

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Movimientos sociales y territorialidades

ANTICAPITALISMOS Y SOCIABILIDADES EMERGENTES

EXPERIENCIAS Y HORIZONTES EN LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE

Erika Liliana López López
Paola Andrea Vargas Moreno
Laura García Corredor
Blanca Soledad Fernández
Pablo Ariel Becher
[Coords.]



**ANTICAPITALISMOS Y
SOCIABILIDADES EMERGENTES**

**EXPERIENCIAS Y HORIZONTES
EN LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE**

CONSEJO EDITORIAL DE EDICIONES DEL CEISO

Director

Fernando Romero Wimer. Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA), Brasil/Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO), Argentina / Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Capitais Transnacionais, Estado, Classe Dominante e Conflitividade na América Latina e Caribe (GIEPTALC, Brasil/ Centro Interdisciplinario de Estudios Agrarios (CIEA)-Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Integrantes

Pablo Bonavena. Instituto de Investigaciones Gino Germani-Universidad de Buenos Aires (UBA) / Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina.

Paula Fernández Hellmund. Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA) / Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa sobre Capitais Transnacionais, Estado, Classes Dominantes e Conflitividade em América Latina e Caribe (GIEPTALC) / Observatório Social sobre América Central e Caribe (OSACC), Brasil / Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO), Argentina.

Pablo Becher. Universidad Nacional del Sur (UNS), Argentina / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina / Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO).

Martín Mangiatini. Universidad de Buenos Aires / Instituto Superior de Profesorado (ISP) Joaquín V. González, Argentina / Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani/

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Agustín Nieto. Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), Argentina / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Lucio Martín. Centro Estudios Regionales “Félix Weimberg”, Argentina/Universidad Nacional del Sur / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) / Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO).

Brenda Rugar. Grupo de Estudios sobre Acumulación, Conflictos y Hegemonía (GEACH), Argentina/Universidad Nacional de Quilmes (UNQUI), Argentina.

Natalia Boffa. Universidad Nacional del Sur (UNS) / Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO).

Marcela Torrez. Universidad Nacional del Sur (UNS) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) / Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO).

Asesoría técnica y traducciones

Mariella Vallatti. Traductora Pública de inglés graduada en la Universidad Nacional del La Plata (UNLP).

Anticapitalismos y sociabilidades emergentes: experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe / Pablo Ariel Becher ... [et al.] ; coordinación general de Erika Liliana López López ... [et al]. - 1a edición bilingüe - Bahía Blanca: Ediciones del Ceiso; Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2019.
Libro digital, PDF

Edición bilingüe: Español-Inglés
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-28212-9-6

1. Movimiento Social. 2. Conflictos Sociales. 3. Antropología. I. Becher, Pablo Ariel II. Becher, Pablo Ariel, comp. III. López López, Erika Liliana, coord.
CDD 301

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

ANTICAPITALISMOS Y SOCIABILIDADES EMERGENTES

EXPERIENCIAS Y HORIZONTES
EN LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE

Erika Liliana López López
Paola Andrea Vargas Moreno
Laura García Corredor
Blanca Soledad Fernández
Pablo Ariel Becher
(Coords.)

Grupo de Trabajo Anticapitalismo y Sociabilidades Emergentes





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Pablo Vommaro - Director de Investigación

Equipo Editorial

María Fernanda Pampin - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Teresa Arteaga, Cecilia Gofman, Natalia Gianatelli y Tomás Bontempo



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-987-28212-9-6

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

© Ediciones del CEISO

Bañuelos 2469 - Bahía Blanca

ceiso@ceiso.com.ar

Diseño gráfico: Romero Kreder, Ana

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación por pares.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



ÍNDICE

Erika Liliana López López Prólogo		9
Dmitri Prieto Samsónov y Cassio Brancaleone Introducción. Anticapitalismos: una mirada histórica política y conceptual. Senderos y desafíos de una indagación colectiva		15

I

PROCESOS AUTO-ORGANIZATIVOS Y LUCHAS POR LA RE-EXISTENCIA: SUBJETIVIDADES / TERRITORIALIDADES / IDENTIDADES EMERGENTES

Dmitri Prieto Samsónov La izquierda contestataria cubana: auto-organización, referentes y propuestas		61
Laura García Corredor Identidades multisituadas: territorialidades isleñas y la emergencia de sociabilidades creole en el Caribe Insular		93
María Regina Cano Orúe Talleres: propiciadores de espacios auto-organizativos en comunidades urbanas de La Habana		119
Blanca Fernández, Adriana Rodríguez Caguana y Paola Vargas Moreno Las guardianas de la lengua: mujeres indígenas y educación intercultural bilingüe en Ecuador		141
Luis Rondón Paz Breve acercamiento a la historia del ciber-activismo LGBT en Cuba (período 2008-2012)		187
Cassio Brancaleone y Alexander Hilsenbeck Filho O Caracol e a Velha Toupeira		201
María Victoria Guerra Ballester El Proyecto Sociocultural Comunitario Akokán Los Positos y el grupo de teatro callejero Gigantería. Acercamiento a dos experiencias de modos de gestión y sociabilidades en la Cuba actual		235

Daniel Alzate Mora

El desplazamiento forzado como forma de acumulación por desposesión: algunas reflexiones sobre los indígenas Embera en la ciudad de Bogotá D.C. | 245

Sheila Padrón Morales

Historia del Movimiento Fantástico Cubano | 267

II

DESAFÍOS TEÓRICOS, HERRAMIENTAS CONCEPTUALES
Y REFLEXIONES SOBRE Y PARA LA PRAXIS CONTRAHEGEMÓNICA

Pablo Ariel Becher

Notas críticas para re-pensar los movimientos sociales a través de la teoría marxista: reflexiones y potencialidades para Latinoamérica | 285

Rodrigo Chaves de Mello

Sociabilidades Emergentes, Radicalização Democrática e Altermodernidade: Pinceladas Teóricas | 319

Cassio Brancaleone

Auto-organização social em espaços de trabalho e produção: notas para uma crítica à economia solidária | 333

Dmitri Prieto Samsónov

¿Biología de la liberación? Meditaciones antropológicas a propósito de lo que podría ser “la última Gran Teoría (social)” del siglo XX | 363

Jorge Luis Alemán

Cultura y Cultura Política: por una articulación orgánica y eficaz, como estrategia anticapitalista y deslegitimadora del colonialismo académico | 407

Dmitri Prieto Samsónov

La libertad y su sombra. Nociones de libertad en la Antropología socio-cultural anglófona: ensayo de una contribución analítico-conceptual inicial | 433

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES | 475

PRÓLOGO

Este es un libro de las divergencias. No podría ser de otra manera si es uno de los resultados de pensar qué significa ser anticapitalista a punto de concluir la segunda década del siglo XXI. Después de haber transitado los experimentos socialistas, las dictaduras del Cono Sur y la restauración de la democracia, y luego el ascenso y el precipitado agotamiento de los gobiernos progresistas en Latinoamérica nos seguimos preguntando ¿qué sentido le podemos otorgar al término de anticapitalismos?, ¿qué implicaciones tiene el concepto?, ¿nos es útil o nos interpela o, por el contrario, dialoga poco con las diversas realidades de las diferentes latitudes del continente?, ¿puede el concepto de sociabilidades emergentes ser útil para identificar otras prácticas, por fuera de la hegemonía sistémica o local? Es difícil prologar un libro que forma parte de todas estas discusiones gestadas y compartidas en casi diez años de trabajo conjunto. Estos son los años que tiene de vida el Grupo de Trabajo Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes (GT AC&SE, en adelante GT o Grupo de Trabajo). La obra que la o el lector tiene en sus manos forma parte del tercer volumen que hemos integrado como la tercera parada en las reflexiones construidas en torno a esas preguntas.

Cuando digo que este es un libro de las divergencias, me refiero a que es un libro que recoge la diversidad que nos constituye. Si bien nuestras discusiones están confeccionadas desde el pensamiento crítico, su fisonomía está modelada por la formación disciplinar, por el contexto y la geografía en la que se originan, en suma, por las coordenadas de

la praxis desde donde se enuncian. En ese sentido y, además, teniendo a cuentas el peso que impone aproximarse a la noción de anticapitalismo, una de las cuestiones que quiere hacer es posicionarse contra el pensamiento único que ha sido la sombra dentro de las reflexiones críticas y de izquierda. Por este motivo el grupo de trabajo y también el libro, hablan de anticapitalismos en plural: es en honor a la discrepancia y la diversidad que supone siempre el pensamiento crítico.

