo 27 mil votos.

Lorenzo dijo que el sistema está imponiendo “una nueva conquista”. Fue muy crítico con su propio pueblo: “La sombra de los conquistadores no se ha desaparecido. Los indígenas mismos se están prestando para esto y uno se pregunta hasta dónde tienen esa conciencia de ser indígenas si llegan a ese lugar como Evo Morales y usan las mismas palabras para empotrarse en esos poderes y hacer lo mismo”. No tuvo dudas en hablar de lo que llamó “crisis del movimiento indígena”, que hoy está mucho peor que cuando fueron “terrajeros miserables”, cuando, sin embargo, “nunca pedimos a pesar de la pobreza”.

Ahora, por el contrario, el movimiento tiene la política de pedir, “se espera mucho a que papá gobierno nos resuelva” y, en consecuencia,

“estamos con la mente monetarizada”. El aspecto central de su análisis, que giró en torno a los problemas atravesados por el movimiento, apuntó a señalar que “no hemos sido capaces de ir más allá de lo que hay”. Los errores comenzaron con la Asamblea Constituyente de 1991, cuando “uno pensaba que todos los indígenas iban a superar la dominación” pero en realidad estaban “en lo que los partidos tradicionales les enseñaban”. O sea, algo muy parecido a la politiquería.

Según Lorenzo hay que hacer un alto y mirar hacia atrás para proyectar el futuro. La lucha consiguió expulsar a los terratenientes, poner fin al terraje³ y recuperar las tierras. No es poco. En cierto momento dijo: “La terrajería sigue vigente a través de las instituciones”. Que es tanto como afirmar que los avances logrados han sido neutralizados por una suerte de recolonización del imaginario y por una nueva dependencia, ahora no del terrateniente sino del Estado. A finalizar dijo: “A veces me jartan, por eso me fui para la montaña a cultivar, no para traer al pueblo sino para mi plato de comida, me fui a ver los pájaros, las montañas, quiero escribir mi segundo tomo. Estoy pendiente”.

Segundo Tombé fue gobernador de Guambia y es una autoridad del pueblo misak. En 2003 fue secuestrado por las FARC, cuando regresaba del consejo comunal con el presidente Uribe, en Popayán. Fue rescatado por los indígenas, que caminaron durante la noche hasta reunirse con un jefe de la guerrilla al que exigieron la liberación de su hermano. “Hasta 1990 el movimiento indígena llegó con mucha claridad a la Constituyente”. En este punto coincidió con Lorenzo.

Pero, 1990 fue el comienzo de un prolongado retroceso para el movimiento indígena: “Pensamos que la Constituyente era nuestra salvación. El error fue entregarle nuestras banderas al Estado, pero la grave confusión es que a través de los Estados todas las organizaciones se han sentado a negociar. Hoy las mesas de negociación son la compra y venta de los pueblos indígenas. Llegamos a eso”. Quienes se beneficiaron fueron los burócratas de las organizaciones “pero la gente está peor”.

Se detuvo en los principales cambios respecto al periodo anterior a 1990.

Antes los enemigos los veía uno cerquita, éramos sardinos⁴ y los terratenientes estaban a la oreja de nosotros y uno le demostraba a la gente que teníamos contra quien luchar, cómo luchar, y meternos en las fincas a recuperarlas que en realidad ha sido fácil. Hoy no es visible el enemigo pero es mucho más peligroso. Lo que pasa es que no logramos entender, pensamos que es diferente

³ Renta que pagaban los indígenas trabajando varios días a la semana o al mes para el patrón, por vivir en un terreno concedido por la hacienda, que en realidad fue usurpado por los terratenientes a los comuneros.

⁴ Niños.

Santos de Uribe. Toda la vida el Estado ha sido enemigo de los pueblos indígenas pero este gobierno nos ha logrado confundir, nos puso transporte, comida, alojamiento y ha cooptado las organizaciones y los dirigentes, los cabildos indígenas estamos cooptados.

Agregó que a su generación le llevó 30 años entender el proceso que los condujo a colocarse “a la cola del Estado”.

Floro Tunubalá, el más joven de los taitas, fue gobernador guambiano, senador y el primer gobernador indígena de un departamento colombiano, el Cauca, en el periodo 2001–2003. Con su triunfo destronó de un plumazo a la más rancia y aristocrática clase política caucana. Dijo que el mayor avance del pensamiento indígena fue “la recuperación de los territorios” y “el rescate del pensamiento de los mayores”.

Floro dijo que “el movimiento indígena en su momento colocó su mejor pensamiento en la Asamblea Constituyente y el mayor reto fue decir ‘aquí estamos’ pese a la marginación histórica”. Pero a partir de ese momento los dirigentes “nos confundimos”, a tal punto que “aparecemos en una relación de mendicidad frente al Estado”. Esa actitud de pedir en vez de exigir los debilitó porque “aparecemos muy coyunturales frente al Estado”. No se sabe si hablamos de “derechos o de necesidades”. En consecuencia dijo que “estamos perdiendo la autoridad en las comunidades y pueblos, se está olvidando la minga que es un pensamiento clave, y nos está faltando una minga para ver por dónde caminamos”.

Finalizadas las intervenciones de los taitas se abrió un turno de palabras. Hablaron ocho personas, cuatro mujeres y cuatro varones, la mitad jóvenes. Las intervenciones fueron más breves, afloraron sentimientos, hubo emociones y lágrimas, pero sobre todo, análisis descarnados, tensos e intensos. La reunión cambió de tono.

La primera en hablar luego de los taitas fue Rosa Tombé, secretaria del cabildo de Guambia. Como todos los que la siguieron, se expresó en primera persona. “Algunos líderes nos hemos prestado a esos vicios del gobierno, el Estado es muy hábil para entregar cosas, han creado mesas de educación de tierras, y nos tienen comprados con buenos hoteles, pago de avión y una cantidad de cosas que el indígena antes no vivía”. Agregó que algunos dirigentes “están amañados en la capital, Bogotá, con costumbres diferentes y sus intervenciones no son reales”. Sin embargo, cree que “nosotros tenemos todas las herramientas para no esperar ni estar pendientes de las mesas del gobierno y debemos practicar una educación propia, salud propia, no ser tan teóricos”.

Luego intervino Manuel, quien aseguró que “uno de los indicadores más tristes de la situación es que si los compañeros del Tejido de Comu-

nicación llegan a hablar así son perseguidos como está sucediendo allá”. Estos espacios de debate, dijo, se está negando a las comunidades que “tienen sed de hablar y lo están haciendo intencionalmente quienes están mendigando y viven del establecimiento”.

Le siguió Abel Coicué, del Tejido de Comunicación, cuya hija de once años fue asesinada por las FARC, semanas antes del encuentro. En referencia a los taitas dijo: “Me da mucha alegría que gente que ocupó puestos allá arriba vuelvan a ocupar la tierra, cosa que no están haciendo allá los nasas donde vivo y no se les puede decir nada porque son intocables”. Con voz quebrada por la emoción dijo que en el Tejido no hay recursos para las personas que trabajan desde hace diez años porque la ACIN pretende que se convierta en un medio cultural. Lloró cuando habló de su hija y dijo que “ahora el mejor líder es el que llega con proyectos”; se mostró muy crítico con el proceso de paz y con la confusión que acarrea, apostando a que “debe haber un gran revolcón entre nosotros mismos”.

Harold Secué, coordinador del Tejido de Comunicación, comenzó diciendo: “Nuestro territorio estuvo en disputa y sigue en disputa”. Agregó que hay divisiones y que “los jóvenes son materia prima para la guerra, el Estado y la guerrilla disputan esa materia prima”. Sobre las dirigencias dijo que “la autoridad está siendo autoritaria” porque temen que los jóvenes las desplacen. Al igual que otros militantes nasa puso sobre la mesa el problema que generan las políticas sociales del Estado: “En el norte del Cauca quienes mandan no son las autoridades legitimadas por las comunidades, porque llegan los proyectos y ya hay cosas amarradas que a las autoridades les toca legitimar. Como ven que mueven plata y están en Bogotá se les sigue creyendo y si uno como joven critica nos dicen enemigos del proceso, que estamos dividiendo a la comunidad y eso es muy preocupante”. Dijo que no sólo son perseguidos políticamente sino que algunos recibieron amenazas “porque dicen que no acatamos las autoridades”.

Dora Muñoz, también integrante del Tejido de Comunicación, se quejó de la “pérdida de los principios”, de que “muchas de nuestras autoridades están en la lógica del gobierno por necesidades o por temor a la represión, porque eso les brinda comodidades y otro nivel de vida, y les permite estar donde no toque tan duro”. Dijo que es la estrategia del gobierno lo que genera divisiones y bandos, y que se aísla a quienes formulan críticas. Lamentó que algunos dirigentes se escuden “en un discurso colectivo pero hacen otras cosas” y que ahora las políticas del gobierno las estén llevando adelante los propios compañeros para beneficio personal. Quienes defienden que se acepten los proyectos del gobierno argumentan que “si no los recibimos nosotros los reciben los contradictores como la OPIC”⁵, y

⁵ Organización de Pueblos Indígenas del Cauca, organización que defiende las instituciones de Estado en el territorio del Cauca.

algo similar sucede con la minería. El problema es que mucha gente “ve al líder como el que sabe y al que hay que obedecer y esa línea de cacicazgo es muy difícil que un grupo como nosotros pueda romperla”.

Luego habló Didier Chirimuscay, comunicador misak, quien explicó que el espacio de debate no es abierto porque hace falta estar en confianza para poder hablar de ciertos temas. Retomó la frase de taita Lorenzo —“la terrajería sigue vigente a través de las instituciones”—, para decir que “en las instituciones no son guambiamos peleando con los de afuera sino uno atacando y otros defendiendo a las autoridades”. Agregó que entre los jóvenes ya no se conoce la historia de las luchas y del CRIC y finalizó hablando de “la importancia de volvernos a la cocina”.

Una de las fundadoras del Tejido, Vilma Almendra, habló en un tono que denotaba angustia y crispación. Se refirió a los que ocupan cargos: “Pasan encima de nosotros para ir al poder pero no para llevar las propuestas nuestras, sino para hacer eco al modelo, son agentes del modelo pero ya no del nivel comunitario. Es la politiquería”. Dijo que esa actitud está llevando a que “se convierta la ACIN en una ONG”, que facilita el ingreso de recursos a los territorios. “Es cambiar la organización del modelo propio a un modelo que corresponda al Estado, no a los mandatos y los planes de vida”. El movimiento, dijo, ha cometido errores de autoritarismo, de toma de decisiones para favorecer a un grupo, “vamos a las asambleas con las decisiones ya hechas para que la gente vaya a aplaudir decisiones que ya están tomadas”.

Eso llevó a la pérdida de legitimidad del movimiento, la cual es aprovechada por el gobierno y por la izquierda para crear otros movimientos. Su conclusión fue tan clara como tremenda: “Aparentemente hay democracia y participación pero para legitimar la propuesta que viene de arriba”.

Para finalizar la ronda tomó la palabra Constanza Cuetia, coordinadora de la página y de los boletines del Tejido de Comunicación. “Antes las asambleas comunitarias eran espacios para aprender entre todos, mirarnos, ver lo que está pasando”. No pudo seguir por la emoción y el dolor. Se hizo un largo y tenso silencio. Segundo Tombé habló con calma, como queriendo disipar el mal sabor. “Mientras los dirigentes cierran los espacios, el Estado los coopta o lo hacen las ONG, apoyadas por las mismas multinacionales, y esto genera resistencias pero también resentidos.” El intercambio se fue desgranando y fuimos saliendo de la sala.

El diálogo crítico y fraterno sucedido en Silvia no es en absoluto frecuente en los movimientos, ni en los partidos de izquierda, ni entre las organizaciones que integran el campo popular. Fue posible en una

coyuntura muy particular, al avizorarse cambios de larga duración como consecuencia de los diálogos de paz de La Habana. Éstos, si es que llegan a buen puerto, modificarán el modo de hacer política durante largo tiempo. La paz cerrará un ciclo de la lucha social de más de seis décadas, que incluye la lucha armada y a todo el movimiento popular, aabarcando también al movimiento indígena.

Sin embargo, pese a la especificidad colombiana, el encuentro de Silvia refleja los dilemas de los movimientos del continente, en particular, la dificultad para hacer política por fuera de las instituciones, que marcan la agenda, el papel de las políticas sociales asistenciales y contrainsurgentes. Los movimientos de la región, ya sea que se muevan en países bajo gobiernos de derecha o de izquierda, progresistas o conservadores, enfrentan problemas similares a los debatidos en Silvia. La participación de fundadores del movimiento nasa, los taitas, es un hecho poco común, de ahí una parte de su riqueza.

Esa presencia permitió instalar el debate en la larga duración de la lucha indígena. Las referencias a la terrajería, así como a la Constitución de 1991, fueron aportes muy valiosos porque salieron de la coyuntura —en la que naufraga buena parte de la política antisistémica— para instalarse en los problemas de fondo, aquellos que constituyen el núcleo de las dificultades y los obstáculos a superar. Me parece evidente que en el modo de abordar la lucha por cambiar el mundo hay un problema de tiempos, un problema cultural, sin duda, que hace que el tiempo del sistema sea la vara con la cual medimos las realidades del mundo de los diversos abajos, aun cuando se ponen en movimiento.

Dije que este tipo de intercambios es muy difícil y excepcional. No sólo por lo que se dijo, por quienes lo dijeron, sino también por la participación de jóvenes y de mujeres junto a los taitas, sectores que no siempre son escuchados en los movimientos populares. Por sobre todo, fue un intercambio fraterno, en el que no hubo nadie que se colocara por encima de los demás. Aunque los taitas son respetados por su experiencia, por haber sido los fundadores del movimiento en situaciones muy complejas, fue un diálogo entre iguales, horizontal, abierto, con disposición a compartir, a decir y escuchar, a reflexionar juntos y, muy en particular, a poner en común nuestros dolores y nuestras incertidumbres.

II.- Dos culturas políticas en pugna

La Constitución de 1991 marca un antes y un después en la historia indígena del Cauca. El análisis autocrítico de los cuatro taitas misak se focaliza

en lo sucedido en las dos décadas posteriores al proceso constituyente, estableciendo a menudo comparaciones con el periodo anterior, en el que consiguieron desarticular la terrajería y conquistar la libertad. Para enmarcar el debate propuesto por los taitas parece necesario realizar un breve recuento de la historia nasa, desde la llegada de los españoles hasta la “Constitución de la paz”, como fue llamada con exceso de optimismo o cierta ingenuidad.

El pueblo nasa nunca fue sometido por los conquistadores. Su historia tiene algunas similitudes con la del pueblo mapuche, que recién fue derrotado por la república independiente. En 1538, la cacica Gaitana enfrentó al invasor Pedro de Añasco y, en 1542, los nasa derrotaron a Sebastián de Belalcázar, fundador de Popayán y Quito. Recién hacia 1640 se estabiliza el dominio español, luego de una tercera campaña militar. Sin embargo, la derrota no implicó rendición política sino la apertura de un nuevo periodo de acuerdos con los colonizadores. Según los historiadores, hasta la primera parte del siglo XVIII los *paeces* (nombre que recibieron al reagruparse en la zona de Tierradentro) no estuvieron sometidos a sujeción permanente, en buena medida debido a la dispersión en una geografía accidentada.

A principios del siglo XVIII, el cacique Juan Tama logró constituir una “nación nasa”, agrupando varios pequeños cacicazgos, consolidando los resguardos y la autonomía que funcionó sobre todo en la zona de Tierradentro. Con la independencia y el predominio, a lo largo del siglo XIX, de los liberales, defensores de la “igualdad” y el progreso, la diferencia cultural fue puesta en cuestión por los criollos, al punto de que los Cabildos Indígenas del Norte del Cauca sostienen hoy que la República debilitó los resguardos, penetró los territorios y desarrolló el sistema de hacienda en perjuicio de las tierras comunales.

En 1890, bajo un gobierno conservador, se promulgó la ley 89, que reconoció los resguardos, aunque lo hizo porque consideraba que los indios debían ser protegidos como ciudadanos de segunda clase o, en palabras de los propios cabildos, porque ese reconocimiento se hizo al precio de municipalizar los resguardos y de convertir a los cabildos en peones de los alcaldes y caudillos políticos.

El momento más importante de la resistencia nasa es la lucha de Quintín Lame, que conforma la primera de tres coyunturas que me parece necesario considerar de modo muy conciso: la Quintiniada (1914-1917), el nacimiento del CRIC (1971) en el marco de la política reformista de Lleras Restrepo, y la Constitución de 1991. Pienso que, comparar lo hecho por el movimiento indígena en los tres momentos, puede echar luz sobre los debates que proponen los taitas.

A comienzos del siglo xx, las tierras de los resguardos se iban reduciendo por la expansión de las haciendas de la burguesía agraria y comercial, así como por la decadencia de la aristocracia basada en la servidumbre, mientras los indígenas trabajaban en las haciendas bajo el régimen de terraje. El estado del Gran Cauca fue dividido en varios departamentos, lo que fue un golpe para la aristocracia de Popayán, pues perdió las minas de oro de Chocó, las tierras fértiles y las haciendas de ganado de Nariño y Valle del Cauca (Van de Sandt, 2012: 47). Eso llevó a la clase dominante a incursionar en nuevas tierras en la región de Tierradentro, formando haciendas ganaderas trabajadas por terrazgueros (Vega, 2002: 64). En paralelo, la expansión del café y la construcción de ferrocarriles a comienzos del siglo xix, conllevaron un avance de la frontera agrícola y de la afluencia de colonos, quienes amparados en la legislación usurparon parte de los resguardos como áreas de colonización. Ganaderos y colonos incorporaron a las familias indígenas locales dentro de sus propiedades, explotándolos bajo el sistema del terraje (Van de Sandt, 2012: 47).

En ese contexto se produce un intenso ciclo de lucha indígena dirigido por Quintín Lame, el cual se inicia hacia 1910, cuando se proclama jefe, representante y defensor de los cabildos, extendiéndose hasta 1917. Nombró secretarios en diversos lugares y organizó “mingas adoctrinadoras” en las que llamaba a desobedecer a los hacendados, no pagando el terraje, y a la vez, a defender la consolidación y la ampliación de los resguardos.

A mediados de 1914 Quintín Lame organiza la “toma de Paniquitá”, un pequeño poblado cercano a Popayán, que se convertirá en un una suerte de modelo de las acciones indígenas en la región de Tierradentro donde actuaba. Ingresó al poblado con 200 terrazgueros organizados, siendo recibido con música y comida. Se dirigió a los habitantes diciendo: “La independencia que nos dio Bolívar fue un engaño”, reivindicó la tierra usurpada y llamó a no pagar terraje (Vega, 2002: 68). Pese a que se trató de una acción pacífica, los terratenientes comenzaron a organizar grupos armados para impedir la recuperación de tierras y la rebelión de los terrazgueros. Quintín Lame combinada la organización de base y la movilización con la acción jurídica legal con base en la ley 89 de 1890.

Recorrió pueblos y resguardos haciendo denuncias, agitando y realizando asambleas, nombró lugartenientes, instaló juntas y contactó con indígenas de otros departamentos con el objetivo de preparar un levantamiento general. Fue detenido en enero de 1915 y, al salir de prisión, recorrió todas las parcialidades de la región y de la provincia. En junio de 1916 fue detenido nuevamente y, al ser liberado, en septiembre, con cientos de indígenas estableció un campamento cerca de Inzá (Tierradentro). El

4 de noviembre ingresaron a la ciudad 1 500 indígenas, escucharon misa, entonaron el himno nacional y Quintín Lame emitió un discurso en el que los llamó a tomar las tierras, dando diez días a los propietarios blancos para abandonarlas (*ibid.*: 79). Días después, cinco indígenas fueron masacrados por brigadistas de un líder indígena opuesto a Lame, apoyado por el ejército.

En los meses siguientes, hasta mayo de 1917, grupos de indígenas armados acosaron a los terratenientes. Las Quintiniadas, sólo cesaron cuando Lame fue atrapado y condenado a prisión durante cuatro años, hasta 1921. Sin embargo, ya no pudo regresar al Cauca y se fue a vivir a Tolima, donde fue encarcelado 108 veces sin doblegarse nunca, muriendo en 1967. La fuerte represión y la prisión del líder pusieron al movimiento a la defensiva. O mejor, la lucha contra la terrajería dejó de ser una lucha frontal para convertirse en una lucha molecular, en cada parcela, contra cada patrón, con formas de resistencia a menudo indirectas, esperando mejores tiempos. En 1971 se fundó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) con un programa casi idéntico al que levantara Quintín Lame: recuperar la tierra de los resguardos; ampliar los resguardos; fortalecer los cabildos; no pagar terraje; hacer conocer las leyes indígenas y exigir su aplicación; defender la historia, la lengua y la costumbre indígenas; formar profesores que enseñen de acuerdo a la realidad indígena y en su lengua.

La vigencia de Quintín Lame se debe a “su entrega total a la causa indígena”, a que “afrontó todas las persecuciones, soportó todas las torturas, sobrellevó todas las humillaciones y conoció todos los calabozos del sudoeste colombiano sin claudicar” (Castillo, 2004: 47). Su vida y su obra se han difundido de forma oral, convirtiéndose en un icono para los indígenas del Cauca “para galvanizar las luchas hoy” (Rappaport, 2004: 43).

Es cierto que Quintín Lame alimentó el caudillismo y el legalismo, ya que se presentaba como un jefe escogido, con ciertos rasgos de milenarismo, profesando un culto a las leyes que lo llevaba a transitar los caminos legales contra toda expectativa favorable (Vega, 2002). Se trata de las limitaciones propias de un periodo en el que aún no se habían desarrollado movimientos populares y de izquierda en Colombia. Sin embargo, la memoria de su lucha y de su compromiso radical se mantuvo intacta a pesar del paso del tiempo y de la derrota de su movimiento. La vida y el pensamiento de Quintín Lame fueron fieles a las normas y los valores comunitarios, como señala Vega Cantor: crítica de la acumulación y el deseo de tener en lugar de ser; sentido común y respeto a las leyes naturales; no dejarse doblegar por carencias y adversidades; defensa de la vida sencilla y del trabajo comunitario; la existencia en estrecha relación con la tierra y la naturaleza, entre los más destacados (*ibid.*: 119).

En suma, es la coherencia de vida de Quintín Lame la que hizo posible que décadas después de las Quintiniadas sus demandas hayan sido enarboladas punto por punto por el nuevo movimiento indígena. El legado del cacique no consistió en una organización ni en un conjunto de ideas sistematizadas. Su libro *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, circuló ampliamente de mano en mano y sus ideas se difundieron oralmente porque estaban anudadas a su ejemplo de vida. Como señala Rappaport, el libro de Lame “está diseminado en el campo a través de asambleas políticas, talleres educativos, pequeños círculos de lectura de la prensa indigenista y escuelas guerrilleras, es decir, en las ‘vivencias’ del movimiento indígena” (Rappaport, 2004: 71). Como pocas veces ha sucedido, Lame fue apropiado por su pueblo.

La fundación del CRIC, el segundo momento en el que propongo detenernos, es otro parteaguas en la historia indígena del Cauca. Su creación fue la síntesis de décadas de resistencia contra la terrajería y de recuperaciones de tierras en una coyuntura especial, cuando el presidente Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) impulsa la reforma agraria y auspicia la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). La organización indígena del Cauca nace en medio del más potente movimiento campesino de base, el mismo año en que se produjo la mayor oleada de invasiones de tierras en mucho tiempo.

Bajo la influencia de la Alianza para el Progreso (respuesta de Estados Unidos a la revolución cubana), en 1961 en Colombia se aprueba la Ley de Reforma Agraria Social, la cual debía estar a cargo del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), creado en 1963. En ese marco, en el cual el Estado se propuso repartir tierras ociosas y estimular la producción agrícola, se multiplicaron las organizaciones campesinas (Van de Sandt, 2012). El gobierno de Lleras encuentra un movimiento popular en plena efervescencia y sus reformas pretenden “garantizar que el sistema político colombiano tenga la eficacia necesaria para neutralizar los peligros de una creciente polarización política de las clases populares (Rivera, 1982: 57).

Al impulsar la creación de la ANUC, el gobierno aspiraba a institucionalizar las relaciones entre el Estado y el campesinado, en esos años el sector más proclive a movilizarse contra el poder gamonal-terrateniente. La creación de una amplia organización paraestatal permitía a un gobierno modernizante dotarse de un instrumento de presión hacia los sectores más conservadores de la clase dominante, los terratenientes, y a la vez “impedir la radicalización de las luchas campesinas realizando concesiones parciales, si se quería evitar una catástrofe revolucionaria” (*ibid.*: 59).

El proyecto apuntaba a sustituir la distribución de los recursos estatales a cambio de votos que practicaban gamonales y caciques, por una burocracia técnica integrada por los profesionales del Incora y colocada por encima de las clases sociales. En julio de 1970, en el Capitolio Nacional de Bogotá se realizó el primer congreso de la ANUC, al que asistieron 480 representantes de 845 mil campesinos afiliados. Por primera vez, el campesinado contaba con una organización de carácter nacional. Sin embargo, la intransigencia de los terratenientes y el abandono del proyecto de reforma agraria por parte del gobierno de Misael Pastrana (1970-1974), hizo que la ANUC muy pronto comenzara a distanciarse del gobierno, hasta que se produjo la completa ruptura en 1972.

En febrero de 1971 tuvo lugar una importante oleada de ocupaciones de tierras que registró más de 300 invasiones coordinadas por la ANUC, que contaron con la amplia participación de campesinos, mostrando la emergencia de un liderazgo independiente de los partidos tradicionales (*ibid.*). La radicalización campesina se dio de manera paralela a la radicalización de las clases dominantes y del aparato estatal contra la reforma agraria. Hacia octubre y noviembre recrudece el movimiento de invasiones de tierras, creándose comités de invasión a nivel local. En todo el año se produjeron alrededor de 645 invasiones en las que el movimiento mostró alta combatividad y elevada organización, luchas que facilitaron la emergencia de dirigentes locales y nacionales radicales (Zamosc, 1987).

La burguesía reaccionó cerrando filas contra los campesinos en lo que se conoció como Pacto de Chicoral (enero de 1972), el cual reunió a ministros dirigentes de los partidos tradicionales y a terratenientes, quienes acordaron liquidar la política agraria del periodo de Lleras Restrepo. El acuerdo se tradujo en una creciente militarización de los conflictos agrarios y en la ruptura de la ANUC con el gobierno. Luego de la división interna entre opositores y oficialistas, ésta será conocida como ANUC-Sincelejo.

Como suele suceder en estos casos, la organización campesina convertida en sujeto de la movilización contra los terratenientes y el gobierno atrajo la atención y el interés de los partidos de izquierda, que rápidamente buscaron influenciar la dirección y asumir el control del aparato de la ANUC. El amplio y detallado estudio de León Zamosc (1987) señala que en una primera etapa en la ANUC se hizo sentir la influencia del Partido Comunista (PC) a través de intelectuales que oficiaban como asesores de la organización. En una reunión de dirección realizada en febrero de 1972 en Tolú, la organización campesina había definido una línea abstencionista para las elecciones, lo que llevó a su divorcio del PC primero, y luego, del Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario (MOIR).

El Bloque Socialista, formado en 1971 por varias corrientes trotskistas, tuvo influencia a través de asesorías a líderes regionales, de la preparación de documentos del movimiento y de los cursillos que se organizaron en 1972, orientados a dirigentes campesinos que se habían destacado en las invasiones del año anterior. No obstante, la influencia que resultó ser decisiva fue la del campo maoísta, a través de la Liga Marxista Leninista (Ligas ML) y del Partido Comunista Marxista Leninista (PCML), escisiones del PC, al igual que el MOIR. Estas corrientes vivían un proceso de “bolchevización” que imponía a los militantes vincularse con las masas obreras y campesinas, el cual llevó a los estudiantes a incorporarse a las áreas de conflicto rural (Zamosc, 1987: 198-200).

La corriente marxista-leninista (m-l) llevaba al extremo los vicios imperantes en buena parte de la izquierda, que pueden resumirse en utilizar a los campesinos y a la organización de masas para sus propios fines. Veamos más en detalle. En primer lugar, esta corriente tenía la convicción de que se vivía una situación insurreccional en el campo, por lo que sus militantes buscaban por todos los medios “provocar el choque permanente entre las masas y el régimen hasta que se encendiera la chispa de la insurrección definitiva” (*ibid.*: 201). En segundo lugar, además de imponer su línea política a la organización campesina, lo hacían de manera vertical e imperativa, destacando la imposición de comportamientos en las manifestaciones “azuzando a los campesinos y oponiéndose a la dispersión prudente de la muchedumbre cuando se hacía inminente el enfrentamiento con la policía y las tropas del ejército” (*ibid.*: 202).

En tercer lugar, intentaban impedir que los campesinos sembraran más allá de lo estrictamente necesario para su subsistencia para evitar su “aburguesamiento”, controlaban sus pautas de consumo cotidiano y los programas radiales que escuchaban. Esto llevó a un enfrentamiento entre la corriente m-l y los dirigentes campesinos. En cuarto lugar, los dirigentes de todas las tendencias actuaban de forma burocrática, utilizando los fondos de la ANUC para fines de sus partidos o corrientes o para cuestiones personales.

Las contradicciones con la izquierda, y entre sus diversas organizaciones, estallaron durante el tercer congreso, realizado en agosto de 1974. Treinta mil campesinos marcharon por las calles de Bogotá en lo que fue la mayor asamblea de la historia de la ANUC. Sin embargo, la asamblea escapó del control de la dirección, con acusaciones graves del campo m-l, y aquella decidió ponerle fin de manera abrupta. Por un lado, el resultado del congreso llevó a la consolidación de una línea independiente en la dirección, que poco después llevó a la creación de la Organización Revolucionaria del Pueblo (ORP). En una situación de ostensible baja de las

acciones campesinas, que ingresaron en un largo reflujo, las denuncias de corrupción y de utilización política sembraron la desconfianza hacia los líderes, creando un clima de derrota que se tradujo en el “derrumbe de la cohesión y de la moral de grupo, traducándose en la proliferación de reyertas incontrolables” que provocaron el “desmoronamiento de los contextos solidarios e ideológicos que habían sustentado la batalla por la tierra” (*ibid.*: 208).

La cuestión electoral fue el quinto y último aspecto que terminó por bordar la completa desarticulación de la ANUC. Como representante del “partido campesino”, la ORP decidió acudir a las elecciones parlamentarias de 1978 en el marco del Movimiento Nacional Democrático Popular que participó en el Frente por la Unidad del Pueblo (FUP). El argumento era que había que romper el monopolio político de los gamonales. El fracaso electoral fue monumental, pero más grave aún fue el hecho de que los miembros de la ORP utilizaran los recursos financieros que las fundaciones europeas habían enviado a la ANUC para la campaña electoral (*ibid.*: 332). Lo siguiente fue la claudicación de la ANUC y su retorno al redil estatal, de la mano de dirigentes que pusieron por delante sus propios intereses, sobre todo los materiales.

En las conclusiones de su trabajo, Zamosc señala cuatro razones que explicaron el reflujo y la derrota campesinas: la contrarreforma gubernamental, que provocó la división de la ANUC (Sincelejo y Armenia); la escalada represiva que determinó la muerte de más de un centenar de campesinos entre 1971 y 1978; la expansión del capitalismo agrario que ofrecía nuevas alternativas ocupacionales y el nacimiento de la economía de la marihuana; y el divisionismo y el manejo burocrático y manipulador, que “fueron apartando a las bases y descomponiendo la estructura de la organización” (*ibid.*: 370). Cierra su trabajo con una profunda y actual reflexión:

El fracaso de la ANUC reflejó, en gran medida, la influencia negativa de las dos principales escuelas prácticas que han moldeado la formación de la “cultura política” de la izquierda nacional: el sistema de dominación clientelista que prevalece en el país y el vanguardismo a ultranza que ha caracterizado a buena parte de la práctica de la izquierda en América Latina. La convergencia de las formas de práctica más antidemocráticas, tanto a nivel de la política colombiana como en el plano de la tradición socialista, generó orientaciones que imponían criterios verticales de conducción, sustitúan la libre discusión con la intolerancia doctrinaria, e ignoraban sistemáticamente las opiniones y sentimientos que prevalecían en la base. Estas orientaciones llevaban implícita la visión de las luchas del pueblo como algo capitalizable para alcanzar objetivos en cuya definición ese pueblo no participaba, alimentando así una actitud real de desprecio hacia las bases y preparando el terreno para un manejo autoritario de sus reivindicaciones [...] No es de extrañar que,

a la postre, esto haya llevado al alejamiento de las masas. A la hora de su adquisición de conciencia las ‘masas’ se resisten a ser manipuladas, y mucho más cuando esa manipulación especula con aquellos agravios que aparecen como los más sentidos (*ibid.*: 384-385).

Las características centrales de esta cultura política han cambiado muy poco, tanto en Colombia como en el resto del continente. A lo dicho arriba podrían sumarse un par de elementos, que desarrollaré más adelante: una mirada de género y étnica permite afirmar que entre las élites militantes existe un patrón masculino y blanco, que reproduce lo que Aníbal Quijano ha analizado como “colonialidad del poder” en las relaciones entre dirigentes y bases. En segundo lugar, en la izquierda se ha impuesto una poderosa inflexión hacia lo electoral, que ha llevado a analistas como Héctor León-Moncayo a sostener la “ácida ironía” que vive la izquierda: “En los setenta a los que impulsábamos la lucha de calles nos decían que había una forma superior de lucha a la que nos debíamos incorporar, en referencia a la lucha armada. Ahora nos dicen, y esa es la ironía, que la forma superior de lucha son las elecciones” (Zibechi, 2013).