En ese tenor, la primera cualidad que quisiera destacar del libro es de orden metodológico, donde además se revela su naturaleza estructuralmente colectiva en varios niveles: en la discusión de muchas de las ideas vertidas aquí y en la presentación de trabajos que fueron su antecedente directo, en la evaluación de los artículos que finalmente lo componen, en la integración del texto con la fisonomía actual de su índice. Con relación a la discusión de las ideas presentadas es necesario mencionar los seis espacios de encuentro y discusión que ha tenido el GT a lo largo de esta década, ocurridos en Managua (2010), en Sao Paulo (2011), en Ciudad de México (2013), en Quito (2015), en la Habana (2017) y en Buenos Aires (2018). Todos ellos fueron momentos para la integración no sólo como Grupo de Trabajo, sino para la confrontación de ideas, puntos de partida teóricos, políticos y epistémicos. Esos encuentros fueron el espacio para ir configurando un piso común de entendimiento colectivo, lo cual derivó en el afianzamiento de los dos grandes ejes analíticos en torno a los cuales hemos ido articulando nuestros debates. Al mismo tiempo, en dichos encuentros –para el caso de este libro, los últimos dos– se presentaron a discusión versiones previas de los artículos finales.

Con relación al proceso de elaboración del libro y su raíz colectiva, ésta se hizo patente en la forma de evaluación de sus artículos. Elegimos una modalidad de evaluación cruzada, no ciega, hecha por pares, es decir, por nosotros los integrantes del Grupo de trabajo. Cada artículo fue leído y recibió comentarios y recomendaciones de otros dos compañeros. El ejercicio fue una aportación epistemológica, en tanto buscó ser congruente con la horizontalidad en la construcción de sentido al amparo del cual se gestaron estos artículos; y al mismo tiempo, constituyó un gesto de desafío a la idea de neutralidad valorativa, típica del canon académico. En ese sentido, una lectura compañera (esto es, hecha por compañeros), no es fortuita ni improvisada, sino producto del modo de trabajo que venía teniendo el grupo a través de su modalidad de sesiones virtuales distribuidas por regiones (a las que llamamos capítulos, aglutinados en razón de la cercanía territorial y/o de husos horarios). Muchos de estos trabajos tuvieron un primer espacio de exposición en el encuentro en la Habana en el 2017. Ahí emergió la importancia de situar las contribuciones en el marco de los procesos de cambio de “izquierda a derecha” que han tenido lugar en Latinoa-

mérica, particularmente en el sur del continente, por un lado; y por el otro, de acoger la incorporación de la experiencia de activistas cubanos que integran el Grupo de Trabajo, y que aportan una inserción académica no ortodoxa; esto, sumado al hecho de que constituyen mayoría numérica en el GT. Su perspectiva es resultado de la elaboración analítica de su práctica militante en diferentes espacios de la isla. Con el propósito de contrarrestar las desigualdades epistémicas –muchas veces producidas por la subordinación o la desacreditación de los conocimientos provenientes de la praxis– fue una decisión colectiva y política que esas experiencias cubanas, surgidas a ras de suelo, tuvieran un espacio de diálogo paritario en el libro y que a partir de ellas se exploraran las posibilidades de pensar nuevas sociabilidades emergentes.

La integración de su índice también fue producto de una discusión colectiva. La comprensión de que el acercamiento a los conceptos “Anticapitalismos” y “Sociabilidades Emergentes” parte de diferentes aproximaciones, es muestra tanto de las múltiples líneas de investigación individuales como de realidades diversas e intereses multisituados. Esta diversidad que nos define y enriquece, representa un reto importante para el devenir del Grupo de Trabajo. Ejemplo de esto ha sido el debate interno alrededor de la organización del documento, compuesto por artículos que son muestra de procesos investigativos diversos. Algunos han sido pensados exclusivamente desde lo teórico, otros tras una búsqueda de corte histórico-genealógico y algunos contruidos para dar voz a experiencias situadas en diálogo con los conceptos nodales de nuestro GT. Entre los temas generales ubicamos: auto-organización, movimientos sociales, relaciones con el Estado, identidades y territorialidad.

La alternativa fue agrupar los trabajos en dos grandes bloques centrándonos en el abordaje teórico-metodológico que hacen las y los autores: por un lado, se encontrarán los trabajos que parten de procesos con anclaje en lo práctico (debates desde las experiencias), reflexiones teóricas a partir de acciones colectivas concretas y, de otro, se encuentran los trabajos que parten de discusiones teóricas (debates con los conceptos). El orden propuesto para el libro atiende a la necesidad de pensarnos colectivamente en el intento de articular las categorías centrales del grupo y buscar coherencia interna desde una perspectiva política que propone enunciar el trabajo académico junto a los procesos de movilización social como quehaceres investigativos complementarios, más allá de establecer diferencias radicales entre las temáticas desarrolladas por las y los investigadores del GT, o de buscar reproducir la clásica división entre teorías/conocimiento y saberes/experiencias (priorizando los primeros sobre los segundos). Nuestra forma alternativa de organizar los artículos es una invitación a repensar discursos hegemónicos, y a visibilizar posibles prácticas y espacios que ayuden a pensar y construir Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes.

En este mismo marco, propusimos invertir el orden de modo que presentamos primero los debates desde las experiencias y, en un segundo momento, los debates desde los conceptos (sin olvidar dar un marco general para la/el lector en la introducción y en este prólogo). El propósito es transmitir un mensaje menos centrado en el canon académico tradicional.

Finalmente, otro factor que sumamos para pensar la organización del índice, fue tener presente los lugares de enunciación de cada autora y autor. Incluimos la perspectiva de género partiendo de la reflexión sobre los escenarios de poder que señalan las luchas feministas, enfatizando en la necesidad de visibilizar la producción teórica y práctica, tanto por las mujeres del grupo de trabajo como por los hombres.

El libro, un volumen extenso, está integrado por dos grandes partes. La primera, titulada “*Procesos auto-organizativos y luchas por la re-existencia: subjetividades/territorialidades/ identidades emergentes*”, abre con un texto de Cassio Brancaleone y Dmitri Prieto Samsónov “Senderos y desafíos de una indagación colectiva”, donde se colocan las coordenadas teóricas de la discrepancias y debates sostenidos al interior del grupo en torno a los conceptos centrales del GT en estos años (nuevos movimientos sociales, anticapitalismos, sociabilidades emergentes). A él le siguen nueve contribuciones que inician con el capítulo “La izquierda contestataria cubana: auto-organización, referentes y propuestas”, donde Dmitri Prieto Samsónov se pregunta cómo se entiende y qué cualidades tiene la mirada antisistémica de una oposición de izquierda que sospecha del capitalismo, pero también del Estado, situada en un contexto de intención socialista como el cubano. En la segunda, titulada “Identidades multisituadas: territorialidades isleñas y la emergencia de sociabilidades creole en el Caribe Insular”, Laura García Corredor plantea que la pertenencia territorial de la población raizal del archipiélago de San Andrés Islas ha sido un elemento central para articular las reivindicaciones actuales sobre autonomía política y autodeterminación como pueblo en el territorio insular. En la tercera contribución, “Talleres: Propiciadores de espacios auto-organizativos en comunidades urbanas de La Habana”, María Regina Cano Orúe expone un balance de la experiencia de una red que incluyó a instituciones y líderes comunitarios, creada con el propósito de construir soluciones barriales a la crisis del llamado periodo especial en Cuba, mediante el uso de herramientas de educación popular. En la cuarta contribución, “Las guardianas de la lengua: mujeres indígenas y educación intercultural bilingüe en Ecuador”, Blanca Fernández, Adriana Rodríguez Caguana y Paola Andrea Vargas Moreno analizan desde lo que llaman un *feminismo práctico-comunitario-anticapitalista*, el vínculo entre la demanda del derecho a la educación intercultural bilingüe en el Ecuador, y la consolidación de una sociabilidad emergente: las organizaciones y