El análisis de Zamosc puede completarse con una mirada desde abajo, con lo que sentían los campesinos que eran objeto de esta actitud de la izquierda. El trabajo de Silvia Rivera utiliza las entrevistas que contiene el Archivo del Movimiento Campesino del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) en Bogotá, reproduciendo partes del mismo. Un dirigente de la vereda de Betania en el municipio de Piedraancha, relata su experiencia con estudiantes m-l de Pasto, quienes se acercaron cuando comenzaron a invadir tierras: “Querían decir que ellos estaban haciendo ese trabajo, cuando éramos nosotros los que habíamos librado esa batalla” (Rivera, 1982: 127). Luego, relata que un dirigente universitario que trabajaba para la ANUC recibía dinero y que el enfrentamiento entre corrientes provocó la desarticulación del comité campesino local.

Rivera señala que, mientras la izquierda pretendía que los campesinos lucharan por la toma del poder, para las bases el problema central era luchar para resistir al poder. En cambio, se estableció una alianza entre los dirigentes campesinos y los intelectuales y estudiantes externos, quienes tienen, por lo menos, un punto en común: desarticular la movilización espontánea del campesinado de sus expresiones orgánicas, y someterla a los objetivos de la dirección (*ibid.*: 138). Al igual que Zamosc, Rivera considera que los dirigentes radicales no tomaban en cuenta las decisiones colectivas del campesinado de base en sus propios espacios no orgánicos. Un dirigente indígena de Caldas recuerda que “los de la ANUC dijeron que allí no mandaba el cabildo sino la ANUC” (*ibid.*: 145).

La autora boliviana, exiliada en ese momento en Colombia, reconstruye lo sucedido durante el tercer congreso con base en las entrevistas a dirigentes locales y militantes de base. Un dirigente de la vereda El Banco, Magdalena, por los debates interpretó que “estudiantes y obreros querían tomarse la dirección de la ANUC”, y que ellos desconocían lo que sucedía (“íbamos vendados, en pañales”), que hubo problemas de dinero y muestra una visión muy particular de los debates “ideológicos”: “Los que se educaban y sabían todo eran los del nivel nacional. Ellos disponían de los auxilios y se repartían el marrano” (*ibid.*: 154). El sólo hecho de que aparezca el vocablo “ellos” para referirse a los dirigentes, habla por sí solo.

Un delegado de Centro Alegre, Córdoba, asegura que los dirigentes les dijeron que si apoyaban a los estudiantes de la línea m-l se quedarían botados en Bogotá y que vieron como los estudiantes golpearon a un compañero campesino. Uno de los aspectos más lamentable fue la acusación contra el sociólogo Orlando Fals Borda de ser agente de la CIA, porque asesoraba a la dirección con la que estaban enfrentados los m-l. Muchos testimonios abundan en el desprecio de los dirigentes por la opinión de las bases, la voluntad de los sectores políticos por “apoderarse de ciertos sectores del campesinado”, la suplantación de las bases por el aparato burocrático y, muy en particular, los enfrentamientos que las bases no llegaban a comprender, ni por el fondo ni por la forma, que en no pocas ocasiones encubrían maniobras de poder o de manejo de fondos (*ibid.*: 157).

Ésta es la cultura política que encuentran los activistas y dirigentes del CRIC cuando se crea la organización en 1971. Pero el CRIC tiene una lógica diferente, sus preocupaciones son otras y el entorno de masas y guambianos no puede asimilarse al de los campesinos. Para Lorenzo Muelas, el no pago de terraje y la ocupación de tierras llevaron a la creación del CRIC: “Cuando el CRIC nació, la terrajería en las haciendas ubicadas en antiguo territorio guambiano ya se había acabado, pero continuaba el problema de tierras, por lo que ya se había iniciado el proceso de lucha por reconquistarlas” (Muelas, 2005: 427).

Las siete demandas del CRIC, el programa de siete puntos, en sintonía con las propuestas de Quintín Lame, apuntan que lo principal es recuperar y ampliar las tierras de los resguardos, reforzar los cabildos, defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas, además de formar profesores indígenas para educar en sus lenguas (Gros, 1991: 175). El hecho de que tengan un territorio propio, colectivo y ancestral como el resguardo, y una autoridad propia, el cabildo, por más manipulada que estuviera por caciques y caudillos, muestra la enorme diferencia con los campesinos. La densidad histórica y la diferencia política y cultural son evidentes y suficientes para comprender que estamos ante sujetos no asimilables a

la cultura política hegemónica. Además, los indígenas no viven aislados sino en comunidades que conforman una cultura colectiva ausente en las sociedades occidentales. En suma, un sistema de autoridades en un territorio común, lo que permite asegurar que los indígenas conforman una sociedad diferente a la colombiana. La irrupción de esta sociedad otra, tuvo un impacto notable en el país.

A diferencia de la ANUC, el CRIC se apoya en las autoridades existentes, al punto de que la Junta Directiva está integrada por los gobernadores de los cabildos. No hay afiliación individual, como sucede en los sindicatos o asociaciones campesinas, sino colectiva por medio de los cabildos, que tienden a representar a todos los indígenas. Esto la hace muy diferente del modelo sindical, pues se sustenta en formas tradicionales de organización-pertenencia (Archila y González, 2010: 21-23). Mientras para los campesinos la tierra es un medio de producción, para los indígenas es el territorio sobre el que ejercen su soberanía, con el que tienen un vínculo integral, no sólo de producción sino que es el espacio donde viven, donde gozan y sufren, “la raíz de la vida” y “la raíz de nuestras costumbres”, como señala una cartilla del CRIC (Gros, 1991, 186).

Muy pronto, este tipo de movimiento va a demandar la autonomía, que se convierte en uno de los ejes de su actividad. Un movimiento de este tipo, asentado en comunidades, en la memoria larga de siglos, en un vínculo integral y múltiple con la tierra, que tiene sus propias autoridades, sus leyes, su lengua y su propia justicia, tiende a considerar que sus enemigos están fuera, en el exterior de comunidades y resguardos y no dentro, como suele sucederle al movimiento obrero o al campesino. Sin embargo, desde su nacimiento, el CRIC también está permeado por la lógica de las organizaciones de carácter sindical. Como recuerda acertadamente Christian Gros, el CRIC es “resultado de la confluencia entre una tradición indígena de lucha y un movimiento campesino mucho más amplio (Gros, 1991: 183).

En la creación del CRIC influyeron las luchas contra el terraje y por la recuperación de tierras, pero también el contacto y la participación en la ANUC, la impronta de no indígenas, como el colono mestizo Gustavo Mejía y el sacerdote Pedro León Rodríguez, además del apoyo de funcionarios del Incora (Ferro, 2007: 120). El CRIC fue atacado por los terratenientes que asesinaron a importantes dirigentes. En paralelo, comenzó un prologando e inacabado enfrentamiento con la izquierda y con las organizaciones campesinas. Este doble enfrentamiento persiste hasta el día de hoy, siendo uno de los aspectos singulares del movimiento indígena del norte del Cauca, que lo diferencia de otras experiencias continentales.

Desde el primer momento los terratenientes y el Estado lanzaron fuertes ofensivas contra el CRIC: Gustavo Mejía fue asesinado en 1974; poco después muere el padre Rodríguez, al parecer envenenado, varios líderes son encarcelados, lo que implicó que el comité ejecutivo nombrado en el primer Congreso en 1971 nunca pudiera reunirse; el segundo fue casi clandestino y el tercero, realizado en julio de 1973, no pudo reunirse en Tierradentro y debió hacerlo en Silvia, porque terratenientes e iglesia lo impidieron (Beltrán, 1989: 106).

Para el CRIC, la izquierda quería dirigir a los indígenas con la misma naturalidad con la que pretendía hacerlo con los obreros, los estudiantes y los campesinos. “Cuando no encontraron la respuesta que esperaban, nos atacaron por todos los medios y trataron de dividir nuestra organización”, señala la historia escrita por el CRIC (Ferro, 2007: 123). En un principio fue la Secretaría Indígena de la ANUC la que pretendió controlar al CRIC, generando una tensión que hacia mediados de 1975 culminó en ruptura abierta. La organización indígena acusaba a la ANUC de intentar controlarla burocráticamente, de no respetar las especificidades del mundo indio y de su cultura, y rechazaba subordinarse a las directrices de la organización campesina. Según los indígenas, en cierto momento la ANUC intentó dividir al CRIC con la creación del Movimiento Gustavo Mejía, ya que consideraban que “el fin de ellos era tragarse nuestra organización, llevarla hacia metas políticas”, como denunciaba el periódico Unidad Indígena (Rivera, 1982: 161; Zamosc, 1987: 321).

Pese a la brutal represión estatal-terrateniente —en los primeros ocho años del CRIC, 50 indígenas fueron asesinados; bajo el cuatrienio de Turbay Ayala (1978-1982), 40 fueron sometidos a consejos de guerra, y seis fueron asesinados durante el mes del quinto congreso en 1978— el movimiento se consolidó y creció. Se desarrolla la recuperación de tierras: para 1974, ya habían 10 mil hectáreas tomadas (Gros, 1991: 189). El terraje había desaparecido; en las tierras recuperadas se encara la producción comunitaria, nace una red de tiendas y cooperativas (47 cooperativas de producción y 38 cooperativas y tiendas comunales para 1978) dirigidas por equipos de militantes renovables cada año, con lo que se multiplican sus cuadros y el potencial económico del movimiento (*ibid.*: 190-193). Abordan también la salud, la educación, la justicia comunitaria. Para 1984 ya se habían reconstituido ocho cabildos (hoy son alrededor de 120); 30 de las 50 comunidades existentes ya estaban representadas en el tercer congreso de 1975. Y habían desarrollado una forma de autodefensa colectiva de las comunidades y los resguardos, la Guardia Indígena.

Al ingresar en la década de 1980, el movimiento que orientaba el CRIC presentaba más o menos esta disposición:

en la base, las comunidades independientes, dotadas de su propio gobierno y fortalecidas por una red de empresas comunitarias y cooperativas. En el nivel intermedio de las diferentes regiones, consejos representativos encargados de coordinar la acción de las parcialidades, de servir de nexo entre éstas y las otras regiones, y de representar el papel de intermediarias entre las comunidades y el ejecutivo. Finalmente, en la cima, una doble estructura: la Junta Directiva, especie de parlamento conformado por los representantes elegidos por las parcialidades (dos por resguardo), cuya tarea consiste en definir la línea general adoptada por la organización, elegir y controlar al comité ejecutivo. Y por último el Comité Ejecutivo, estructura permanente, compuesto por ocho miembros reelegidos en cada congreso; con la colaboración de asesores, es el lugar donde se realiza el trabajo de elaboración ideológica y de formación de cuadros (*ibid.*: 195).

Al interior del movimiento surgieron fuertes discrepancias que llevaron a la formación del movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Sobre este punto hay varias miradas, en las que parece necesario detenerse brevemente. Para casi todos los analistas académicos, el distanciamiento entre el CRIC y AICO se debió a las críticas y al distanciamiento de comunidades y gobernadores guambianos, asesorados por grupos de universitarios denominados “solidarios”, quienes criticaban al CRIC por considerar que su política era muy cercana a la de la izquierda y por haber asumido una organización de carácter sindical (Ferro, 2007), de carácter burocrático y llena de colaboradores externos (Rappaport 1994, citada por Archila 2010: 25), destacando, en cualquier caso, el papel relevante de los militantes o apoyos externos (Caviedes, 2002).

Esas posiciones reflejan con mayor o menor exactitud las razones de la división entre el CRIC y AICO. En efecto, el CRIC que había nacido pegado a la ANUC y tenía fuertes relaciones con el Incora, o sea, con el Estado colombiano, incluía en su seno parte de la cultura política que abrevaba de aquella cultura. Los gobernadores y las autoridades fundadoras de AICO, por el contrario, proclamaban a las sociedades indígenas como pueblos, hacían hincapié en la defensa del territorio y en tradiciones como el derecho mayor, mientras los dirigentes del CRIC parecían más cercanos al proyecto revolucionario de la izquierda. Sin embargo, como señala Caviedes, más allá de la influencia externa —que la hubo— lo que estaba en juego en 1980, sobre todo, era “la aceptación de que el indígena existe y de que su situación marginal no se explica por una condición de clase” (Caviedes, 2002: 251).

Pero interesa también escuchar el argumento de actores tan centrales como Lorenzo Muelas, uno de los factores de la ruptura e iniciador de AICO. Muelas relata los problemas suscitados en la Empresa Comunitaria

El Chimán que, en su opinión, estuvo en la raíz de la ruptura. El Incora pretendía incluir en la empresa a un grupo pequeño de familias con el argumento de que era la forma de garantizar la rentabilidad del emprendimiento. Muelas y sus compañeros decían que todos los que participaron en la lucha tenían derecho a estar en esa tierra y usufructuarla. Con el apoyo del CRIC el Incora procedió a expulsar a aquellos que consideraba excedentarios. El debate continuó un tiempo hasta que un ex terrajero (Julio Tunubalá) fue nombrado presidente del CRIC y de la empresa, contando con el apoyo del Incora. Según Muelas:

demasiado poder, que no usó para bien de sus hermanos terrajeros, sino para reprimirlos. Porque el indígena también, cuando tenía el poder, nos apretaba las tuercas lo mismo que el terrateniente, lo mismo que los alcaldes, lo mismo que hacían los jueces blancos. A los terrajeros que aún tenían parcelas dentro de esa Empresa se las quitaban y metían a amigos de Julio, y si había cultivos los destrozaban. **Como hacía el terrateniente, así mismo le hacía el indígena a sus hermanos**, a los terrajeros especialmente (Muelas, 2005: 436, negritas mías).

Éste es el punto. ¿Por qué el indígena reproduce los patrones de la dominación? Cuando digo indígena puedo decir obrero, campesino, afrodescendiente, mujer, gay, y un largo etcétera, pero siempre en referencia a sujetos subalternos. Este tema lo retomaré con mayor profundidad en la parte final.

Por ahora me interesa resaltar esa doble cultura política presente en la organización indígena: la *sindical* y la *comunitaria*, por nombrarlas de algún modo. Una y otra cultura no deben atribuirse a una organización en exclusiva, ya que sería tanto como simplificar un problema en extremo complejo. Creo que ambas tensiones estaban presentes, de manera desigual por cierto, tanto en el CRIC como en AICO, luego devenido en Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia. En ese sentido, no sería aconsejable dejarse guiar solamente por los discursos. Ciertamente, el CRIC fue acusado por darle prioridad a la política nacional, a la alianza con las izquierdas y a una lógica organizativa de carácter sindical orientada a la toma del poder (Ferro, 2007: 126). El CRIC, por su parte, destacaba que el movimiento de autoridades y comunidades enarbolaba un “discurso operativamente inútil”, que “proclamaba a las sociedades indígenas como pueblos, no razas”, y que en lugar destacado defendía los derechos territoriales, “impidiendo la posibilidad de interactuar con otros movimientos sociales” (Caviedes, 2002: 248).

Fue un debate importante, aunque si bien abordó las líneas a seguir en la acción política y en las demandas, no le entró a fondo a la cultura política. Con los años, de hecho, el discurso de las autoridades fue siendo

asumido por todo el movimiento. Algunos autores, como Ferro, señalan que la polémica fue saludable porque “permitió ir puliendo una política de autonomía que recoge la preocupación de ambas posiciones sin excesos”, o sea, permitió desarrollar lo propio y a la vez articular con el movimiento popular no indígena (Ferro, 2007: 126). También es posible que este discurso haya sido asumido por la actitud beligerante de una parte de la izquierda armada hacia los indígenas, que se concretó en febrero de 1981 con el asesinato de siete indígenas del CRIC en Los Tigres. En ese marco, profundizado por el inicio de la recuperación de tierras en zonas llanas que exacerbó la disputa con la burguesía agroindustrial a mediados de la década de 1980, se produce la creación del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL).

Esta organización marca una diferencia sustancial con las guerrillas que operaban en Colombia. Nace para la defensa de las comunidades, las autoridades indígenas y la autonomía, así como para apoyar las recuperaciones de tierras y la ampliación de los resguardos. Una de sus principales diferencias con las guerrillas se sustenta en su obediencia comunitaria. Los grupos de apoyo, o autodefensas, son uno de los dos niveles de organización del MAQL; el otro es el Comando operativo; eran grupos mixtos, ya que en parte dependían de los cabildos. Tanto en la definición de las acciones como en la selección de sus miembros en “el reglamento del Quintín Lame, estaba prevista la consulta a los cabildos” (Peñaranda, 2010: 44).