liderazgos de mujeres indígenas. En el quinto capítulo de esta parte, Luis Rondón Paz hace un “Breve acercamiento a la historia del ciber-activismo LGBT en Cuba (período 2008-2012)” como el título mismo describe. En el sexto capítulo “O Caracol e a Velha Toupeira”, de Cassio Brancaleone y Alexander Filho Hilsenbeck, los autores destacan los aportes del proyecto zapatista del EZLN como un fenómeno de auto-organización que ha contribuido a delinear el campo contemporáneo de izquierda anticapitalista. En el séptimo capítulo, “El Proyecto Sociocultural Comunitario Akokán Los Pocitos y el grupo de teatro callejero Gigantería. Acercamiento a dos experiencias de modos de gestión y sociabilidades en la Cuba actual”, María Victoria Guerra Ballester expone dos casos de auto-organización que han aprovechado el impulso del emprendimiento económico formulado desde el Estado, para conjugarlo con la gestión cultural y el trabajo comunitario. En el octavo capítulo, “El desplazamiento forzado como forma de acumulación por desposesión: algunas reflexiones sobre los indígenas Embera en la ciudad de Bogotá D.C.”, Daniel Alzate Mora expone que la mudanza y permanencia urbana del Pueblo Embera en la capital colombiana, es a un mismo tiempo, producto y respuesta a las lógicas impuestas por el capital en sus territorios. El noveno artículo con el que cierra esta parte es “Historia del Movimiento Fantástico Cubano”, donde Sheila Padrón Morales traza el perfil de una peculiar forma de auto-organización en el ámbito de la cultura en Cuba: las asociaciones y clubes del género de ciencia ficción.

La segunda parte lleva por título *Desafíos teóricos, herramientas conceptuales y reflexiones sobre y para la praxis contrahegemónica*, y está compuesta por seis textos. En el primero, “Notas críticas para re-pensar los movimientos sociales a través de la teoría marxista: reflexiones y potencialidades para Latinoamérica”, Pablo Becher recupera los principales ejes temáticos de las teorías clásicas y contemporáneas que han estudiado los movimientos sociales, mostrando sus límites y complementándolos a partir de la teoría marxista. En el segundo, “Sociabilidades Emergentes, Radicalização Democrática e Altermodernidade: Pinceladas Teóricas”, Rodrigo Chaves Malho presenta insumos analíticos que permiten identificar la activación de circuitos de resistencia al avance del proyecto colonial moderno, así como la constitución de sociabilidades emergentes que podrían prefigurar rutas de renovación de la democracia en clave radical y anticapitalista. En el tercero, “Auto-organização social em espaços de trabalho e produção: notas para uma crítica à economia solidária”, Cassio Brancaleone bosqueja un balance crítico del repertorio teórico planteado por el movimiento autodenominado “economía solidaria” a partir de la perspectiva marxista anarquista y heterodoxa, y lo confronta con la propuesta de la “economía participativa”. En el cuarto,

“¿Biología de la liberación? Meditaciones antropológicas sobre “las dos culturas” a propósito de lo que podría ser “la última Gran Teoría (social)” del siglo XX”, Dmitri Prieto Samsónov analiza la praxis del Grupo de Antropología Radical, que se aglutina en Londres y es liderado por el antropólogo Chris Knight, el examen lo hace a la luz de los planteamientos científicos y políticos del propio Knight, por un lado y como ejemplo de sociabilidad emergente, por el otro. En el quinto capítulo, “Cultura y Cultura Política: por una articulación orgánica y eficaz, como estrategia anticapitalista y deslegitimadora del colonialismo académico”, Jorge Alemán plantea que el proyecto anticapitalista exige también innovación del pensamiento, las construcción de otros enfoques y conceptos, más allá de aquellos que dominan las ciencias sociales y la ciencia política. En el sexto y último capítulo de esta sección y del libro, “La libertad y su sombra. Nociones de libertad en la Antropología socio-cultural anglófona: ensayo de una contribución analítico-conceptual inicial”, Dmitri Prieto Samsónov considerando su centralidad en el proyecto anticapitalista, y con miras a articular una antropología anticapitalista, rastrea el significado de la categoría “libertad” en la antropología anglófona.

Quiero extender un agradecimiento a CLACSO por dar el pretexto y marco para el encuentro del Grupo de Trabajo; y también al CEISO por el gesto compañero de interesarse por la temática y elegir amparar con su sello esta publicación, por el esfuerzo de edición con todo lo que eso supone, por la paciencia y el aguante de todo su equipo, particularmente de Pablo Becher –integrante anfibio del CEISO y del GT–, contra cuyos nervios atentó todo este prolongado y caótico proceso.

Son la variedad de aproximaciones teóricas, enfoques analíticos y lecturas políticas, así como la divergencia de intereses temáticos y experiencias analizadas, las que explican un índice tan exquisitamente abigarrado. Al mismo tiempo, la divergencia es la mejor expresión de nuestra identidad como grupo y como colectivo sentipensante, y también de nuestras afinidades epistémicas, políticas e irremediablemente humanas, que nos rehabilitan diferentes formas de ser un colectivo que investiga mientras milita, mientras vive. Este libro es también para cada uno de nosotros un momento diferente en el ciclo de este Grupo de Trabajo, aunque es, a la vez, un mismo momento: el del abrazo y la celebración del encuentro. Va este prólogo como una invitación a la lectora y al lector para compartirlo con nosotros.

***Erika Liliana López López
Ciudad de México, 8 de octubre de 2019.***

Cassio Brancaleone & Dmitri Prieto Samsónov

**ANTICAPITALISMOS:
UNA MIRADA HISTÓRICA,
POLÍTICA Y CONCEPTUAL
SENDEROS Y DESAFÍOS DE UNA
INDAGACIÓN COLECTIVA¹**

INTRODUCCIÓN

Es innegable que la expresión “anticapitalismo” asumió en los últimos veinte años un lugar de relevancia en el debate político y sociológico que, de algún modo, parece dislocarse del universo relativamente aislado de la gramática de la llamada izquierda radical. Una primera o más inmediata aproximación al término nos remite a los desdoblamientos de las luchas desencadenadas por el activismo transnacional altermundista² a partir de los fines de los años 90, clasificado por los medios de comunicación corporativos como “movimientos antiglobalización” (Adamovsky, 2011; Chrispiniano, 2002). Allí, el término “anticapitalismo” fue empleado como palabra de orden y como núcleo de identificación ideológica de los más heterogéneos grupos políticos involucrados en un contexto marcado por una nueva ola o ciclo de

1 Este texto fue pensado, elaborado, escrito, reescrito a partir de muchas idas y venidas. Esta versión, aunque firmada por los dos autores en cuestión, solo fue posible en razón de muchos debates que se hicieron al interior del colectivo ACySE, en variados calendarios y geografías. De este modo, agradecemos a todes y dedicamos a les compañeres esta modesta versión, con la expectativa de estimular y alimentar nuestra reflexión crítica antisistémica, en permanente dialogo y amistad.

2 Altermundista o alterglobalista es el término usado normalmente para significar las luchas por “otro mundo [que] es posible”, luchas que fueron denominadas en los medios del mainstream como antiglobalistas o antimundialistas, y florecieron entre los años finales del siglo XX y los iniciales del XXI, dando origen a agrupaciones como la Acción Global de los Pueblos (AGP) y encuentros como el Foro Social Mundial (FSM).

protestas y movimientos sociales estimulados, de algún modo, por el “efecto zapatista” tras la insurrección en Chiapas el 1^{er} de enero de 1994.

Considerando los procesos de cambio global que comprometieran las estructuras, agencias y repertorios de las acciones colectivas que se consolidaran a lo largo del siglo XX, observamos entre muchos estudiosos el uso del concepto nuevos movimientos sociales (NMS). Éste, funge como coordinada de interpretación de las innovaciones discursivas, de las formas de acción y de la emergencia de actores, cuya caracterización más fundamental se encuentra en el modo como se articulan representaciones y prácticas de autonomía (Gohn & Bringel, 2012; Touraine, 1996; Melucci, 1989). Pero más allá de los debates sobre las continuidades y/o rupturas con otras prácticas sociales o paradigmas de análisis, se puede decir con alguna propiedad que es en el seno de los fenómenos circunscritos a la luz de los NMS que florecieron y se desarrollaron muchas de las iniciativas e identidades que convergieran hacia lo que podríamos considerar (de forma más o menos intuitiva) como anticapitalistas.³ Así, Ellen Wood (2004), por ejemplo, circunscribe el anticapitalismo como una visión del mundo, perspectiva política y proyecto de transformación social, en un sentido amplio y casi indefinido de un “sentimiento opositor al sistema”, en los cuales pueden ser incorporados elementos de las viejas o de las renovadas tradiciones de izquierda.

Sin embargo, si queremos realizar una propuesta de arqueología del término “anticapitalismo”, debemos movernos hasta el siglo XIX. Es prácticamente un lugar común en nuestro campo que la teoría social moderna se constituyó a partir de los esfuerzos intelectuales en torno al análisis conceptual del capitalismo, tanto desde el punto de vista de una “gran transformación” o transición histórica (Polanyi, 1980), como desde el punto de vista de la consolidación de las principales instituciones o fenómenos vinculados al capitalismo como modelo de sociedad/civilización ampliada y diseminada por el planeta: economía de mercado, empresas privadas, Estados nacionales, urbanización, industrialización, burocratización, división social del trabajo, racionalidad instrumental, secularización, uso de ideologemas centrados en el individuo humano y sus derechos, constitucionalismo/imperio de la ley, centralidad del discurso científico, progreso tecnológico, relaciones centro-periferia dentro de un sistema-mundo, colonialidad(es), etc.

3 Esto, a su vez, conlleva a la interesante y esencial pregunta sobre cuáles movimientos sociales y en qué medida son anticapitalistas (o tienen componentes o planteos anticapitalistas); como sucedió en su momento (finales del siglo XIX hasta mediados del XX) con los partidos políticos socialdemócratas, un proyecto inicialmente anticapitalista puede en el transcurso del tiempo histórico arribar a un *modus vivendi* con el capitalismo global y local. También se puede usar el anticapitalismo como consigna “genérica” en testimonio de rebeldía, aun cuando las relaciones capitalistas no lleguen a ser subvertidas de hecho.

Si la teoría social representa, por un lado, este proceso de autoconciencia y afirmación intelectual del mundo moderno capitalista *post-Ancién Régime* europeo (en la mejor tradición del *Aufklärung*), por otro, también alberga junto a este movimiento cognitivo un fuerte proyecto crítico y reflexivo dirigido contra el capitalismo. Esta última dimensión de la teoría social moderna, por su parte, es el origen de muchas de las expresiones y racionalizaciones críticas conocidas bajo el registro del socialismo, en sus versiones anarquistas o marxistas – para limitarnos a las denominaciones clásicas que hicieran escuela. Sin negar el protagonismo desempeñado por la intuición, visión del mundo, prácticas y sociabilidades obreras y campesinas de resistencia al capitalismo en la formulación del ideario socialista (Van der Linden, 2013; Thompson, 2000), es evidente el papel ejercido por intelectuales –dentro y fuera de estos grupos– en el proceso de constitución de un determinado cuerpo teórico que fundó tradiciones políticas. En ese sentido, el aspecto anticapitalista de la teoría social moderna en el siglo XIX, y a lo largo de buena parte del siglo XX, se va a manifestar al interior de esas tradiciones en clave positiva, en las diferentes acepciones y versiones de socialismos, anarquismos y comunismos.

Bajo la influencia de la Revolución Rusa de 1917, y con la hegemonía conseguida por el proyecto de intención socialista de la URSS⁴, a lo largo de buena parte del siglo XX en los sectores de izquierda –fuera en su versión socialdemócrata o bolchevique–, la expresión “anticapitalismo” aparece delineada en el lenguaje de la izquierda marxista intelectualmente hegemónica para abordar determinados procesos de resistencia a la modernización y a la modernidad que presentan un carácter histórico de sobrevivencia pretérita, socialmente residual. Así, en esa

4 Entendida como la intención de construir el socialismo utilizando como instrumento fundamental al Estado, que tuvo como representación icónica, aunque no única, el caso de la URSS. La expresión alude, por supuesto, las distancias y anomalías que el ejemplo supuso, respecto del ideal de una sociedad moderna libre de explotación. No lo aludimos con la referencia “socialismo realmente existente”, cargado implícitamente de forma negativa respecto de las bondades ideales que el socialismo no alcanzó en la práctica y a las cuales se achaca su superación u obsolescencia, dado que nunca se habla del “capitalismo realmente existente”, para referir las bondades presentadas por el liberalismo clásico y que el capitalismo en práctica, tampoco alcanzó nunca. Las revoluciones populares en Rusia (1917), Yugoslavia y Albania (1945), China (1949), Vietnam (1945), Cuba (1959), Laos (1975), Camboya/Kampuchea (1975/79), Nicaragua y Granada (1979), así como acciones militares de algunos de estos Estados en otros territorios, produjeron un tipo de sistema socio-económico y político-jurídico, que se discute si es adecuado llamarlo “socialismo de Estado”, “régimen marxista-leninista”, “capitalismo de Estado”, “socialismo burocrático”, etc. Preferimos entenderlo acá como “experiencia de intención socialista”, ya que la construcción del socialismo (i.e. una sociedad sin explotación de un@s seres human@s por otr@s) había sido el propósito proclamado por quienes protagonizaron esos procesos, y generalmente también apoyado por segmentos importantes de las respectivas poblaciones (al menos inicialmente). Hay que llegar a una valoración de esos modelos en su plenitud no como una “anomalía”, sino como un auténtico sistema opresivo-explotador (quedarían abiertas entonces las cuestiones sobre si fueron ejemplos de un capitalismo de Estado, y sobre adónde fue a parar la intención emancipatoria/anticapitalista, o potencial liberador, inicial: es lo que llamamos como la problemática de la transdominación post-revolucionaria. Ver nota 15).

jerga, la expresión “anticapitalismo” llegó a ser utilizada como equivalente de “pre-capitalista”, “anti-moderno”, “romántico” y similares.

El núcleo principal de esa lectura fueron los campesinos (en Europa y fuera de ella) y los pueblos originarios (en territorios colonizados), por mucho tiempo una piedra en el zapato de las más convencionales formas de la teoría marxista de clases y del desarrollo de las fuerzas productivas. A ese grupo que se resistía a embonar en la teorización marxista más expandida, se pueden agregar también los artesanos y el denominado “lumpenproletariado”. No obstante, como será demostrado por las interpretaciones heterodoxas que se harán clásicas en el mismo marxismo, con intelectuales como Zasúlich, Chayánov, Shanin y Tepichy, serán los campesinos y “poblaciones tradicionales” un importante locus de procesos de resistencias radicales al capitalismo (algo que ya estaba bien expuesto desde las lecturas inaugurales del anarquismo de la I Internacional y en el pensamiento libertario posterior, por Bakunin, Louise Michel, Reclus y Kropotkin, justificado por las condiciones de estos sectores de figurar como elementos centrales sobre los cuales avanza irremediablemente cualquier dinámica de “acumulación primitiva”, liberando mano de obra y tierra/medios de producción, – o más bien: liberando mano de obra *de* la tierra/medios de producción – elementos indispensables para el desarrollo de las inversiones mercantiles.) Al mismo tiempo, no pocas veces las resistencias asumieron dimensiones activas de creación o estímulo a orígenes de “nuevas” relaciones sociales y modos de convivencia igualitarios y comunales. Y no es despreciable, por su parte, el papel que ha jugado en muchas insurrecciones urbanas el sector conformado por los “elementos sucios de la sociedad”, tales como bandidos, chicos de calle, vagabundos y prostitutas; recordemos la experiencia de la Comuna de París (Mericourt, 2015). Este es el telón de fondo para entender, por ejemplo, el sentido de la expresión “anticapitalista romántico” aplicado a intelectuales y activistas que encontraban un lugar en sus teorías para tales grupos, como el conocido caso del marxista José Carlos Mariátegui en Perú⁵.