Sin embargo, el Quintín Lame mostraba una doble actividad: “mantuvo un pie en la autodefensa y otro en la actividad político-militar regional e incluso nacional” (Ferro, 207: 134). Como las otras organizaciones indígenas del Cauca llevaba en su seno ambas tendencias, ambas culturas políticas. Sin embargo, fue la cultura comunitaria la que permitió al MAQL salir bien parado de la lucha armada. Fue la única experiencia de desmovilización exitosa, al punto que la inmensa mayoría de los desmovilizados permaneció en el Cauca, reintegrándose a las organizaciones comunitarias. En la etapa final del proceso de paz, los combatientes acamparon en el resguardo de Pueblo Nuevo, donde “los antiguos combatientes, los simpatizantes y las familias, confluyeron junto con representantes de los cabildos del norte del Cauca” (Peñaranda, 2010: 102). Ningún otro movimiento armado podía hacer algo similar. La breve experiencia del MAQL tiene sintonía con la del EZLN. En ambos casos el anclaje son las comunidades.

III.- La autonomía y las relaciones con el Estado

*Un pueblo que tiene derechos
pero no tiene poder no es nada. El
derecho no vale sin poder.*

GABRIEL SALAZAR

El movimiento indígena caucano llega a la Constituyente de 1991 fortalecido por la recuperación de tierras, los procesos organizativos en varios niveles, desde las comunidades, cabildos y resguardos, donde se implementaron proyectos productivos comunitarios y cooperativos, de educación y salud; implementaron *planes de vida* y avanzaron notablemente en la construcción de su autonomía, pese a la dura represión que sufrieron. Me parece necesario enfatizar en que, cuando se eligió la Asamblea Constituyente, el movimiento indígena del Cauca era un poder autónomo, o mejor, un conjunto de poderes comunitarios y de cabildos que controlaban territorios (resguardos), los cuales estaban en pleno proceso de expansión y fortalecimiento. Poderes diferentes a los estatales, expresados, entre otros, en la Guardia Indígena, la autodefensa elegida y controlada por las comunidades y los cabildos. La lucha nasa consiguió la recuperación de 100 mil hectáreas de tierra, pagando el precio de más de 300 indígenas muertos (Beltrán, 2003),

Los *planes de vida* son proyectos comunitarios destinados a un conjunto de comunidades o cabildos, basados en la decisión y el control de las asambleas, orientados a construir la autonomía, que abarca todos los aspectos de la vida comunitaria: desde la producción hasta la justicia, porque son proyectos integrales. No se trata de “planes de desarrollo”, como pretende el Estado, ni de “contra-desarrollo”, como lo sugieren algunos académicos (Gow, 2005), sino de la proyección del mundo indígena con sus cosmovisiones propias, hacia el futuro, arraigados en el presente e inspirados en el pasado. Este punto me parece central por dos razones: primero, porque en el Cauca se estaba construyendo un mundo diferente, no capitalista y no occidental; segundo, porque en el proceso desatado por la Constitución de 1991, la acción del Estado y de la izquierda armada actúan, de forma convergente aunque no concertada, desvirtuando y coartando la construcción de una sociedad otra, que en los hechos cuestiona a ambos. Una de las formas de hacerlo fue llevar la guerra a los territorios indígenas.

Desde el principio hubo divergencias entre las diversas organizaciones, básicamente entre el CRIC y AISO. También las había entre las organizaciones y las comunidades, como quedó reflejado en la presión realizada desde abajo para que se dejara la lucha armada. Ferro reflexiona sobre una de

las tensiones más importantes que atravesaron al MAQL, que ya estaba presente en la coyuntura de la década de 1970, cuando nacen la ANUC y el CRIC. Ésta siguió operando, profundizándose en la coyuntura de la Constituyente. Se refiere a “las tensiones existentes entre la defensa de la autonomía del pueblo nasa y la participación en proyectos políticos nacionales” (Ferro, 2007: 135). Habría que decir que esta tensión o contradicción está presente en todos los movimientos populares, aunque en los movimientos indios se expresa de modos particulares.

A mi modo de ver, la cuestión no es elegir entre lo local-regional y lo nacional, porque ninguna de las tendencias o corrientes se niega a fortalecer la autonomía ni a participar en lo nacional. El problema es más sutil. La autonomía es un proyecto irrenunciable, porque si se pierde o se debilita, todo el pueblo estará en problemas. Digamos que la autonomía es la viga maestra de un pueblo. De aquí surgen dos cuestiones que se irán desarrollando poco a poco: primero, qué entendemos por autonomía, si se trata de una cuestión declarativa o si se apuesta a la autonomía integral. Segundo, si la participación en proyectos nacionales esteriliza la autonomía, no por el hecho de ser nacionales sino porque el carácter de dichos proyectos puede atentar contra la sostenibilidad de las autonomías.

Los años 1989 a 1991 conforman una coyuntura de enorme trascendencia en la vida política colombiana. El desgaste del sistema político y de los partidos tradicionales (liberales y conservadores) había alcanzado grados importantes. El asesinato del candidato liberal, Luis Carlos Galán, a manos del narcotráfico en 1989, agravó la crisis política. Amplios sectores de la sociedad reclamaban una reforma del Estado que se plasmó en la demanda de una Asamblea Nacional Constituyente. Fue una demanda que nació abajo y por fuera del sistema político. No fue una simple maniobra del poder establecido, aunque los partidos estaban convencidos de la necesidad de introducir reformas. La principal presión provino del movimiento estudiantil, a través de la Séptima Papeleta, que consiguió que en las elecciones parlamentarias de marzo de 1990 se contara esa papeleta no contemplada para la convocatoria de una Asamblea Constituyente. Con el aval de la Corte Suprema se consultó a la población en las presidenciales de mayo de ese año, resultando aprobada por 86% de los votantes. La asamblea se votó el 9 de diciembre, siendo considerada un modo de apoyar el proceso de paz que en esos momentos se estaba negociando con cuatro grupos armados: EPL, MAQL, PRT y M-19.

Los 70 constituyentes electos por votación popular incluían 19 de la Alianza Democrática M-19, dos de la Unión Patriótica, dos indígenas (uno de AICO y otro de ONIC), además de cuatro constituyentes sin voto: dos del EPL, uno del PRT y otro del MAQL. La izquierda tuvo una

notable *performance*, obteniendo un tercio de los electos. Sin embargo, ese resultado encubría debilidades que comenaron a hacerse visibles con el tiempo. La principal de ellas es que la Constitución otorgaba derechos pero nada más. Sobre este punto vale la pena detenerse.

El proceso constituyente nace desde abajo, en un momento de crisis del sistema político, de división de las clases dominantes y de fortaleza del campo popular. En ese contexto, la Constitución de 1991 concede algunos derechos que fueron considerados fundamentales por los movimientos indígenas. El artículo 286 establece: “Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas”. En adelante, los territorios indígenas están en igualdad de condiciones con las instituciones que forman parte del Estado colombiano.

El artículo 187 establece que las “entidades territoriales” gozan de “autonomía para la gestión de sus intereses”. Por lo tanto tendrán derecho a gobernarse por autoridades propias, a ejercer competencias, a administrar los recursos y a establecer tributos, así como a “participar en las rentas nacionales”, o sea, a recibir recursos del Estado. A su vez, el artículo 329 señala que los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. El artículo 330 dice que los territorios indígenas estarán “gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades”.

En adelante, los indígenas tendrían un lugar en el Estado, que los reconocía “casi” en relación de igualdad: territorios, autoridades, competencias y recursos. Es bueno recordar que la Constitución fue parte de un proceso de paz mucho más amplio, que debía incluir a los dos movimientos, los cuales hasta ese momento no se habían desarmado: las FARC y el ELN. Había un clima de enorme esperanza. Se hablaba de la “Constitución de la paz”. En todo caso, me interesa destacar los cambios que aparejó el proceso constituyente en la cultura política del único movimiento que tenía una propuesta y formas de hacer diferentes a las hegemónicas.

1) Un primer cambio se relaciona con la participación en las elecciones. “La participación de los indígenas en este proceso constituyente fue un cambio político importante en la medida en que las organizaciones indígenas históricamente había sido muy reticentes a la participación electoral, habiendo incluso defendido la abstención por muchos años” (Ferro, 2007: 139). Los tres constituyentes indígenas fueron: Lorenzo Muelas, misak, por el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia; Francisco Rojas Birri, emberá, por la Organización Indígena de Colombia (ONIC); y Alfonso Peña en representación del desmovilizado Quintín Lame.

La participación electoral en sí no es el problema principal, por lo menos no lo fue en aquel momento. Lo decisivo es que inició un proceso

nuevo, inédito, entre los indígenas colombianos y, muy en particular, entre los nasa y los demás grupos caucanos. Los parlamentos y gobiernos elegidos luego de la Constituyente presentan una relación de fuerzas muy favorable a la derecha, que comienza a aplicar el modelo neoliberal. Con el gobierno de Álvaro Uribe a partir de 2002, se aprueban leyes en materia de recursos naturales, seguridad, desarrollo rural y derechos humanos, que vulneran los derechos políticos y culturales aprobados en la Constitución de 1991, al punto que buena parte de las movilizaciones indígenas de la década de 2000 enfatizó en “la defensa del espíritu democrático de la Constitución” (*ibid.*: 142).

Aparece aquí un problema que no sólo afecta a los indígenas colombianos: las constituciones tienen poco valor en sí mismas, y su aplicación depende de la relación de fuerzas en la sociedad. Otra dificultad adicional se deriva de una consideración más sutil. El movimiento indígena del Cauca contenía en su interior elementos de la vieja y de una posible nueva cultura política. Esto es algo que le sucede en todos los movimientos, por más rupturistas que sean nunca pueden encarnar una ruptura completa con lo viejo. La participación en ciertos espacios como el electoral tiene el efecto de producir un desequilibrio a favor de la vieja forma de hacer política o, dicho de otro modo, tiende a bloquear lo nuevo, a sacrificarlo en el altar de la representación y de la eficiencia en el terreno electoral. Entre otras cosas, porque agudiza la distancia entre representantes y representados.

Veamos esto con algo más de detalle. Por un lado, aparece una clara división indígena en dos candidaturas, o tres, ante las elecciones, porque los ex militantes del Quintín Lame forman Alianza Social Indígena (ASI, luego Alianza Social Independiente). En este campo, división es sinónimo de competencia. Además, la participación electoral provocó tensiones de nuevo tipo en el movimiento, producto de la separación entre representantes y representados, mucho más aguda que las que conocían en sus organizaciones, porque ahora los elegidos estaban participando en espacios fuera del control de los electores. Esta situación es la que vivieron otros movimientos indígenas en el terreno electoral, como Pachakutik en Ecuador, y no tiene sencilla solución. Comenzó a ser común que los cargos electos en el parlamento desobedecieran la voluntad expresa de las bases. En las elecciones de 2006, en la circunscripción especial, ganó el voto en blanco (58%), lo que puede interpretarse como un rechazo de las bases a la autonomización creciente de sus elegidos (Archila y González, 2010; Ferro, 2007).

2) La gestión de parte del aparato estatal generó frustración por las dificultades para hacerlo funcionar a favor de los pueblos y las comunidades.

Floro Tunubalá fue el primer gobernador indígena del Cauca en 2000, por el Bloque Social Alternativo. Aunque su gestión tuvo aspectos positivos, entre ellos un adecuado manejo de las finanzas que habían quedado maltrechas por el anterior gobierno, la relación con las bases de apoyo fue distante y no se propuso movilizarlas, por lo que las élites recuperaron el poder regional en 2003. Diversos dirigentes comenzaron a considerar los problemas que conlleva la participación en las elecciones y, con mayor profundidad, a comprender cómo el Estado colombiano había conseguido capturar el programa político indígena (Archila y González, 2010: 41).

Éste es un problema que atañe a todos los partidos de izquierda y a los movimientos, que en determinado momento optaron por gestionar el aparato estatal, aun en sus escalas locales, como los municipios. El problema es que esta dificultad no tiene solución *dentro* de la gestión estatal, sino en los territorios indígenas, en los resguardos, en las asambleas de cabildos y comunidades. La Cátedra Nasa Unesco⁶ formuló una pregunta clave una década después de aprobada la Constitución: “¿Qué oportunidades y dificultades nos trajo la Constitución de 1991?” De forma casi unánime, las respuestas señalan lo positivo del reconocimiento de los indígenas y, a la vez, apuntan que el problema está en el propio pueblo nasa, sea porque “llegamos dormidos y eso nos generó una crisis”, o porque “no debemos esperar que reglamenten desde arriba”, o bien, que “nos hemos quedado como en la espera de algunos” (Cátedra Nasa Unesco, 2001). La virtud de estos testimonios es que colocan el problema “adentro”, sin culpar a otros de los problemas que les generó el proceso constituyente.

El padre Antonio Bonanomi, quien vivió veinte años en el norte del Cauca, conviviendo con el movimiento nasa, fue muy claro:

La nueva Constitución daba a las comunidades indígenas muchos derechos, pero al mismo tiempo los ponía en ‘enredos’. Además nos obligaba a hacer el Plan de Desarrollo, obligaba a tener también relaciones más estrechas con el Estado, porque la nueva Constitución hacía que las comunidades indígenas, que vivían al margen o fuera del Estado, entraran y los cabildos se convirtieran en autoridades públicas [...] en resumen, me parece importante que tengamos en cuenta que con la nueva Constitución se crea una cierta ruptura en el proceso (*ibid.*: 31).

Esta mirada es central. Porque viene desde dentro del mundo indígena y por su particular lucidez. Ciertamente, la Constitución cortó el proceso que venían desarrollando las comunidades y los cabildos en el Cauca, y es

⁶ Se trata de un proyecto de exploración de saberes de los y las mayores, realizado por la propia comunidad, confrontando su memoria con documentos para ir reconociendo asuntos cruciales y sistematizando.

ésta, precisamente, la lectura de los taitas cuando señalan que el problema verdadero (y véase que no mencionan la represión ni la guerra como causas principales) nació en 1991. La Constitución llevó al movimiento al terreno del poder, lo separó de lo que venía haciendo al hacerlo girar en torno a la agenda estatal, dejando la propia agenda en segundo plano.

3) El Estado colombiano no actuó ingenuamente. La Constitución de 1991 y la elección popular de alcaldes y concejales al consejo municipal, a partir de 1986, abrieron al movimiento indígena espacios en las instituciones. En adelante, muchos municipios donde la mayor parte de la población es indígena pasaron a ser gobernados por indígenas a través de los “movimientos cívicos”. Resultaron electos indígenas como senadores y diputados en la cámara nacional y en las asambleas departamentales, además de alcaldes, concejales y ediles. En pocos años se pasó de no tener ningún representante en el aparato estatal a contar con un buen número de representantes encargados de gestionar y de administrar algo ajeno, cuando siempre habían dirigido lo propio, sus comunidades y cabildos.

Pero además, y esto me parece central, el Estado comenzó a realizar los correspondientes traspases de fondos a las alcaldías y a los proyectos de vida. El flujo de fondos creció de forma exponencial al estar mejor gestionados en manos de dirigentes que apelaban permanentemente a la democracia comunitaria y a la participación de los pueblos tanto en la toma de decisiones como en el trabajo cotidiano. El presupuesto del municipio de Toribío, donde se implementaba el Proyecto Nasa, pasó de 780 millones de pesos en 1994 a ocho mil millones de pesos en 1997 (*ibid.*: 7).

Gracias a la buena administración y al masivo involucramiento de las comunidades en mingas, en Toribío fueron capaces de poner en marcha la factoría de truchas Juan Tama (en la que trabajaron más de mil comuneros), con capacidad para producir 30 toneladas cada tres meses. El valor de las instalaciones supera los 1 500 millones de pesos, de los cuales 600 millones correspondieron al trabajo comunitario, mientras que el resto provino del Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) y de apoyos internacionales.⁷

El Centro de Educación, Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad (CECIDIC) es otra de las importantes realizaciones del movimiento nasa en el norte del Cauca, dedicado a la educación formal, no formal e informal en el marco del Proyecto Nasa (plan de vida de los cabildos de Toribío, Tacueyó y San Francisco). Como sucedió con otras iniciativas, en la formación del CECIDIC convergieron esfuerzos comunitarios de los cabildos del Norte del Cauca, con apoyos internacionales (la Comunidad Económica Europea y la Conferencia

⁷ Su nombre es Piscícola Comunitaria Juan Tama, es de propiedad colectiva y comenzó a funcionar en 1997. Véase <http://truchasjuantama.com/>

Episcopal italiana) y del Estado de Colombia, a través del Plan Nacional de Rehabilitación y del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.