Si bien las falencias de las intenciones socialistas estatales-autoritarias (hacia 1988) y la emergencia de la lucha indígena zapatista (a partir de 1994) pueden ser considerados la atmósfera del ciclo de luchas y movimientos altermundialistas, y el marco que permitió la emergencia de un nuevo lugar de enunciación para el término anticapitalismo, nos parece interesante intentar una formulación teórica que permita entenderlo más allá de su designación exclusiva como perspectiva militante, ideología, discurso o proyecto político. Aunque, en general,

5 Importante destacar que buena parte de la “sensibilidad” de Mariátegui a la cuestión agraria, campesina y especialmente indígena, la heredó de su maestro anarquista Manuel González Prada .

podemos distinguir la delimitación del anticapitalismo en el campo de la intencionalidad y visión del mundo de los agentes – dimensión que no es de menor importancia, dado que las ideas poseen un poder operativo y fuerza material al configurar el campo de posibilidad de la acción política, y al influir en el imaginario de una sociedad-, el desafío que presentamos es considerar también el anticapitalismo como una determinada realidad empírica inmediata. Esto es, como relaciones sociales concretas que apuntan a fenómenos o procesos de constitución de nuevas formas de vida, en la medida en que contradicen u obstaculizan lógicas y dinámicas que responden a la reproducción del Capital y del Estado como instancias vertebradoras del mundo contemporáneo (Graeber, 2010; Zibechi, 2008; Sitrin, 2005; Hardt & Negri, 2005). A estas relaciones sociales las hemos denominando como sociabilidades emergentes, en tanto significan disposiciones interactivas, prácticas y representaciones sociales basadas en la cooperación y el apoyo mutuo, en la apropiación del valor de uso, en la democracia directa, en la horizontalidad y en la diversidad. Sin embargo, hay que hacer notar que, si bien las sociabilidades emergentes suelen encarnar en su praxis un potencial de creación de obstáculos y alternativas al capitalismo y las relaciones sociales autoritarias, dicho potencial no siempre aparece explícito en su dimensión discursiva⁶ y, en muchos casos – explícito o no-, está presente a una escala que no necesariamente favorece la expansión de tal praxis a ámbitos sociales más amplios (más allá del discurso mismo).

Entonces, es menester remarcar que entre la dimensión discursiva, normativa o ideológica del anticapitalismo y su dimensión empírica como proceso, sociabilidades, relaciones o estructura social, no siempre habrá convergencia y correspondencia. *Es decir, agentes sociales que actúan políticamente bajo un programa, consignas o visión de mundo anticapitalistas no necesariamente protagonizan o prefiguran prácticas anticapitalistas. Por otro lado, determinadas sociabilidades o procesos sociales puestos en curso por agentes sociales, sin identificarse – de manera identitaria y explícita – con cualquier discurso de naturaleza anticapitalista, pueden a su vez apuntar hacia dinámicas que presentan importantes elementos anticapitalistas y emancipatorios.*

ANTICAPITALISMOS Y GENEALOGÍAS DEL CAPITALISMO

Seguramente no es posible manejar conceptualmente la noción de anticapitalismo sin hacerse cargo de un entendimiento respecto del

⁶ Varios textos que acá se publican, provenientes de Cuba, por ejemplo, abordan sociabilidades emergentes donde el anticapitalismo puede aparecer solo de manera latente; el caso cubano evidencia la manera en que un contexto oficialmente anticapitalista puede modular el discurso y la praxis de las sociabilidades emergentes, hasta el punto – a veces – de crearles escepticismos en torno al propio anticapitalismo.

propio capitalismo. Si –en su aspecto discursivo–, el anticapitalismo evocado por muchos actores sociales contemporáneos se concibe como una visión de oposición generalizada al status quo y sus más elementales relaciones de dominación, en una suerte de “actitud moral” (Wood, 2005), puede afirmarse que el enfoque que proponemos seguidamente se basa en una perspectiva que considera el capitalismo como modelo de sociedad y orden civilizacional de carácter global y sistémico (Wallerstein, 2004; Braudel, 1997).

El capitalismo está lejos de ser una entidad etérea o una evocación nominalista. Es un concepto⁷ forjado desde las mejores aportaciones de las tradiciones marxista y libertaria para explicar un conjunto de relaciones sociales que constituyen las modernas formas de organizar sociedades divididas en clases. La forma-Capital, núcleo primario de estas sociedades, se origina y se reproduce a partir de la permanente “desterritorialización”⁸ de los seres humanos, en lo que implica en el bloqueo de su capacidad para producir su propia subsistencia. Fenómeno que Marx ha denominado como “acumulación primitiva”, y que significa, al mismo tiempo, transformación de la tierra en propiedad mercantil, y de seres humano/as, en fuerza de trabajo asalariada y agentes del trabajo doméstico reproductivo, como insiste Federici (2018) a propósito de las mujeres en su crítica a lectura patriarcal del propio Marx. Sin un mercado relativamente abundante de tierras y fuerza de trabajo, no puede haber Capital, que es justamente la relación de subordinación de la fuerza de trabajo, organizada en los dominios de la propiedad privada, requerida para generar acumulación apropiada por una clase de propietarios capitalistas. A su vez, esta relación social de nuevo tipo que surge con la forma-Capital, genera modalidades específicas de control, discipli-

7 Aun cuando es indiscutible la contribución anarquista y marxista en la elucidación de las dinámicas del capitalismo, el propio término “capitalismo”, según Fernand Braudel (1986: 53), data de 1902, cuando fue lanzado al mundo en el título de un libro del alemán Werner Sombart; tal “término fue prácticamente ignorado por Marx” (ibidem), quien sí usó la palabra “capitalista” al menos desde 1846 (Braudel 1993: 549), y, por supuesto, también el vocablo “Capital”.

8 Por desterritorialización aludimos al proceso que fundamenta lo que se entiende convencionalmente por “acumulación primitiva” desde Marx: la separación de mano de obra y tierra/medios de producción (más bien: de la mano de obra de la tierra/medios de producción) como elemento indispensable para el desarrollo de la tierra en propiedad privada como la conocemos y de las inversiones mercantiles para comprar fuerza de trabajo como mercancía (para Marx y Engels en su segunda fase de vida y producción, lo que el capitalista compra no es el trabajo mismo, sino su potencial creador, o fuerza de trabajo). Una de las formas históricas más conocidas de desterritorialización está muy bien descrita en la primera parte del libro de Tomás Moro, “Utopía”, después popularizada por los historiadores como “enclosures”. La literatura sociológica sobre la formación del capitalismo y la reproducción permanente de las relaciones sociales que lo caracterizan, al explicar los fenómenos de desterritorialización como las migraciones y el éxodo rural, por ejemplo, también se utiliza de términos como “molinos satánicos” (Polanyi, 1980) o “encajes y desencajes” (Giddens, 1994).

na y regulación política, jurídica, militar e ideológica para su propio mantenimiento, lo que es garantizado por la forma-Estado⁹.

Dos aclaraciones fundamentales se hacen necesarias a respecto de la “cuestión del Estado”:

Primero, la existencia del Estado – “el más frío de los monstruos fríos”, al decir de Nietzsche – es indudablemente muy anterior al capitalismo; sin embargo, es éste quien lo logra universalizar totalmente, cubriendo con colores “patrios” toda la tierra emergida (excepto quizás algún sector de la Antártida), y proyectando el poder estatal y su imaginario, expresado por las correspondientes banderas, al espacio aéreo, exterior, (sub)acuático e intraterrestre. La forma-Estado del capitalismo requiere de un determinado tipo de racionalidad (Weber, 1999) cuya genealogía, sin embargo, es trazable hasta la época cuando los Estados eran un fenómeno excepcional en la faz del planeta. Ya las expresiones más tempranas de estatalidad, como la de Sumeria, se caracterizan por una burocracia jerárquicamente contingentada y un flujo heterónomo racionalmente organizado en la impartición, ejecución y control de órdenes. Esta racionalidad, que incluye lo militar, está permeada por la “violencia legítima” organizada y por los dispositivos ideológicos que garantizan la obediencia. El imaginario que legitima tales dispositivos institucionales de la praxis ha variado a lo largo de las transformaciones de la estatalidad, para caer en la actual forma “desencantada” de la misma, pero que no deja de movilizar símbolos e imaginación (Anderson, 2008) frecuentemente rayando con el establecimiento de una “religión civil” (Berlin, 1981). En tal sentido, si bien los primeros Estados que han promovido relaciones sociales capitalistas buscaban legitimarse por simbologías y rituales refiriendo religiones que existían previamente (cristianismo en Europa, Islam en el Egipto de Mejmét Alí, sintoísmo en el Japón de Meiji), posteriormente de manera usual se ha producido una secularización, que es donde los imaginarios patriótico-nacionales de