Por otro lado, las administraciones municipales indígenas representaron una importante mejora en las condiciones de vida, como lo demuestran las cifras aportadas por los alcaldes nasas para Toribío entre 1994 y 2002: se pasa de mil a siete mil estudiantes; escuelas en todas las veredas, cuando sólo las había en 20% de éstas; acceso de los adultos a la educación, acueductos, electrificación rural, deporte, salud y vivienda experimentan un crecimiento significativo (*ibid.*: 15).

En este punto parece necesario atender dos procesos que sucedieron en forma paralela: el despliegue de las políticas estatales y lo que sucede en los territorios. Respecto al primero, debe tenerse en cuenta que el reconocimiento de la diversidad cultural por parte del Estado colombiano no fue sólo el resultado de la lucha indígena y popular sino también de la presión del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, que utilizaron el proceso constitucional para comenzar a introducir políticas sociales y económicas neoliberales. La descentralización con participación de miembros de organizaciones populares e indígenas en los escalones más bajos de la jerarquía administrativa, en general los municipios, fue una política que se aplicó en toda América Latina con resultados negativos para los movimientos.

Varios países con población indígena incluyeron sistemas de autonomía en sus constituciones (Panamá, Nicaragua, Ecuador, Venezuela y Colombia), con diferencias, reconocieron la existencia de territorios propios y de representación política en el parlamento, pero “sólo el Estado colombiano ofrecía un procedimiento para la autonomía fiscal indígena” (Van de Sandt, 2012: 13). Esas transferencias se realizan través de los municipios y de programas de desarrollo (en el caso nasa, sus planes de vida) y pueden ser implementados según sus usos y costumbres. Algunos autores aseguran que el caso de Colombia representa el reconocimiento más seguro y coherente de los derechos de autonomía en América Latina (Van Cott citado por Van de Sandt, 2012).

Pero eso es lo que sucedía observado desde el Estado y la macropolítica. Desde el punto de vista de la organización indígena del norte del Cauca, la ocupación de la administración municipal de Toribío y el traspaso de recursos por parte del Estado, generó dependencia en la administración de esos recursos y problemas de nuevo tipo con los que no estaban acostumbrados a lidiar. La Asociación Indígena de Cabildos de Toribío, San Francisco, Tacueyó del Proyecto Nasa, en 2007 advirtió que las transferencias implicaban nuevas exigencias jurídicas, tributarias, administrativas y técnicas:

Para el cumplimiento de las nuevas exigencias se ha hecho necesaria la construcción de una estructura administrativa conformada por un equipo de personas con experiencia técnica y con claridad del proceso organizativo. A raíz de esta nueva etapa se profundiza una contradicción entre lo propio y lo externo y se agudizan los temores acerca del riesgo que se corre con estos cambios, se cree que puede llevar a la institucionalización del proceso comunitario, burocratización de las personas y la centralización del manejo de los recursos (Proyecto Nasa, 2007: 53).

De este modo, la lógica estatal penetra lenta y profundamente la organización indígena, mediante un modo de hacer completamente opuesto al de las comunidades, que basan su trabajo en la rotación (lo que impide el nacimiento de una burocracia), la descentralización permanente del hacer (opuesta al centralismo) y la sujeción de los dirigentes a las asambleas (lo que no permite su separación de la comunidad). Esta cuestión es mucho más compleja que la participación electoral, ya que afecta los modos de hacer de los cabildos y las comunidades, en particular, el trabajo cotidiano de los dirigentes, teniendo la capacidad de modificar la cultura política de un movimiento. Por eso me parece que el debate sobre si acudir o no a las elecciones, aunque es importante, tiene menor relevancia que estas pequeñas “modificaciones” en el hacer cotidiano. El texto de los cabildos del Proyecto Nasa sugiere la aparición de una burocracia especializada en la administración de los cabildos y sus proyectos, lo que evidencia el inicio de un proceso de separación de un grupo de personas respecto de sus comunidades, las cuales, a la larga, quedarán fuera del control de las asambleas. Con el tiempo, esa burocracia, por pequeña que sea, comienza a defender intereses propios, que básicamente consisten en su perpetuación como grupo social por encima de las comunidades.

La transferencia de recursos del Estado equipara los resguardos con los municipios, pero a la vez, les impone la realización de inversiones en cinco áreas: salud, educación, vivienda, agua potable y saneamiento. La legislación concede a los resguardos y a las comunidades cierto margen para tomar decisiones según las tradiciones propias; sin embargo, están obligados a rendir cuentas a las instituciones de control fiscal del gobierno nacional (Van de Sandt, 2012: 200). Pese a estas limitaciones, la administración indígena llevó a cabo una administración más abierta, participativa y horizontal que la que habían realizado los partidos tradicionales, con permanente consulta a las comunidades en grandes asambleas.

En este periodo, mediados de la década de 1990, como consecuencia de la implementación del modelo neoliberal se profundizan dos tendencias: aparecen los programas de asistencia y “fortalecimiento étnico” vinculados a la cooperación al desarrollo y se expanden los cultivos de amapola

y coca. Ambas tendencias, sumadas a la presencia agresiva de las fuerzas armadas, los grupos paramilitares y la guerrilla en los territorios, configuraron un panorama de guerra que debilitó al movimiento indígena en un periodo de fuerte reestructuración capitalista que redundó en la crisis de la producción tradicional de los pueblos indígenas y campesinos.

La cooperación al desarrollo supone la colaboración del Estado, de diversas ONG e instituciones internacionales (Unesco, FMI, BM y otras) en la implementación de una gama de proyectos que van desde la producción hasta la formación, los que suelen imponer criterios propios a las comunidades y a los cabildos. Estas instituciones crean una camada de dirigentes y de organizaciones de segundo grado, que Víctor Bretón ha definido con acierto como “verdaderos cacicazgo de nuevo cuño” (Bretón, 2001: 248). Se trata de una camada de administradores de los recursos que vuelcan las agencias de desarrollo bajo la forma de proyectos o transferencias. En su excelente y riguroso trabajo sobre lo sucedido en Ecuador luego de los levantamientos indígenas de comienzos de la década de 1990, Bretón señala que la distribución de esos recursos no es igualitaria sino que obedece a lógicas clientelares y a “estrategias implementadas por los sectores que controlan las organizaciones precisamente para poder seguir controlándolas” (*idem.*).

Esta nueva camada de dirigentes suele ser reclutada entre los más capacitados para dialogar con agentes externos y atraer recursos para las organizaciones de base, lo que asegura su reproducción como camada separada de las comunidades. El debate que proponen los taitas al comienzo de este texto, sería incomprensible sin tener en cuenta los tres temas concatenados que propone Bretón: el surgimiento de un entramado clientelar que las agencias de desarrollo y el Estado articulan en torno a los sectores subalternos que luchan y están creando un mundo nuevo; los efectos que tiene sobre un liderazgo indígena que ve en estas políticas una oportunidad de ascenso social; y la persistente lucha de las bases indígenas, que muestran su malestar por la exclusión y el racismo que sufren (Bretón, 2001).

En este punto, el debate que proponen los taitas cobra especial relevancia. No se escudan en la guerra, en los cientos de muertos provocados por el ejército, los paramilitares y la guerrilla, para explicar sus dificultades. Tampoco culpan al gobierno ni a las ONG ni a ningún actor externo. Saben que esos actores intervienen a partir de las debilidades del proceso nasa. Por lo mismo, tampoco responsabilizan a la institucionalización del movimiento de lo que les sucede (Archila, González, 2010). Ni creen que el reconocimiento que trajo la Constitución de 1991 sea el responsable del debilitamiento de la organización (Van de Sandt, 2012). Ni siquiera

la omnipresente escasez de tierra, la crisis económica que los afecta, los cultivos ilegales y la violencia, aparecen en su relato. Ellos son los responsables, conclusión que contiene un altísimo valor ético y político.

Taita Segundo dice que las mesas de negociación son la “compra y venta de los pueblos”, que el Estado ha sido y sigue siendo el enemigo y que los dirigentes y los cabildos están confundidos y cooptados por pequeñas ventajas económicas. Taita Lorenzo manifiesta que los funcionarios indígenas deberían renunciar, pero advierte que no lo van a hacer porque “están muy viciados”. Algo similar agregan los otros taitas y los demás participantes en el debate. Rosa Tombé señala que “nos tienen comprados con buenos hoteles, pago de avión y una cantidad de cosas que el indígena antes no vivía”.

Éste es el primer punto que debe enfatizarse: la política del reconocimiento ha generado una camada de dirigentes que ocupan espacios de poder en nombre de los pueblos pero para beneficio personal.

No obstante, hay una segunda cuestión más sutil, que se relaciona no ya con el hecho económico sino con el colonial. Harold Secué dice que en las comunidades se sigue creyendo a los dirigentes porque “mueven plata” desde Bogotá y llevan proyectos que calman el hambre de esa semana. Taita Lorenzo dice exactamente lo mismo: la gente presiona para que se consiga dinero porque está con la mente monetarizada. Pero el punto central es otro: la sombra de los conquistadores sigue presente. Y agrega que ahora la terrajería son las instituciones. El tema es que, a través de las instituciones, se reproduce el hecho colonial, que afecta de modo particular la subjetividad de los colonizados, quienes desean ocupar el lugar de los conquistadores.

Lorenzo trae el deseo del conquistado, del subalterno, de ser como el amo. A mi modo de ver, éste es el tema central de Fanon. Cómo el colonialismo deshumaniza, humilla, inculca miedo y complejo de inferioridad en el colonizado, temas que están presentes desde la primera frase, a través de la cita de Aimé Césaire (Fanon, 2009: 49). Para ocupar un lugar, cualquier lugar, el negro habla la lengua del colonizador, desea blanquear su piel porque se ha convertido en “esclavo de su inferioridad” (*ibid.*: 76).

Fanon indaga extensamente en las consecuencias que tiene para el negro la falta de reconocimiento, la negación de su humanidad; es un ser que vive en el infierno, condenado de antemano. En su interpretación psicoanalítica de la dominación comprende que se produce una internalización de la inferioridad, lo que llama “epidermización” de la inferioridad, que se incrusta en las estructuras psíquicas y corporales del negro (Grosfoguel, 2009: 263). Esta negación-inferiorización del colonizado no puede ser comparada con la situación de explotación del obrero fabril, al que el

patrón no niega su condición humana. Todo lo contrario, el burgués está vivamente interesado en valorar a su trabajador como productor y como consumidor potencial.

Por eso Fanon no se detiene solamente en la situación económica del colonizado y dedica buena parte de *Piel negra, máscaras blancas* a la cuestión psíquica y a la necesidad de que la liberación sea integral, porque “toda liberación unilateral es imperfecta”, denunciando lo que podríamos llamar como economicismo en el terreno de la lucha anticolonial (Fanon, 2009: 45). En palabras de Grosfoguel:

La lucha descolonizadora de los negros se efectúa simultáneamente contra dos niveles: el nivel psíquico individual y el nivel macro estructural de los procesos sociales. El asunto es ver cómo históricamente se constituyen o fusionan uno con el otro. Eso tiene implicaciones fundamentales en el plano político. Cualquier liberación unilateral que privilegie solamente uno de los niveles es incompleta, y el error más grave es creer en su automática interdependencia, es decir, creer que resolviendo un nivel automáticamente se resuelve el otro (Grosfoguel, 2009: 264).

Lo anterior supone un trabajo en el terreno de la subjetividad y la corporalidad, no sólo en el terreno de la pobreza, de la expropiación de los medios de producción y de cambio. La siguiente pregunta es: ¿cómo se hace política desde la “zona del no-ser”, por sujetos que ven negada su humanidad? Esto nos conduce directamente al tema del campo de concentración (Agamben, 1998). Aquí aparece una doble lucha, contra el opresor y por afirmarse como ser humano a través de la liberación. Todos los movimientos tienen claro el primer aspecto. Los indígenas del Cauca recuperaron miles de hectáreas de los hacendados, al igual que lo hicieron muchos otros movimientos. El problema que nos ocupa comienza en el segundo aspecto, en lo que Fanon llama “la envidia” que produce el mundo del colono, a tal punto que el colonizado “sueña con instalarse en el lugar del colono”; un lugar hostil y cruel, pero que se convierte para él en “un paraíso al alcance de la mano protegido por terribles canes” (Fanon, 1999: 41).

Es evidente que Fanon comprendió a fondo el imaginario del colonizado, sus deseos más profundos. Por eso afirma que el colonizado quiere convertirse en perseguidor. No sólo por venganza sino porque es su referencia. Porque el colono es el que escribe la historia, el pensamiento colonial es el único validado; para el colonizado, los espacios coloniales se presentan como paraísos, aunque funcionen como infiernos. Aun si consigue expulsar al colonizador de su tierra, no logrará borrarlo de su imaginario. ¿Cómo se sale de este círculo?

La única respuesta que nos da Fanon es la violencia. Es a través de la violencia contra el colono como el colonizado se libera del complejo de inferioridad, de su apatía y de su desesperación. En un párrafo apocalíptico afirma: “La violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente” (*ibid.*: 73). Es cierto que la violencia es necesaria para romper el lugar de subordinación, para salir del campo, porque toda colonia tiende a convertirse en “un inmenso campo de concentración donde la única ley es la del cuchillo” (*ibid.*: 242). La violencia tiene un papel terapéutico, humaniza al deshumanizado al hacerle recuperar su autoestima. Porque la vida del colonizado no consiste en realizar valores sino apenas en no morir, en permanecer con vida, muchas veces volviéndose contra sus hermanos, en un ambiente en el que nace el odio contra sí mismo.

Los partidarios de la no violencia, y quienes critican la defensa de la lucha armada que proclama Fanon, suelen olvidar que bajo una dominación como la francesa no había espacios para otras opciones que la violencia. No fue así en la India, donde el colonialismo británico no interfería mayormente en la dinámica de la sociedad hindú. Como señala Silvia Federici, a diferencia del colonialismo francés que ocupaba todos los espacios marginando y violentando a los argelinos, la dominación británica en la India dejó margen para un tipo de acción no violenta, como la que encarnaba Mahatma Gandhi (Federici, 1994).

Pero la violencia contra el colono sigue teniendo al colono en el centro del imaginario. Es una violencia negativa, es la negación de quien lo niega. Una violencia necesaria para expropiar al colonizador, para permitir la recuperación de lo expropiado. Pero es una actitud frágil, incapaz de superar el problema de fondo: la inferiorización del colonizado y de su mundo. El propio Fanon es consciente de este problema cuando afirma que las concesiones hechas por el poder son capaces de desarmar al colonizado. Éste es el objetivo de las políticas sociales, capaces de desviar la acción colectiva mediante algunas monedas y, sobre todo, trabajando sus frustraciones, sus deseos profundos rigurosamente estudiados por las ciencias sociales.

El hambre del colonizado es tal, su hambre de cualquier cosa que lo humanice —aun limitadamente—, es hasta tal punto incoercible, que estas limosnas consiguen hacerlo vacilar localmente. Su conciencia es de tal precariedad, de tal opacidad, que responde a la menor chispa [...] El lobo impetuoso que quería devorarlo todo, que quería efectuar una auténtica revolución puede volverse, si la lucha dura, y efectivamente dura, en irreconocible (Fanon, 1999: 110-111).

Superar esta debilidad intrínseca supone dejar de ver al colonizador como el personaje a imitar, a perseguir para ocupar su lugar. Eso no puede ha-

cerse contra el colonizador sino trabajando interiormente, en un interior colectivo-individual, a través de una creación heroica que otorgue sentido a la existencia como pueblo y como personas que forman parte de un pueblo. Que la creación de un mundo propio del colonizado sea tan potente como para que deje de referenciarse en el “paraíso” del colonizador.

Pero Fanon no nos da más pistas sobre cómo podría darse este paso. Lo único que nos dice es que no debemos imitar a Europa, al Norte, al mundo colonial. Lo que no es poco. “No rindamos, pues, compañeros, un tributo a Europa creando Estados, instituciones y sociedades inspirados en ella” (*ibid.*: 248). Nos llama a “cambiar de piel”, a crear un hombre y un pensamiento nuevos, a sentir y vivir de otro modo. Nos dice, en suma, que superemos la imagen del amo como el futuro deseable para los pobres y los condenados de la tierra. Lo que sería tanto como completar la descolonización.

En el Cauca, y de modo muy particular en el norte del Cauca, estaba naciendo una sociedad otra cuando se aprobó la Constitución de 1991. En miles de hectáreas recuperadas pusieron en marcha iniciativas de producción colectiva, de salud y de educación; crearon un centro de estudios como el CECIDIC, con criterios propios; recuperaron los cabildos como espacios de decisión supracomunitaria con base en grandes asambleas; pusieron en pie una organización como la Guardia Indígena, elegida, dirigida y controlada desde las comunidades, con la capacidad de proteger y educar al mundo nasa sin violencia. El movimiento fue capaz de diseñar los planes de vida como norte de los proyectos comunitarios.