9 El Estado está lejos de ser un fenómeno político universal (Barclay, 2009). Hay autoritarismos y asimetrías en el poder social que no tienen nada que ver con un Estado: autores como Castoriadis, Foucault, Pashukanis, los antropólogos ingleses estructural-funcionalistas, los estudiosos de diversas mafias y fenómenos parecidos, así como el mismo fenómeno de la transdominación, han dado cuenta de ello; ignorar esto y focalizar la dominación sólo el en Estado conllevaría a la desvirtuación del significado de “Estado” en tanto forma social particular, con un aparato burocrático propio, soberanía y separación entre gobernantes y gobernados (Proudhon, 1970). Ello sería empobrecedor y, potencialmente, crearía confusión, sobre todo en el contexto latinoamericano actual. Desde Foucault (1979) se demuestra que el poder puede también ser difuso, el autoritarismo permea las relaciones sociales y no exclusivamente se plasma en Estados; Castoriadis (1986) igualmente habla de la heteronomía en sociedades no-estatistas o pre-estatales; a nuestras sociabilidades las amenaza siempre la re-emergencia del autoritarismo aun en los contextos más “emancipados” (transdominación); por estas razones, creemos que la relación de simbiosis entre la forma-Estado y forma-Capital no es para nada mecánica, uniforme y autosuficiente. Lo que nos remite a otros mecanismos y relaciones sociales igualmente fundamentales en la configuración de la “hermandad” Estado y Capital, como es el caso de la colonialidad y del patriarcado.

carácter civil llegan a prevalecer. Marx y Engels (2006) llegaron a concluir a partir de ahí que la religión se torna innecesaria en la sociedad capitalista. No obstante, desde la antropología y la teología/filosofía de la liberación (Sahlins, 1988; Dussel, 1977) se ha planteado que el capitalismo actual se basa en un tipo de imaginario y praxis que al menos “raya” en lo religioso, o bien es plenamente religioso, debido a la movilización de afectos, apegos, símbolos y sacralidades, que se instituye sobre todo desde el consumo (pero también a partir de una fe – generalmente ciega – en el funcionamiento del sistema), de carácter esencialmente idolátrico.

Segundo, no todas las relaciones de dominación política – asimetrías y antagonismos en el poder social, como lo menciona Castoriadis (1986) – se ejercen directamente a través de la máquina burocrática del Estado. Éste no es la única “fuente” de poder explícito. “No estatal” o “no gubernamental”, por tanto, no son automáticamente sinónimos de “liberador”, algo a tener en cuenta en la investigación de las sociabilidades emergentes y del anticapitalismo, así como en la praxis política contestataria al sistema. Aunque a la inversa no se puede decir lo mismo – a respecto de la “liberación estatal”, o desde arriba. Si bien Kropotkin (2012) celebró la eficacia de la asociatividad no-estatal, sabemos a partir de Castoriadis y Foucault, por ejemplo, de las dinámicas de poder asimétrico contenidas difusamente en las prácticas cotidianas, sexuales, salutíferas, pedagógicas, registrales, espaciales y organizacionales, de las cuales la asociatividad elogiada por el clásico anarquista ruso no está exenta¹⁰. Desde finales de XVIII, se han diversificado contestaciones contra las dominaciones en materia de género, racialidad, espiritualidad, cultura, capacidad, etc., emergiendo más recientemente gracias al feminismo negro la noción de interseccionalidad en las dominaciones: muchos de tales poderes asimétricos atraviesan sociedades enteras, o zonas específicas de la topografía social, y no son inducidas directamente desde el poder explícito centrado en el Estado. Pero, al mismo tiempo, y recíprocamente, no toda contestación a esas dominaciones no-estatales se enfrenta al Estado y/o al capitalismo. Por otra parte, desde el propio siglo XVIII han ido emergiendo concepciones críticas que

10 Hakim Bey (2014) escribió entusiastamente sobre las utopías piratas a propósito de las “zonas temporales autónomas”, pero no puede ser cuestionable el carácter dominador y asimétrico de la piratería del capitalismo temprano, no sólo frente a los poderes estatales, sino en el mismo seno de sus “redes”. Precisamente durante la acumulación originaria del Capital, como la caracterizó Marx (1887), la piratería y otras formas de despojo no-estatal fueron uno de sus vehículos; en la renacentista Italia de Maquiavelo hubo verdaderos ejércitos privados de condotieros. Dicho esto, en aras de una correcta vigilancia epistemológica y emancipatoria, es necesario señalar que también la piratería era sin dudas un fenómeno complejo, y existen estudios interesantes por ejemplo sobre la filibustería, la bucanería y los llamados Hermanos de la Costa, que demuestran tempranas prácticas de apoyo mutuo ahí, más allá del Capital y de los Estados.

vinculan dominación con tecnología y con modos particulares de relacionamiento entre sociedad humana y el resto de la naturaleza¹¹.

De todos los modos, la forma-Estado¹², independientemente del tipo de régimen político que pueda materializar, expresa el conjunto de relaciones sociales jerárquicas de sometimiento de la población de un determinado territorio a un órgano político que se proyecta como agente de la soberanía, segregado institucionalmente del resto de la sociedad, pero que se legitima como “representante de las voluntades generales”, justamente por su compromiso y lealtad incontestable con los parámetros sociales más intrínsecos a las dinámicas de reproducción de la sociedad capitalista (Colombo, 2011; Proudhon, 1970). Aunque para fines analíticos se puedan presentar determinadas características correspondientes a la forma-Capital y a la forma-Estado, es preciso señalar que ambas son aspectos integrales de una misma realidad social marcada por el antagonismo de clases y por la heteronomía. Para Castoriadis (1986), el antagonismo de clases es una forma específica de dominación –*Herrschaft*–, que él define como situación donde hay “una división asimétrica y antagónica del cuerpo social”; así, el antagonismo de clase resulta una forma particular de dominación, término que puede aplicarse al resto de las asimetrías sociales. Por otra parte, bajo la heteronomía como situación opuesta al proyecto individual y social de la autonomía, se instituye una fuente social de

11 La crítica de la tecnología y la correspondiente acción directa tiene larga historia en el anticapitalismo, abarcando desde los sabotajes antiindustriales de personas esclavizadas en el Santo Domingo francés hasta el movimiento ludista británico. Aun cuando Marx no abordara directamente la crítica de las fuerzas productivas y del consumo, centrándose en las relaciones de producción, otros autores ya desde el siglo XIX vincularon la explotación tecnológica de la naturaleza con la explotación de seres humanos. En el siglo XX, Bookchin, Zerzan, los anarcoprimitivistas, las ecofeministas, y una diversidad de tecno-críticos han construido discursos teóricos que plantan la imposibilidad de liberarse l@s human@s de la explotación capitalista si no se libera también la naturaleza. Parte de ese pensamiento construye genealogías donde se asocia el inicio de la dominación social con la dominación sobre la naturaleza.

12 Actualmente, existe continuidad en el ya secular debate sobre el lugar histórico de la forma-Estado (y la dominación política en general) en la muy larga duración temporal. Recordemos que Rosa Luxemburg llegó a afirmar (partiendo de autores como Morgan y Engels) que las sociedades donde existen explotación y dominación eran un “episodio pasajero” entre milenios en que la humanidad hubo y habría de ser esencialmente “libre”. George Orwell, al contrario, señalaba que las libertades logradas en la modernidad podían muy bien resultar una mera excepción entre un antes y un después de una historia milenaria de opresión y estatismo (cuasi)totalitario. Kropotkin apreciaba los logros de libertad ácrata en la historia y su posterior supresión como un proceso cíclico. Hoy, los arqueólogos discuten sobre si la creación de estructuras dotadas de soberanía (¿ciudades, jefaturas nómadas?) al aparecer la agricultura y la ganadería, tuvo un carácter irreversible (como parecían sugerir los estudios de Sahlins sobre la sociedad primitiva de abundancia), o bien las sociedades “aprendían” el peligro en que se instalara la opresión estatista producto, por ejemplo, de la introducción de determinadas prácticas agrícolas o urbanas, y entonces hacían esfuerzos “conscientes” por suprimirlas (Scott, 2009, 2017; Clastres, 1990; Wengrowe & Graeber, 2015) –e, incluso, que podían existir tales prácticas reguladas de una manera no estatal, como algunas investigaciones de restos urbanos en la Anatolia parecen sugerir–, de modo que las revoluciones contra el Estado serían un lugar bien común en la historia. Por otra parte, recientemente Graeber & Wengrowe (2018) han sugerido que las dominaciones sociales más duraderas no son precisamente las del Estado, sino las que se producen a nivel “micro-social”, en las relaciones de pareja, de familia o de/entre pequeños grupos en general.