Como sucedió con el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indios y Negros del Ecuador (Prodepine), focalizado en la región andina y en especial en aquellas provincias que estaban siendo epicentro del potente movimiento indio, en Colombia la cooperación se focalizó en el Cauca y en aquellos resguardos (como Tobirío y Jambaló) que eran los centros neurálgicos de la rebelión. El proceso descrito por Bretón para los Andes ecuatorianos sirve para delinear lo que sucedió en el Cauca, que redundó en “la sustitución simultánea de una dirigencia muy militante, combativa e identificada con un perfil político reivindicativo (el característico de la etapa de la lucha por la tierra y la alianza con los movimientos sociales de izquierda), por otra de carácter mucho más tecnocrático” (Bretón, 2001: 247).

Atendiendo al análisis de Manuel Rozental, uno de los mestizos fundadores del Tejido de Comunicación de la ACIN, en el caso del Cauca el control y manejo de los fondos estatales “transforma líderes en burócratas y comuneros en roscas y mafias con hambre de poder”. El nivel de desarrollo del movimiento fue tan amplio y profundo que para imponer un control burocrático se hizo necesario, como señalan los testimonios

de Harold Secué y Vilma Almendra, que se pasara a las amenazas y a la persecución de los que aún creen que las asambleas no son para aprobar cosas que vayan decididas, sino espacios para construir colectivamente. Con los años, las nuevas autoridades indígenas terminaron reproduciendo en gran medida la cultura política hegemónica en Colombia.

Aun así, el movimiento indígena del norte del Cauca fue capaz de encabezar iniciativas muy importantes que modificaron la relación de fuerzas en el país, como las mingas (marchas multitudinarias) en pleno régimen represivo y guerrero de Álvaro Uribe: el Congreso Itinerante de los Pueblos por la Vida, la Alegría, la Justicia, la Libertad y la Autonomía en 2004, con la marcha de 60 mil personas hasta Cali, que elaboró el Mandato Indígena y Popular para trabajar en la convergencia de toda las luchas; la Consulta Popular frente al TLC en 2005; el proceso de movilizaciones para Liberar a la Madre Tierra, también en 2005; la Minga Social y Comunitaria de 2008, que culminó en Bogotá y fue el primer paso para instalar el Congreso de los Pueblos, el mayor proceso unitario desde abajo, que realizó su primera sesión en octubre de 2010, con 17 mil militantes de 212 organizaciones.

Pese a todas las dificultades señaladas, parece evidente que más allá de las claudicaciones y desviaciones de muchos dirigentes, hay una base indígena que, desde el territorio, está reconociendo esas dificultades, “que están hablando en las asambleas, y que es posible que hayan cambios, no sabemos cuándo ni desde dónde”, como señala Vilma Almendra, que puede ser capaz de “poner en su lugar a los que han perdido el rumbo y están actuando como los mismos colonizadores”⁸

IV.- La escuela zapatista: una nueva cultura política

Tengo nostalgia de la gente pobre y auténtica que luchaba para derribar al patrón sin convertirse en el patrón. Puesto que estaban excluidos de todo, nadie los había colonizado.

PIER PAOLO PASOLINI

En 1995, hace ya casi veinte años, estuve un mes en La Realidad, donde conviví con la comunidad y las bases de apoyo zapatistas, participé en algunos trabajos colectivos, tuve intercambios con jóvenes, mujeres y hombres, y mantuve una entrevista con el comandante Tacho. Antes y después de mi estadía en aquel maravilloso lugar leí casi todos los comuni-

⁸ Intercambio personal.

cados del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) y del subcomandante insurgente Marcos, consulté libros; en San Cristóbal y en México hablé con personas que conocían más de cerca el proceso. En fin, creía que sabía bastante del zapatismo.

Pero, cuando estuve en la escuela, en la comunidad 8 de Marzo del municipio 17 de Noviembre del Caracol Morelia, se me hizo evidente todo lo que ignoraba. Digamos que no había aprendido lo elemental. Creo que ahora tampoco. Apenas pude entender más cosas, pero en unos años siento que volveré a decir lo mismo: cuánto ignoro sobre lo que están haciendo los zapatistas.

Ahora me voy a limitar a transcribir algunas percepciones que tuve a raíz de mi participación en la escuela, del intercambio con otros compañeros y compañeras que también estuvieron, teniendo como telón de fondo la experiencia indígena del Cauca. Se trata de poner juntas dos experiencias de lucha que, de algún modo, se iluminan mutuamente. Si hasta ahora hablé de los nasa, ahora daré paso a lo que entiendo del zapatismo, porque una de las cosas que aprendí es que abordan el tema que propone Fanon: la doble emancipación, material y subjetiva, desde otro lugar.

En primer lugar, debe recordarse siempre que las comunidades y las bases de apoyo zapatistas consiguieron “expropiar a los expropiadores” a raíz del levantamiento del 1 de enero de 1994. La comunidad 8 de Marzo se asienta en una de las fincas del terrateniente Pepe Castellanos, hermano de Absalón, ex gobernador y ex terrateniente de Chiapas. Sin ese paso, no hubiera sido posible nada de lo que vino después, ni la construcción de la comunidad autónoma, de los municipios autónomos, ni los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno.

El zapatismo va más allá de la negación, del *Ya Basta*, del necesario y nunca concluido combate contra el capital y el Estado. Su aspecto más innovador, como sabemos, consiste en la renuncia al vínculo con el Estado. No acepta recibir las políticas sociales del Estado, ni bajo la forma de subsidios ni como alimentos ni viviendas. Tampoco quiere ocupar el Estado, ni por la vía electoral ni por la insurreccional. Apuesta a construir un mundo nuevo y diferente en los territorios que re-conquistó. Las personas que entren en tratos con el Estado dejan de pertenecer al movimiento. En este punto, los zapatistas han mostrado una radical coherencia, lo que ha provocado que numerosas comunidades se dividan o que muchas familias abandonen el movimiento, subordinándose a las políticas contrainsurgentes del gobierno y de las fuerzas armadas.

Creo que el zapatismo se desgaja de la tradición revolucionaria occidental en varios aspectos centrales de la misma y, como hemos venido

sosteniendo algunos de los que acompañamos su lucha, representa la ruptura más radical con las viejas formas de hacer política. Lo que sigue es un recorrido por una decena de aspectos en los que el zapatismo muestra modos de hacer que lo distancian de la cultura política revolucionaria del siglo xx, tanto la de cuño marxista como anarquista, ya sea la tradición insurreccional europea o la guerra popular y prolongada maoísta.

La ética al timón de mando

Lo ética es imprescindible para cambiar el mundo. Todo lo demás viene después. Algo así nos dicen los zapatistas. La centralidad de la ética no es el resultado de sesudas lecturas filosóficas sino algo mucho más sencillo y básico: es la que guía los pasos de los rebeldes, la que lleva a los militantes al compromiso con los que más sufren, con los olvidados. Ética que implica poner el cuerpo, incluso arriesgar la vida, en cada decisión que se toma.

El zapatismo nos ha enseñado la importancia de escuchar y de obedecer allí donde la izquierda acostumbra a hablar y mandar. En las organizaciones revolucionarias no hay precedentes de que hayan sido capaces de someterse a los pueblos, de cambiar de raíz la cultura política que llevaban, lo que Marcos denomina como “derrota” del pequeño grupo que se internó en la selva. “El contacto con los pueblos significó un proceso de reeducación más fuerte y más terrible que los *electroshocks* que acostumbran en las clínicas psiquiátricas” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2008).

El proceso fue lento, plagado de dolores. Pudieron afrontar el aislamiento y la soledad gracias a esa carga ética que llevaban tanto los mestizos que provenían de la ciudad como los indígenas que forman el EZLN. Las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) eran una guerrilla diferente de aquellas que conocimos en América Latina, con una “ética de lucha” que las llevaba a no hacer asaltos ni secuestros para conseguir recursos sino a apoyarse en los sectores sociales populares con los que trabajaban; no hacían acciones espectaculares y mediáticas; acumulaban fuerzas en silencio, esperaban el momento en que el pueblo requiriera su apoyo y decidieron irse al rincón más olvidado del país (Subcomandante Insurgente Marcos, 2006). En suma, no tienen vocación de vanguardia sino de servicio.

Del otro lado, los indígenas que se fueron sumando al grupo inicial y los integrantes de ese primer grupo provenían de pueblos que durante cinco siglos habían resistido la dominación, la guerra y el despojo. Y que, sobre todo, encarnaban una historia de resistencias, de pueblos que nun-

ca se rindieron ni claudicaron. Marcelino, mi *Votán* (cuidador, guía, traductor) en la escuelita, ingresó a la organización en 1987; Julián, quien me recibió en su casa en la comunidad 8 de Marzo, ingresó en 1989. Relataron las reuniones clandestinas, cuando los zapatistas eran decenas, quizá cientos; por la noche, en cuevas en las montañas, caminando desde el anochecer, saliendo a oscuras de la comunidad. Así durante años, en el más absoluto silencio, reuniéndose en cavernas como los primeros cristianos en la Roma imperial esclavista.

Fue un encuentro entre dos rebeldías con trayectorias diferentes. Ese hecho es asombroso y excepcional. A ese encuentro debe sumarse otro, también extraordinario: la capacidad de los militantes urbanos, formados en universidades y en la organización guerrillera, de aceptar ser guiados por los indígenas, por las comunidades y los pueblos. Por lo que conozco, esto no tiene precedentes. Es cierto que estuvo la guerrilla colombiana del Quintín Lame. Pero ésta desde el comienzo estuvo formada por indígenas, fue creada y dirigida por las comunidades y los cabildos.

Escuchar, aprender y esperar. Ahí hay una ética. También un trabajo interior. No sé decirlo con otras palabras. El haber estado aislados y en soledad (olvidados dice Marcos), les permitió “hacer un proceso de involución” que los llevó a despojarse de muchas cosas aprendidas, para escuchar, para aprender a esperar, que “es lo más difícil”. Aquí quiero introducir un matiz. No es que se hayan encontrado aislados y olvidados contra su voluntad. Eligieron ese lugar. Desde ese lugar pudieron trabajar lo que llamo el “ego revolucionario”, el papel del macho, ilustrado, seguro de sí mismo, que es el carácter del dirigente en el que nos hemos formado, sobre todo si se trata de un guerrillero. Era el paso necesario para colocarse no por encima, siguiendo la tradición, sino por debajo de las comunidades. Para servir en vez de dirigir. Para obedecer en vez de mandar. Ese pasaje no se hace en dos días ni sin trabajo interior. No se puede hacer bajo los focos de los medios, en medio del ruido de la cotidianidad, sobre templetos y frente a micrófonos. Es necesario apartarse de lo hegemónico para construir algo diferente.

Quienes comenzamos la militancia en las décadas de 1960 y 1970 nunca pensamos que una de nuestras tareas más importantes fuera aprender del pueblo, servirlo y obedecerlo. En el mejor de los casos podíamos sentir admiración por los sectores populares, por su abnegación en la vida cotidiana y en la lucha; dábamos importancia a ciertos aspectos de su cultura como la solidaridad espontánea y el calor humano con que acogen a los que llegamos de otros espacios. Pero, incluso los que no tenemos formación universitaria, nunca creímos que pudieran existir ideas políticas correctas entre los de abajo. Menos aún una estrategia de

largo aliento. Siempre actuamos buscando trasladar e imponer nuestras ideas a los sectores populares, independientemente de que esto se hiciera de forma más o menos vertical y autoritaria.

Propuestas como la “acumulación de fuerzas en silencio”, la necesidad de esperar activamente a que el pueblo se decidiera a actuar, de trabajar abajo y desde abajo sin la intención de subir, podían ser apenas reflexiones aisladas pero nunca un modo consolidado de trabajar. En suma, creo que la ética era para nosotros un medio, no un fin; no la brújula que guiaba los pasos, ni el camino mismo. Menos aún la forma de vivir y de relacionarnos con el mundo. Por supuesto que en la comunidad nadie habla de ética. No es necesario nombrar las cosas cuando éstas se practican.

Familia y comunidad

“La tarea primera de la persona que ingresa en la organización es trabajar con su familia”, dice Marcelino. Convencer a los hermanos, a los padres, los tíos, y así. Lo mismo en la comunidad o el poblado. Trabajar en el núcleo básico de la vida cotidiana. Es cierto que esos núcleos íntimos suelen ser los más seguros, los que pueden evitar que se produzcan delaciones. Pero el tema va mucho más allá y se relaciona con el modo de ver y de transformar el mundo.

Para los revolucionarios la familia siempre ha sido algo ajeno al proyecto de cambio, o bien, un obstáculo a superar. Nunca se la consideró como parte central del proyecto. En no pocos casos se la visualiza como un factor de conservadurismo, una limitación para la militancia de los hijos. Esta concepción, en la que nos formamos muchos militantes, ignora el papel de las madres en la defensa de la vida de sus hijos, cuando arrecia la represión. Se trataba de una posición excesivamente ideologizada, que no toma en cuenta el papel de los afectos, los sentimientos y las emociones. Tampoco toma en cuenta lo local como el espacio central de la actividad militante y núcleo de los cambios.

La comunidad fue y sigue siendo estigmatizada, ya sea por representar el atraso frente a la modernidad y el progreso que suponen la ciudad y la fábrica, o en otras versiones, porque anula las iniciativas individuales actuando como factor retardatorio del compromiso de sus miembros. Pese a la célebre polémica entre Marx y los populistas rusos a través de la correspondencia con Vera Zasulich, en la que concede que la propiedad colectiva de la tierra que encarnaba la comuna rural rusa podría convertirse en factor de la regeneración de la sociedad socialista, aún

predominan los prejuicios.⁹ Parte de esos prejuicios puede ser modificada luego de la convivencia con familias bases de apoyo en las comunidades zapatistas en el marco de la escuela. Sin embargo, la inmensa mayoría de los intelectuales participó en la escuela desde San Cristóbal de las Casas, sin entrar en contacto directo con las bases de apoyo en las comunidades.

La opinión sobre la comuna y la familia rural está atravesada por la fe ciega en el progreso, por una creencia no demostrada de que el campesinado es un vestigio del pasado destinado a desaparecer y de que los pueblos indios no pueden aportar nada sustancial al futuro de la humanidad y a la emancipación.

El escaso aprecio por la familia y la comunidad responde también al “ego revolucionario”, a la prioridad que se concede al espacio público sobre la (mal)llamada vida privada, sin considerar que es precisamente en el espacio público donde el capital ha penetrado con mayor fuerza. Lo decisivo es que el descrédito de la familia y de la comunidad como espacio-tiempos de la resistencia al capitalismo y de la reconstrucción de la sociedad, encubren el desprecio de la esfera de la reproducción en favor de la centralidad de la producción, en particular, la producción fabril. Por el contrario, pienso que es en la producción fabril donde la dominación del capital es más intensa, a través de la rígida división del trabajo que introdujeron el taylorismo y el fordismo primero, y luego, la automatización y el toyotismo.

La desestimación del trabajo de reproducción no sólo es reflejo del predominio del patriarcado y del machismo entre los revolucionarios, sino que atenta contra la posibilidad de transformar el mundo en una dirección opuesta al capitalismo. Los espacios de la reproducción, la familia y la comunidad, el hogar, la cocina y el dormitorio, pero también la milpa, la escuela y la sala de salud, empiezan a ocupar un lugar en la resistencia y en la construcción del mundo nuevo. Entre los zapatistas existe una clara división sexual del trabajo, a partir de la cual las mujeres se encargan de la casa, los niños, la limpieza, la alimentación y la milpa. No es una división absoluta, ni férrea. En la familia de Julián y Ester hay cierta flexibilidad para las tareas cotidianas.

Empezando por lo más elemental, Julián colabora en la cocina, en servir la comida, limpiar los platos, y se ocupa de los hijos. Todas estas tareas recaen sobre su compañera; él simplemente colabora en ciertas ocasiones, algo que no sucede en las familias no zapatistas. Ester no sólo se ocupa en la casa. Trabaja en el gallinero comunitario de las mujeres, en cuya construcción los varones de la comunidad también colaboraron. Trabaja en el cafetal comunitario de las mujeres, ya que hay dos cafetales,

⁹ Puede consultarse el libro de Teodor Shanin (1990).

el de los varones y el de las mujeres. Gracias a sus emprendimientos ellas consiguen dinero suficiente para los viajes fuera de la comunidad, ya sea al Caracol o a otros sitios donde participan en talleres y cursos. Cuando Ester sale de la comunidad, Julián se encarga de la casa. “Son mis hijos y me hago cargo de ellos”, afirmó rotundamente.

Quiero decir que la marcada división sexual del trabajo en el mundo indígena tiene en las comunidades zapatistas ciertos márgenes de flexibilidad. Del mismo modo, la separación entre la casa-familia y la comunidad-colectivo es bien elástica.¹⁰ La comunidad asume el cuidado de la milpa familiar durante quince días cada vez que Julián sale a trabajar en la tienda comunitaria en Altamirano. Las mujeres, como Ester, ocupan cargos cada cierto tiempo, y eso las coloca en espacios distintos de la casa y la comunidad.

En la resistencia zapatista, así como en la construcción del mundo nuevo, las familias y las comunidades ocupan un lugar muy destacado, siendo a la vez trincheras y puntos de apoyo. Esto visibiliza el trabajo de reproducción que se realiza en esos espacios. Si a eso le sumamos la contención que ofrece la comunidad a las mujeres que ocupan cargos, por encima de las resistencias y las dificultades que este cambio supone, coloca al movimiento en otro lugar. Los hombres y las mujeres que se integran al EZLN no dejan la comunidad, ni dejan sus familias, se integran al trabajo cotidiano y desde ese lugar buscan cambiar las relaciones sociales.

Al participar en los trabajos colectivos las mujeres salen de sus casas, se relacionan de otro modo con los varones, colectivizan y potencian su capacidad de hacer fuera de los marcos tradicionales, ya sea en gallineros o en tiendas comunitarias, en el cafetal, los potreros, o en cualquier otro emprendimiento; compran su ganado, construyen su autonomía como grupos de mujeres. Cientos de mujeres participan como promotoras de salud, como parteras, hueseras, yerberas o administrando medicinas occidentales. Otras muchas participan como maestras y profesoras de secundaria, hacen tareas financieras, de comunicación en las radios. En todas las áreas en las que trabaja el movimiento intentan que sean mitad varones y mitad mujeres.

Por eso, aunque se mantiene la división sexual del trabajo, sostengo que las labores de reproducción ya no son sólo cuestión de las mujeres. Cuando la comunidad se encarga de la milpa para que la mujer pueda asumir cargos; cuando la comunidad hace trabajos colectivos para levantar el gallinero comunitario de las mujeres; cuando los varones quedan a

¹⁰ Prefiero usar estos términos en lugar de los clásicos público y privado, ya que en las comunidades indígenas no se verifica una reproducción mecánica de los patrones urbano-occidentales. La comunidad no encaja en ninguno de los dos conceptos.

cargo de los hijos al salir la mujer de la comunidad; en todos estos casos estamos ante el involucramiento colectivo en el trabajo de reproducción. No conozco otro movimiento que haya ido tan lejos, que haya sido capaz de modificar las relaciones de poder entre los géneros, aunque es evidente que falta mucho, que hay resistencias importantes, y que los cambios pueden neutralizarse por el peso muerto de las inercias.

La familia y la comunidad, el territorio que ocupan, son espacios estratégicos re-significados por el zapatismo, porque en esos espacios han creado nuevas relaciones sociales, de producción y reproducción, materiales y simbólicas. Esos son los espacios prioritarios de las mujeres y los niños, y lo que no se puede modificar allí, en lo local, tampoco podrá modificarse a escala mayor.

Trabajos colectivos

“Los trabajos colectivos son el motor de la autonomía”, dice alguien en una reunión en la comunidad. En efecto, los trabajos colectivos son el corazón del movimiento. Comenzaron mucho antes del levantamiento. Según varios testimonios, ya en 1988 se realizaban trabajos colectivos en la clandestinidad (EZLN, 2013c: 59). Los trabajos colectivos se llevan a cabo en los tres niveles: tanto en las comunidades como en los municipios autónomos o en los Caracoles. Hay trabajos de mujeres y de varones; se practican en el área de salud, en las escuelas y las secundarias. Son la base de la autonomía, en todas y cada una de las esferas del zapatismo. Los trabajos colectivos de los zapatistas son el núcleo duro de la autonomía.

Estos trabajos tienen dos dimensiones: la material y la subjetiva. A través de los trabajos colectivos los zapatistas construyeron su mundo: los Caracoles, donde funcionan las Juntas de Buen Gobierno, los municipios autónomos, todos los espacios en que funcionan las escuelas y las secundarias, las salas de salud, las clínicas y los hospitales, las tiendas y los cientos de emprendimientos comunitarios. Por eso son el motor, porque permiten levantar y sostener día a día el mundo nuevo. Ser zapatista es sinónimo de realizar trabajos colectivos.

Sin estos trabajos en los que participa toda la comunidad no habría autonomía, porque deberían depender de otros, del Estado, de la solidaridad nacional o internacional. Aunque la solidaridad ha realizado importantes contribuciones materiales, el trabajo concreto corresponde a las bases de apoyo.

Los trabajos colectivos refuerzan la resistencia. Son la respuesta a las políticas sociales del gobierno para dividir a las comunidades donando

alimentos, animales y viviendas a quienes se identifican con el PRI. “La respuesta que nosotros estamos dando son los trabajos colectivos”, señala un ex miembro del municipio autónomo San Andrés en la región Oventic (*ibid.*: 32).

Los trabajos colectivos en el municipio San Pedro de Michoacán, en la región La Realidad, abarcan todos los aspectos de la vida cotidiana, desde la alimentación hasta el transporte: milpas, frijolares y ganado colectivos; sociedades que sostienen tiendas, transporte de personas y camiones; las mujeres tienen panaderías, milpas con maíz y frijol, crianzas de pollos, taller de herrería y zapatería, varios bancos, incluso, de mujeres que hacen préstamos a las bases de apoyo y a las bodegas para que no tengan que desplazarse hasta la cabecera municipal a hacer las compras (*ibid.*: 6-12). Con esos trabajos apoyan a las promotoras de salud, de educación, a las autoridades, agentes, comisarios, y a las diversas autoridades de los pueblos y regiones.

No es sólo el interés económico. El trabajo diferencia a los zapatistas del resto, en particular de los que reciben ayudas del gobierno. Un ex miembro de la Junta de Buen Gobierno de La Realidad, del municipio Libertad de los Pueblos Mayas, relata la visión que tienen los no zapatistas de los que integran el movimiento:

Los zapatistas están duro y duro, dale que dale en su milpa o en lo que pueden, en sus pequeños negocios, porque saben que luego se van a la clínica o al Caracol a cubrir su turno, o van a ir a una reunión, según el trabajo que cada quien tenga, entonces los días que están en su comunidad trabajan duro, tienen lo suficiente para alimentarse y lo que les resta vender (*ibid.*: 11).

En cuanto al aspecto subjetivo, los trabajos colectivos significan dignidad y autoestima. Éste es el segundo punto que planteaba Fanon: la interiorización colonial del sentido de inferioridad del colonizado. Gracias a los trabajos colectivos los zapatistas han podido levantar clínicas y hospitales donde los tratan dignamente, sin humillarlos como sucede en los centros de salud estatales. Pero además, en esos espacios reciben a los priístas que no tienen hospitales cerca de sus comunidades, o que no quieren pasar por la humillación. Más aún, en ocasiones, las Juntas de Buen Gobierno intervienen en los conflictos entre comunidades o entre comuneros priístas, porque para ellos tienen más legitimidad y transparencia que la justicia del Estado.

En las comunidades indígenas, como en todas las poblaciones que viven en la “zona del no-ser”, la dominación y el control social son ejercidas por el Estado a través de la militarización, la agresión a las mujeres y la violencia contra grupos raciales enteros (Fanon, 2009 y Grosfoguel, 2012).

Uno de los principales resultados es el miedo, una sensación cotidiana para los “condenados de la tierra”. Una sensación que es excepcional en los países del mundo rico y en las zonas ricas del mundo pobre, porque los conflictos en la “zona del ser” se gestionan a través de la regulación, se pueden hacer valer los derechos humanos, laborales, las libertades de expresión y organización, y se puede trabajar por la emancipación sin ser asesinado o encarcelado. La violencia es excepcional. Por el contrario, en la “zona del no-ser” la violencia es lo habitual, al punto que podemos hablar de una guerra permanente y perpetua contra los de abajo. En el sur global el miedo es el modo básico de dominación y control.

En estas condiciones, los trabajos colectivos, como también los trabajos en salud, son medios para fortalecer la comunidad, los vínculos entre las personas, ya que son el tipo de relaciones que tiene efectos terapéuticos, porque se tejen relaciones de confianza, se comparten las dificultades y las alegrías, las personas son escuchadas con respeto, no hay agresiones sino diálogo (Santiago, 2011). Para las mujeres los trabajos colectivos son fuente de gran satisfacción, dado que se muestran a sí mismas, y también a la comunidad, su capacidad creativa; elaboran medicinas, alimentos, ropas y consiguen autonomía económica para sus colectivos. Los trabajos colectivos las colocan en otro lugar, comienzan a modificar su tradicional relación de dependencia de los varones y del Estado.

Estado y poder o dignidad y descolonización

Al no querer ocupar el Estado ni tomar el poder, al apostar a que los pueblos construyan sus propios poderes, el zapatismo se talla, se trabaja, se cincela a sí mismo como diferente del amo. El amo dejó de ser espejo y referencia. Desaparece. Es apenas sordo recuerdo. No estamos ante la negación del amo, que es una realidad lejana, sobre todo para esa mitad de los zapatistas que nacieron en libertad, que tienen menos de 20 años de edad y llegaron al mundo después del 1 de enero de 1994. Ni negación ni deseo de ocupar su lugar.

Si los zapatistas ocuparan el Estado, aun en los espacios locales como los municipios, estarían ocupando el sillón del colonizador, el lugar del amo. Desde ese lugar sólo se puede administrar lo que existe, no es posible cambiar el mundo: ni expropiar a los expropiadores ni crear nuevas relaciones sociales. Al cambiar el mundo sin contar con el Estado, los zapatistas se muestran como una fuerza descolonizadora, ya que la lógica estatal llegó a América Latina en las carabelas de los conquistadores.

Por otro lado, al no trabajar en las instituciones estatales liberan fuerzas humanas para la creatividad. El mundo nuevo es, básicamente,

crear, inventar nuevas relaciones sociales luego de la expropiación de los medios de producción y de cambio a la burguesía. Crear es la mejor forma de descolonizar porque el colonizado deja de mirarse en el espejo del amo, se vuelve capaz de hacer un mundo nuevo no por oposición al viejo. Con la creación de un mundo nuevo, diferente, referenciado no en el mundo del patrón sino en sus propias tradiciones, en las tradiciones generales de los oprimidos, copiando a la naturaleza e inventando, los zapatistas dejan de referenciarse en quienes los dominaron.

La comunidad 8 de Marzo ocupa una parte de las tierras de lo que fue la finca Los Tulipanes de Pepe Castellanos, que tuvo 5000 hectáreas. Otras dos comunidades ocupan el resto. Lo que han creado los zapatistas en lo que fuera esa finca, así como en otras tierras, no sólo no reproduce los modos de los hacendados sino que instaaura formas bien distintas de vivir y de relacionarse con el medio ambiente. Las bases de apoyo ocuparon la tierra del hacendado, pero no tomaron su lugar: la casona de Pepe Castellanos alberga ahora la escuela y la sala de salud de la comunidad, pero las familias y las autoridades siguen en sus viviendas, que son todas iguales, sin mayor diferencia entre ellas. Quiero decir que siguen viviendo como siempre, mejoran las condiciones de vida pero siguen ocupando su lugar material y simbólico como pueblos en resistencia.

Los zapatistas construyen poderes que son bien diferentes a los del Estado. Cada nivel, comunidad, municipio y Junta de Buen Gobierno, son autónomos, tienen sus trabajos colectivos con los que sostienen el funcionamiento, como la alimentación y el transporte. Ningún nivel depende de los otros y, muy en particular, las comunidades y los municipios no dependen de las Juntas. En última instancia, son las comunidades las que sustentan todo el andamiaje.

La integración de cada nivel de autogobierno autónomo es elegida en asambleas. Los miembros de la Junta de Buen Gobierno rotan cada semana o cada quincena entre quienes que integran los municipios. En el caso de Morelia, 60 miembros de los municipios se rotan cada ocho días en turnos de doce personas, mitad mujeres y mitad varones. Esos 60 representantes son elegidos para un periodo de tres años. Hay entonces asambleas de las comunidades, asambleas a nivel de municipio y de zona o región, que se realizan cada dos meses, aunque la periodicidad suele ser flexible.

El alto nivel de rotación en los tres niveles, la multiplicación de asambleas para tomar decisiones y de comisiones para avanzar los trabajos, impide que se consoliden burocracias permanentes, separadas y colocadas encima de la comunidad, es decir, una de las características que define la existencia de un Estado. Por eso creo que las instancias de toma de decisiones del zapatismo son poderes no estatales, aunque ellos no utilizan

este concepto. Hay poder pero no hay Estado. Hay quienes mandan, pero rotan cada cierto tiempo, y al mandar simplemente obedecen lo que decidieron las asambleas. Las bases de apoyo de Morelia lo definen así:

La Junta de Buen Gobierno es la encargada de promover los diferentes acuerdos que se hacen en la asamblea de la zona. La Junta de Buen Gobierno es la encargada de ver que los planes y acuerdos de la asamblea de la zona se cumplan [...] Como autoridades de la Junta de Buen Gobierno, municipales y regionales no podemos realizar ningún plan o acuerdo si el pueblo no está de acuerdo, por eso antes de hacer algún plan primero se le pregunta a los pueblos (EZLN, 2013d: 63).

El *mandar obedeciendo* es mucho más que un lema. Es un modo de hacer que se va abriendo paso tanto en el imaginario colectivo como en las prácticas concretas. Los siete principios que rigen el mandar obedeciendo son principios éticos: servir y no servirse; representar y no suplantar; construir y no destruir; obedecer y no mandar; proponer y no imponer; convencer y no vencer; bajar y no subir. Quiero destacar que no es un discurso, no son consignas para vocear, son principios éticos a los que intentan apegarse pese a las enormes dificultades que deben afrontar. Es el núcleo de lo que llaman “nueva cultura política”, que no podría haber nacido si los zapatistas estuvieran empotrados en el Estado.

La dignidad es el norte que guía el modo de hacer de los zapatistas. La voluntad de autogobernarse a través de la autonomía; el no dejar que otros los gobiernen, está ligado a la dignidad. No quieren la hegemonía, no quieren que todos vivan como ellos, sólo quieren “que nos dejen en paz, que no nos mande nadie” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2008). La dignidad se relaciona con aquella observación de Fanon respecto al colonizado: su doble condición como explotado y como ser ninguneado, como humanidad que no existe.

Este segundo aspecto es el que trabaja la dignidad y que no puede resolverse con tener cosas materiales, por más vitales que sean para sobrevivir. El tema es cómo se consiguen esos bienes. Si los entrega el gobierno o el patrón como regalos, la subordinación permanece inalterada. En la medida en que las bases de apoyo consiguen todo lo que necesitan por su propio esfuerzo, están en otro lugar, nadie les regaló nada, todo lo que tienen es fruto de su trabajo colectivo.

Ni vanguardia ni hegemonía, espacios de encuentro y diversidad

Unidad y unificación, vanguardia y hegemonía, forman parte de la cultura política de los revolucionarios occidentales desde hace más de un siglo.

El zapatismo siempre las rechazó. En la serie de comunicados titulados “Ellos y Nosotros”, emitidos entre enero y marzo de 2013, resaltan con mayor énfasis algunas ideas que ya estaban presentes desde tiempo atrás. En primer lugar explican lo que rechazan, los modos más extremos de la vieja cultura política, comprometiéndose a no cooptar, reclutar, dirigir, subordinar o usar a quienes trabajen con ellos. Denuncian la cultura hegemónica en las izquierdas y los movimientos:

Nosotros estamos convencidos que todo intento de homogeneidad no es más que un intento fascista de dominación, así se oculte con un lenguaje revolucionario, esotérico, religioso o similares. Cuando se habla de ‘unidad’, se omite señalar que esa ‘unidad’ es bajo la jefatura del alguien o algo, individual o colectivo. En el falaz altar de la ‘unidad’ no sólo se sacrifican las diferencias, también se esconde la supervivencia de todos los pequeños mundos de tiranías e injusticias que padecemos (EZLN, 2013a).

Con idéntico énfasis rechazan la hegemonía y el vanguardismo, dos conceptos que han sido asumidos sin discusión por el campo revolucionario y que forman parte también de la familia de conceptos estatales. Sobre el vanguardismo se ha debatido mucho. Sobre hegemonía mucho menos. No voy a ahondar en estos debates sino apenas a reflexionar sobre las posibilidades que abre el dejarlos de lado. Luchar por la hegemonía implica una pretensión de totalidad, que toda la sociedad acepte ser guiada y dirigida por una fuerza política, por un Estado o la institución que sea. Lo que implica, o niveles desconocidos de homogeneidad social, o pura y simple dominación.