nomos distinta a la sociedad misma – como podría ser una revelación divina, la tradición de los ancestros o la obra de un sabio legislador – detrás de la cual la propia dimensión autoinstituyente y creativa de la sociedad es ocultada (Castoriadis, 1986). La forma-Estado moderna quedó jurídicamente definida en el marco de un sistema de relaciones internacionales centrado en Europa al concertarse la Paz de Westfalia en 1648, donde triunfaron las ideas francesas que exaltaban la Razón de Estado como justificación de la actuación internacional. El Estado moderno sustituía a otras instituciones internacionales o transnacionales (e.g. la Iglesia Católica o el Imperio) como la máxima autoridad en las relaciones internacionales, con la aceptación –siempre formal– de los principios de soberanía territorial, de no injerencia en asuntos internos y de la posteriormente denominada “igualdad soberana” entre los Estados, independientemente de su tamaño o fuerza. Sólo a partir de la Revolución Francesa de 1789 y los subsecuentes desarrollos del romanticismo en Europa, los procesos independentistas en América, la “primavera de los pueblos” de 1848 y la victoria de la Unión en la Guerra Civil norteamericana, se va produciendo el amalgamamiento de las significaciones “Estado” y “Nación” (Castoriadis, 1998), que no tiene un carácter uniforme¹³. El Estado-*Nación*, por tanto, no es un fenómeno universal, sino más bien particular, de una época y un grupo de contextos geopolíticos determinados de la moderni-

13 El llamado Estado-Nación es un caso muy particular (y, en rigor, extremadamente particular, ya que en la mayoría de los casos no se cumple la correspondencia biunívoca entre Estado y Nación) de Estado capitalista. El uso consciente de Francia por Marx como caso “típico” de proceso político capitalista (como usó Inglaterra para estudiar el proceso económico) en cierta manera ocultó la escogencia de un “tipo ideal” – que un autor como Max Weber sí explicitó en sus estudios – y generó una mala práctica de generalización de ejemplos muy particulares de la historia euro-occidental hacia casos totalmente diferentes, entre investigadores marxistas. Las “ciencias políticas” convencionales también generalizaron en el siglo XX ese uso esencialmente falso. Sabemos que Francia fue un Estado étnicamente plural que la Revolución y los regímenes imperiales uniformaron a la fuerza, a través de la hegemonía París-céntrica de la burocracia procedimental, el derecho napoleónico, la educación centralizada y sobre todo el uso normativo del idioma francés. Pero al lado de países como Francia existieron Estados capitalistas como Austria-Hungría, Rusia o la propia España, donde coagular Estado y nación resulta restrictivo. Sin pretender sistematizar acá una tipología completa de las formas-Estado en la modernidad, damos cuenta de la existencia de Estados imperiales, imperial-coloniales, colonizados, donde Estado-Nación es sólo un caso particular. Muchos de tales Estados habían nacido de esfuerzos imperiales aun pre-capitalistas: véase como la colonialidad hispana engulló los imperios Azteca e Inca para producir los respectivos virreinos, o como una monarquía como la Moscovia “imperial-salvacionista” (Ribeiro, 1991) post-constantinopolitana y post-mongola evolucionó a un moderno Estado “imperialista militar-feudal” hacia 1905 (Lenin, 2010). Desde la mirada de Wolf (1990) sobre las “libertades jacobinas” frente a las libertades logradas mediante lentas luchas y concesiones, resulta interesante proyectar los ejemplos de los llamados Estado post-coloniales “progresistas” o los que acá llamamos “de intención socialista”. La cuestión nacional es aún transversal para el Reino Unido del Brexit o para la situación de Catalunya y el Estado español actuales. La consideración de qué es exactamente una Nación no es para nada trivial si tomamos en cuenta la existencia de enormes “minorías” que alguna vez fueron “inmigrantes” en los países del “Primer Mundo”, de Estados constitucionalmente multinacionales como Bolivia o la Federación de Rusia, de propuestas como el Confederalismo Democrático en el Kurdistán o incluso las investigaciones sobre movimientos indígenas ecuatorianos o la Isla de San Andrés realizadas por integrantes de nuestro GT (García Corredor, 2019; Fernández, 2012, 2015).

dad; existieron (y existen) también los Estados-imperios, los Estados multinacionales, entidades burocráticas estatales-supranacionales como la Unión Europea, etc.; asociar Estado y Nación es un constructo artificial, muy poderoso en lo instrumental-político, normalizado al interior de las academias por el pensamiento de orientación liberal y socialista marxista. El valor explicativo de tal coagulación, sin embargo, no es mayor que coagular el capitalismo con la democracia¹⁴.

En ese sentido, a lo largo de su lento proceso de formación durante los últimos 500 años, la forma-Capital, con su núcleo duro, ha materializado variados tipos de capitalismos. O como parece más acertado, ha estimulado procesos de mercantilización de la vida en sus más variadas esferas “productivas”: agricultura, comercio, industria, servicios, finanzas, etc. Desde finales del siglo XIX, tras la hegemonía del capital industrial que radicalizó los cambios en la morfología del hábitat y en las estructuras de convivencia de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, percibimos el redimensionamiento del poder del capital financiero, que abrió paso al fenómeno moderno del imperialismo y sus variantes, identificadas actualmente bajo el término de globalización (Chesnais, 1996).

Ahora bien, esta globalización, si bien comprende prácticas basadas materialmente en las tecnologías recientes (como internet), en tanto lógica sistémica del capitalismo no es esencialmente reciente. El control de las rutas comerciales transoceánicas, la extracción de recursos y el coloniaje de un grupo de Estados sobre territorios de ultramar ha constituido una condición de posibilidad para que surgiera lo que Wallerstein (1996) denomina el “sistema-mundo” capitalista, comenzando en fechas tan tempranas como 1492. Otra/os autora/es también han analizado ese proceso. Para Rosa Luxemburg (1967), la propia existencia de territorios periféricos aun no capitalistas posibilita la expansión mundial del sistema capitalista desde su centro, de modo que el enriquecimiento en el Nord-Atlántico se asocia – en su concepción totalizante – a la creación de la pobreza del resto del planeta; así, asume una posición abiertamente “tercermundista”, al elucidar que las culturas originarias fueron aniquiladas por la colonización, y substituidas por los patrones basados en la economía de mercado. Esta línea de investigación fue complementada desde mediados del siglo XX por un importante grupo de marxistas afrodescendientes, que incluye referencias como Eric Williams (1974), Walter Rodney (1972), C.L.R. James (2010) y Aimé Césaire (1962). Particularmente, Williams y Rodney analizaron históricamente los aspectos geopolíticos del capitalismo colonial y de sus efectos, como

14 Ya que la forma-Capital sólo necesita de democracia liberal en determinados contextos (como Europa decimonónica o de la Posguerra Fría), en otros (véase la historia contemporánea de Singapur, por sólo citar un ejemplo) sobrevive perfectamente, o incluso preferentemente (Soros, 1999:142), sin ella.

la esclavitud africana en América (así como su posterior abolición por Gran Bretaña) y el subdesarrollo de África (en tanto contrapartida del desarrollo de Europa). Se trata de valiosas contribuciones que permitieron exorcizar la indeterminación de cierto marxismo dogmático en cuanto a cómo encuadrar el tráfico atlántico de personas esclavizadas (*middle passage*) y la propia esclavitud dentro del obtuso esquema de sucesión de los modos de producción, reconociéndoles explícitamente su carácter capitalista. Por su parte, James y Césaire estudiaron la Revolución Haitiana como una especie temprana de resistencia anticapitalista. En el caso de James, Trotski fue indirectamente el inspirador en la escritura de su principal obra.

Resulta claro, entonces, que la reproducción del capital necesita que existan regiones no plenamente capitalistas –“algo fuera de sí mismo”– para realizarse. Tal concepción, ampliamente criticada por el marxismo dogmático durante el siglo XX, fue recientemente recuperada por el geógrafo David Harvey (2003), quien la utiliza bajo la denominación de “acumulación por expoliación”. Muy por lo contrario a lo aseverado por Marx en sus polémicos textos sobre el colonialismo en México, China y la India, Rosa Luxemburg y –posteriormente– otros autores, como Rodney, Fernández Retamar (1979), etc., insistirán en que la transformación capitalista-colonial en esos territorios no les trae “progreso” en relación con su situación previa, sino más bien un colapso económico, político y cultural de las civilizaciones aún no subsumidas bajo el modo de producción capitalista. Al enfatizar el rol del militarismo como catalizador de tales procesos, Luxemburg reafirmó el vínculo inexorable entre acumulación capitalista y violencia. Ya en América Latina, Darcy Ribeiro (1983; 1991) sugirió el término “actualización histórica” para el impacto de la modernidad sobre las “civilizaciones premodernas” que entraron en la órbita capitalista.