Una de las innovaciones del zapatismo es que no aspira a gobernar/ dirigir a todas las comunidades, y en cada comunidad a todas las familias. Debo conceder que cuando supe que había muchas comunidades no zapatistas y que en las comunidades hay situaciones bien distintas, desde algunas en las que todas las familias pertenecen al movimiento y otras en las que son apenas un puñado, o a veces una sola familia, pensé que era un síntoma de debilidad, casi de derrota. En la comunidad 8 de Marzo la mayoría de las familias son zapatistas, pero no todas. Las que no lo son, pueden atenderse en la sala de salud o en las clínicas; en algunas comunidades supe que todas envían a sus hijos a la escuela zapatista cuando no hay otra escuela en la comunidad. Muchos no zapatistas acuden a la Junta de Buen Gobierno o a otras instancias para resolver litigios o diferencias entre comunidades o familias.

Esto quiere decir que las Juntas “gobiernan” entre aquellas familias que se definen zapatistas, que forman parte del mandar obedeciendo. Es una lógica bien distinta a la del Estado, que se resume en el *monopolio del*

uso de la fuerza en un territorio determinado (Weber, 1964). En este caso, el poder en sus tres escalones (comunidad, municipio y Junta de Buen Gobierno) no reivindica ningún monopolio del uso de la fuerza, ya que el Ejército Zapatista está subordinado a las comunidades y tiene funciones defensivas. Ese monopolio estatal de la fuerza armada, administrada por una burocracia militar-civil, es el núcleo del Estado-nación. Pero, ya hemos visto que los zapatistas renunciaron a mandar; su objetivo es obedecer y que manden los pueblos. Lo hacen por convicción, no por impotencia, o porque tengan un objetivo “oculto” de mandar todo el territorio aunque ahora no tengan la fuerza para alcanzarlo. Contra la homogeneidad y la hegemonía, prácticas de corte estatal, apuestan a la diversidad:

Sabemos bien que al Mandón no se le vence con un solo pensamiento, con una sola fuerza, una sola directiva (por muy revolucionaria, consecuente, radical, ingeniosa, numerosa, poderosa y demás cosas que esa directiva sea). Es enseñanza de nuestros muertos, que la diversidad y la diferencia no son debilidad para el abajo, sino fuerza para parir, sobre las cenizas del viejo, el mundo nuevo que queremos, que necesitamos, que merecemos (EZLN, 2013b).

El zapatismo estima que el capitalismo, y en particular la globalización neoliberal, busca la unanimidad y la homogeneidad de las poblaciones, lo que nos remite al carácter simétrico que han tenido los proyectos emancipatorios hasta que se toparon con los pueblos indígenas, o sea, con otra civilización en cuyas cosmovisiones no entran esos conceptos.

En lugar de buscar la hegemonía, lo que proponen es crear lugares de encuentro para que esas diversidades se conozcan, se relacionen, comiencen a entenderse y, si quieren y pueden, trabajen juntas para hacer otro mundo. De algún modo, esos espacios que vienen abriendo los zapatistas desde el alzamiento de 1994 son ya, en pequeño, el mundo nuevo. Eso lo han dicho infinidad de veces, lo han llevado a la práctica con mayor o menor éxito, pero es una de sus señas de identidad, de su modo de hacer política.

Lo que suceda en esos espacios, ya es otra cosa. No depende de los zapatistas. Lo primero que aprendemos los militantes es a manipular una asamblea. Hay muchas experiencias que hablan de eso. Por eso ellos proponen otra cosa: escuchar, primero; luego, obedecer. Se dice fácil, pero hasta ahora esta cultura sigue siendo minoritaria.

Un movimiento de lo femenino

“Cuando llego a una comunidad puedo distinguir a las mujeres zapatistas por la forma como están de pie y caminan”, dice el periodista Hermann Bellinghausen. Lleva muchos años recorriendo las comunidades indígenas, incluso desde antes del alzamiento del 1 de enero de 1994. Podría haber agregado algo obvio que todos observamos en las comunidades: las niñas y los niños sonríen, juegan, no pelean ni compiten. La aguda observación de Hermann sobre el andar de las mujeres revela que los cambios promovidos por el zapatismo están arraigados en lo más profundo de las personas, en sus cuerpos, en sus expresiones espontáneas, en los gestos cotidianos, en los pequeños actos de todos los días, a los que normalmente ninguna “línea” revolucionaria presta atención. Estos pequeños detalles, de los que están plagados los textos del subcomandante Marcos, se relacionan con eso tan difícil de explicar que llamo “lo femenino”. Y que es una de las contribuciones más profundas del zapatismo a la creación de un mundo nuevo.

Las fuerzas revolucionarias han sido, hasta ahora, masculinas: hablan sin escuchar, no preguntan, creen que el silencio es negativo, mandan sin obedecer, creen que los demás deben caminar a su ritmo, son hiperactivas, ya saben lo que hay que hacer. La política, y también la política revolucionaria, es una actividad masculina y de hombres, aunque un poco también de mujeres que se comportan masculinamente. O sea, es lucha por el poder, para tener poder, para sobresalir del modo que sea, para imponerse a los demás.

Esas formas de hacer se han mostrado efectivas para destruir, pero pésimas para construir. La cuestión es que hacer un mundo nuevo es una actividad creativa, que no puede hacerse “en contra de”. La fuerza es necesaria para arrancarle a la burguesía los medios de producción y de cambio, y para defender el mundo nuevo. Sin embargo, es bien diferente a la teoría clásica de la revolución, en la que es necesaria la guerra para conquistar el aparato estatal. En ese sentido, el principio masculino es necesario.¹¹ Pero no sólo.

En las cosmovisiones indígenas y en la naturaleza existe equilibrio entre los diferentes principios y entre las diferentes facetas de la vida. La figura del guerrero es necesaria pero no es la única ni la dominante. Se complementa con otras. El zapatismo es básicamente una fuerza social y política constructora, creadora, asentada en el trabajo como creación de lo nuevo, no sólo de los medios para sobrevivir. Véase todo lo que ha

¹¹ Al referirme a principio masculino y femenino tengo en mente el *yin* y el *yang* de la filosofía y la religión chinas. El *yin* es el principio femenino, la tierra, la oscuridad, la pasividad y la absorción o contención. El *yang* es el principio masculino, el cielo, la luz, la actividad y la penetración.

construido el zapatismo en apenas dos décadas, miles de emprendimientos distribuidos en todas las comunidades, en decenas de municipios autónomos y en cinco caracoles.

En la izquierda hegemónica se ha impuesto la idea de que el socialismo consiste en el reparto de la riqueza, tanto de la acumulada por la clase dominante como de los bienes comunes. Los llamados gobiernos progresistas han contribuido no poco a esta percepción a través de sus políticas sociales que reparten migajas entre los pobres. No obstante, ese reparto permanente es funcional a la cultura rentista del capitalismo. Es su contracara dentro de la misma lógica.

Por el contrario, las fuerzas y las personas antisistémicas siempre hemos pensado el socialismo como fruto del trabajo, nunca de la renta. El mundo nuevo es una creación colectiva y permanente de los pueblos, que nunca se puede dar por terminada porque no consiste en levantar edificios sino en tejer relaciones entre las personas y entre éstas y la naturaleza. Es un proceso que re-comienza todos los días en todos los espacio-tiempos de la vida. Es cierto que un primer paso es que los medios de producción retornen a los productores, a quienes les fueron expropiados a lo largo de cinco siglos. Pero ése es apenas el requisito para poder crear la tela sobre la que el pintor bosqueja sus sueños. El mundo nuevo y la nueva cultura política son consecuencia del trabajo y del esfuerzo cotidiano de los pueblos, y ése es uno de los aprendizajes mayores de la escuela zapatista. Las bases de apoyo trabajan desde antes del alba hasta la noche. La ética del trabajo zapatista es opuesta a la cultura rentista promovida por los gobiernos progresistas.

La creatividad es una seña de identidad del zapatismo. Quizá la más importante. La capacidad de crear es un principio femenino, como la tierra, la luna, la procreación de los hijos, la capacidad de contener la diversidad. Es una característica no innata de las mujeres, que también podemos cultivar los varones. Para eso, lo primero es escuchar, o sea, guardar un silencio atento, esmerado, amoroso, porque se escucha con el corazón. Hace falta una buena dosis de humildad para escuchar, pues implica reconocer que nadie está completo y que todos necesitamos a los otros y a las otras para completarnos.

Teoría revolucionaria o nueva cultura política

El *Diccionario de la Real Academia* define teoría como: “Conocimiento especulativo considerado con independencia de toda aplicación”. El zapatismo es lo contrario. Su conocimiento es práctico, no especulativo; lo

que se conoce es para ser aplicado y ése es el único criterio de validación de los conocimientos.

La teoría no es necesaria para hacer la revolución. Son necesarias la ética, la decisión individual y colectiva de poner el cuerpo para cambiar el mundo; hace falta una mirada lúcida de lo que debe hacerse en cada momento en función de analizar la voluntad y la capacidad de los rebeldes de lanzarse al combate. Lo demás, las ideologías, las teorías, son las más de las veces obstáculos que impiden ver las cosas como realmente son. La decisión del levantamiento de 1994 no fue consecuencia de un análisis teórico sobre la correlación de fuerzas en la coyuntura, conceptos a los que Marcos se refiere como “los absurdos que habíamos aprendido”. Quienes empujaron para el levantamiento fueron las mujeres que veían morir a sus hijos e hijas por enfermedades curables, porque “la muerte de su niñez significa la desaparición como pueblo” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2008).

Esto no quiere decir que en el zapatismo no haya elaboración de ideas y análisis, sino que las conclusiones a las que llegan son producto de la experiencia colectiva. Los siete principios del *mandar obedeciendo*, por poner un ejemplo, son la sistematización y la traducción de los modos como están actuando en los tres niveles de autonomía. No parten de un cuerpo de ideas que deben aplicar a la realidad. El punto de partida para los rebeldes fue siempre la indignación, la rabia ante las opresiones que sufren. Éstas son el motor. La teoría suele venir después y puede tener cierta utilidad siempre que no se pretenda aplicar mecánicamente en cualquier tiempo y lugar.

Más que una teoría, los zapatistas han elaborado un conjunto de miradas, cierta visión del mundo, de México y de ellos mismos. Quizás el núcleo de su pensamiento consiste en que decidieron cambiar el mundo desde abajo, no desde el Estado, sino desde la resistencia de todos los días. La autonomía es uno de los aprendizajes más importantes y un legado para todos los movimientos del mundo. Autonomía abajo, en las comunidades, en los municipios, en cada emprendimiento, y autonomía construida de abajo arriba.

Han analizado con gran rigor la etapa actual del capitalismo, a la que denominan “cuarta guerra mundial”, que es su modo de ver el neoliberalismo y la globalización, la guerra de despojo y el futuro de las luchas de los pueblos (Subcomandante Insurgente Marcos, 1999). Sin embargo, lo que distingue el modo de hacer del zapatismo es algo que no puede encerrarse en una teoría, tal como la entienden los revolucionarios clásicos y la academia. Se trata de la cultura política, de lo que ellos llaman “nueva cultura política”, en la que se incluye la ética, el mandar

obedeciendo, el rechazo a tomar el poder estatal, en fin, el conjunto de formas de hacer que hemos visto desde 1994.

Si la teoría se puede transmitir a través de libros y conferencias, la cultura política sólo se puede conocer haciendo con otros y otras. Tampoco se puede transmitir sin estar presente. En su largo andar por los mundos indígenas, Rodolfo Kusch pudo comparar los dos modos de conocer. Estimó que los europeos ven el mundo como un espectáculo, en tanto los indios lo sienten como un organismo vivo cuyo equilibrio depende de todos nosotros. El saber indígena, como el zapatista, es un saber para vivir que no puede ser encerrado o almacenado, no es un objeto para competir en el mercado del conocimiento. Es un compromiso para hacer. Estamos ante una cultura política que sólo se puede “multiplicar como sembrera” (Kusch, 1977: 65). Sembrar como actitud ritual de vida, sin la ambición de ser también quien cosecha.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- Archila, Mauricio y González, Nidia Catherine, *Movimiento indígena caucano: historia y política*, Tunja, Universidad Santo Tomás, 2010.
- Beltrán, Mauricio, “El proyecto Nasa: resistencia y esperanza. La experiencia de Toribío, Cauca”, 2003. Disponible en: <http://siare.clad.org/fulltext/1984001.pdf> [consulta: 22 de marzo de 2014].
- Beltrán Peña, Francisco, *La utopía mueve montañas. Álvaro Ulcué Chocué*, Bogotá, Nueva América, 1989.
- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, Quito, Flacso, 2001.
- Castillo, Gonzalo, “Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo xx”, en Manuel Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cali, Editorial Universitaria del Cauca, 2004, pp. 13-49.
- Cátedra Nasa Unesco, “Palabreando sobre la Constitución del 91”, folleto, 2001.
- Caviedes, Mauricio, “Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 38, enero-diciembre de 2002, pp. 237-260.
- EZLN, “Ellos y Nosotros. V. La Sexta”, 26 de enero de 2013^a. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/26/ellos-y-nosotros-v-la-sexta-2/>
- , “Ellos y Nosotros. VI.- Las Miradas 1.- Mirar para imponer o mirar para escuchar”, 6 de febrero de 2013^b. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/06/ellos-y-nosotros-vi-las-miradas/>
- , *Resistencia Autónoma*, Cuaderno de texto del primer grado del curso La Libertad según @s Zapatistas, 2013c.

- , *Gobierno Autónomo I*, Cuaderno de texto del primer grado del curso La Libertad según l@s Zapatistas, 2013d.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta, 1999 [París, 1961].
- , *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009 [1952, París, Seuil].
- Federici, Silvia, "Journey to the Native Land: Violence and the concept of the Selfin Fanon and Gandhi", en *Quest An International African Journal of Philosophy*, Vol. 8, N° 2, diciembre de 1994.
- Ferro, Juan Guillermo, "Caminando la palabra: el proceso emancipatorio del movimiento nasa del Norte del Cauca, Colombia", Tesis para optar al grado de doctor en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2007.
- Gow, David, "Desde afuera y desde adentro: la planificación indígena como contra-desarrollo", en Joanne Rappoport, *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, Popayán, Universidad del Cauca, 2005, pp. 65-96.
- Gros, Christian, *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*, Bogotá, Cerec, 1991.
- Grosfoguel, Ramón, "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales", en Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pp. 261-284.
- , "El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?", en *Tábula Rasa*, N° 16, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, enero-junio de 2012, pp. 79-102.
- Kusch, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette, 1977.
- Muelas Hurtado, Lorenzo, *La fuerza de la gente*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- Quintín Lame, Manuel, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cali, Editorial Universitaria del Cauca, 2004.
- Peñaranda, Ricardo, *El Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL): una guerra dentro de otra guerra*, Bogotá, Corporación Nuevo Arco Iris, 2010.
- Proyecto Nasa, "Un sueño para continuar con las raíces en la tierra", Toribío, Asociación Indígena de Cabildos de Toribío, San Francisco, Tacueyó del Proyecto Nasa, 2007.
- Rappoport, Joanne, *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, Popayán, Universidad del Cauca, 2005.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano: el caso de la ANUC*, Bogotá, CINEP, 1982.
- Santiago Vera, Cecilia, "Chiapas, años de guerra, años de resistencia. Mirada psicosocial en un contexto de guerra integral de desgaste", en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM, 2011.
- Shanin, Teodor, *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid, Revolución, 1990.
- Subcomandante Insurgente Marcos, "¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?", 20 de enero de 1999. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_b.htm
- , "23° Aniversario del EZLN en la Casa del Doctor Margil", Apodaca, 17 de noviembre de 2006. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2006/11/18/17-de-noviembre-de-2006-23-anos/>

- , "Palabras a la Caravana Nacional e Internacional de Observación y Solidaridad con las comunidades zapatistas", La Garrucha, 2 de agosto de 2008. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2008/08/02/platica-del-sci-marcos-y-el-tte-coronel-i-moises-con-los-miembros-de-la-caravana-que-llegaron-al-caracol-de-la-garrucha/> [consulta: 17 de abril de 2014].
- Van de Sandt, Joris, *Detrás de la máscara del reconocimiento*, Popayán, Universidad del Cauca, 2012.
- Vega Cantor, Renán, *Gente muy rebelde. Indígenas, campesinos y protestas agrarias*, Bogotá, Pensamiento Crítico, 2002.
- Weber, Max, *Estado y sociedad*, Madrid, FCE, 1964.
- Wilches-Chaux, Gustavo, *Proyecto Nasa: la construcción del plan de vida de un pueblo que sueña*, Bogotá, PNUD, 2005.
- Zamosc, León, *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia*, Bogotá, Unrisd-Cinep, 1987.
- Zibechi, Raúl, "La mirada del Otro/La otra mirada", en Hartmut Becher y Wolfgang Bader, *Menos tiempo que lugar. El arte de la independencia*, Berlín, Instituto Goethe, 2009.
- , "Sobre la forma superior de lucha", en *La Jornada*, México, 29 de noviembre de 2013.