Harvey, por su parte, argumenta que el problema estructural de la demanda efectiva es un factor crucial para fomentar la expansión del sistema monetario crediticio, pero a su vez también plantea cómo el capitalismo tiene una necesidad de estar continuamente encontrando más espacios y canales para el capital excedente que sean externos a los circuitos existentes de capital, similar a la tesis de Luxemburg. En la teoría del imperialismo de Harvey, este proceso de “acumulación por posesión” viene a ser dominante en tanto que

“pone en el mercado un conjunto de recursos (incluyendo la fuerza de trabajo) a un costo muy bajo (igual a cero en algunas ocasiones). La sobreacumulación de capital puede apoderarse de dichos recursos e inmediatamente darles un uso rentable” (Harvey, 2014: 149).

De manera paralela, identifica una serie de mecanismos sumamente específicos a través de los cuales la desposesión del imperialismo moderno ocurre, guiados por una ideología neoliberal: nuevas formas de apropiación de tierras, privatización de los espacios comunes y los recursos públicos, préstamos de capital dinero y su correlato en políticas de ajuste estructural encabezadas por el FMI y el Banco Mundial, reestructuración de los Estados bajo políticas neoliberales para generalizar la coacción al mercado y la nueva lucha de los países de los Estados capitalistas centrales para explotar los recursos naturales de las zonas periféricas (Harvey, 2014).

Por todo ello, una mirada sobre la formación del capitalismo desde una perspectiva histórica y civilizatoria socio-cultural (Ribeiro, 1983) de larga duración (Braudel, 1997) es incompleta si no reconoce que las relaciones sociales que se reproducen y se universalizan – tendencialmente (Luxemburg, 1967) – a todo el planeta, produciendo en cada territorio su respectivo Estado (etno-nacional como Portugal o el Japón de Meiji, multiétnico-imperial como Rusia o Austria-Hungría, multinacional como Bélgica o Reino Unido, o bien colonial como el Congo Belga, el Imperio de la India bajo el Raj británico, o cualquiera de los componentes de los imperios europeos en “Nuestra América”) y mercado interno, se desarrollan a partir de un modelo centrado geopolíticamente en el espacio Nord-Atlántico. Este modelo reivindica, directa o indirectamente, la normalidad o neutralidad de determinados valores, representaciones y prácticas sociales que fundamentan – bajo legitimación estatal – nuestras concepciones sobre conocimiento, individuo, pueblo, raza, género, gobierno, economía, etc. Por eso el capitalismo, como un orden civilizatorio moderno, nace, se desarrolla y se consolida a través de la colonialidad (Quijano, 2006; Mignolo, 2003), sin que ello implique que prediquemos un patrón único de esos valores, representaciones y prácticas sociales en la misma dentro de todos los casos relevantes (véanse las diferencias entre las [ex]colonias de diversas potencias europeas en la propia América). La persistencia de la colonialidad en la naturaleza es un concepto que utiliza Héctor Alimonda (2011) que lo relaciona con la perspectiva de la modernidad/colonialidad y con la ecología política como explicativo del inicio de la modernidad capitalista, marcada por la conquista de espacios extra-europeos, la incorporación de la naturaleza como un recurso a ser explotado junto con los seres que la habitan, sin pensar en las consecuencias futuras de su devastación, la utilización de variadas técnicas para convertir ese recurso en bienes y servicios para el enriquecimiento de un sector privilegiado de la sociedad, que se solventó en una recomposición de la estructura cognitiva de las formas de entender la propia naturaleza.

Las primeras luchas exitosas contra la situación colonial en América (1776-1825) no tuvieron un carácter anticapitalista, sino más bien

tributaron al afianzamiento del capitalismo mundial y sus correspondientes Estados Nacionales, creando un modelo social íntegramente capitalista como el de EEUU, o resultando en procesos donde el esfuerzo de liberación genera nuevas dominaciones (transdominación¹⁵), como son los casos de la revolución social de Haití (1804) y de la independencia de Hispanoamérica – caso estudiado por José Martí (1985), quien en “Nuestra América” definiera poéticamente la capacidad endógena de frustrar la liberación como “tigre de adentro”. El efecto agregado de tales luchas fue un acceso mayor de capitales y Estados capitalistas a los nuevos mercados y fuentes de recursos en países “independientes”, bajo conceptos geopolíticos como la Doctrina Monroe o la expansión económica de los intereses del Imperio Británico, de la Francia de Napoleón III o del emergente Segundo Reich alemán, mientras al interior de los jóvenes países post-coloniales permanecían las prácticas y culturas de colonialidad, tempranamente denunciadas por el propio Martí.

Por otra parte, en la Rusia del último tercio del XIX, entre grupos anarquistas y *narodniks* (“pueblistas”), comenzó a ser analizada la posibilidad de gestar una revolución anticapitalista desde las periferias del sistema, al reconocer en aquellas, prácticas sociales aún no colonizadas por las lógicas de dominación burguesas (como la comuna campesina, el artel siberiano, o experiencias de asociación más o menos horizontal, de carácter económico). Autores como Bakunin, Zasúlich, Kropotkin e incluso Dostoievski, Fiódorov, Soloviov y Tolstói, soñaron con la posibilidad de que – de manera revolucionaria, o por evolución/convicción pacífica – Rusia pudiese romper con las lógicas del Capital, esquivando los males de la sociedad burguesa en el país y, probablemente, iniciando un cambio planetario. En algunos casos (Tolstói), tales propuestas estaban vinculadas con un notable escepticismo respecto a la tecnología, calificada de fuente de dominación y alienación, lo cual las acercaba a la acción de los ludditas en los principios del XIX; en otros (Kropotkin, Fiódorov y los marxistas) la propuesta anticapitalista era vista como continuación del progreso tecno-científico anterior (un debate que resurgiría un siglo después, en otras latitudes). Esta cohorte de anticapitalistas incluía anarquistas, marxistas críticos, y personas influenciadas por espiritualidades orto o heterodoxas (tendencia que se denominó después como “cosmismo ruso”¹⁶).

15 Noción propuesta por Prieto Samsónov (2010, 2012), que remite a la emergencia de nuevas relaciones de dominación en el seno de un proceso social revolucionario que aspira a realizar un proyecto liberador.

16 Este término se refiere a un grupo de tendencias espirituales e ideopolíticas diversas en el pensamiento ruso entre aproximadamente 1875 y 1950, que aspiraban a interpretar la dimensión espiritual y cósmica de la humanidad en un sentido opuesto al individualismo Nord-Atlántico, y casi siempre llevaban implícita una re-apreciación de la modernidad “occidental” tanto en su valencia tecno-científica como crítico-social.

SIGLO XX: EXPERIMENTOS, TRANSDOMINACIONES Y CONTESTACIONES

Fue precisamente en Rusia donde la revolución de 1917 establece por vez primera un Estado de considerable duración explícitamente animado por la intención anticapitalista. No se trataba de un modelo exclusivamente bolchevique, ya que en sus primeros años de existencia el experimento soviético contó con importantes participaciones de militantes del Partido Socialista-Revolucionario de Izquierda (campesino) y anarquistas (quienes en el caso del Territorio Libre ucraniano aspiraron incluso a la creación de una sociedad no-estatal de envergadura considerable, reconocida a través de pactos militares por el gobierno soviético central, pero aniquilada por el Ejército Rojo y sus mandos bolcheviques luego de que fuesen liquidados militarmente los “rusos blancos” y los nacionalistas ucranianos, principales fuerzas opuesta al poder soviético en la zona)¹⁷. A pesar de lo esperado por el liderazgo bolchevique, los esfuerzos revolucionarios inmediatos en Alemania y otros países capitalistas centrales fracasaron; la experiencia de revolución de intención anticapitalista triunfando en un país de la periferia del sistema-mundo capitalista, y en cierto sentido foráneo a la civilización Nord-Atlántica, influyó en la incorporación del anticapitalismo dentro de agendas de movimientos descolonizadores. Las victorias de las revoluciones china (1949), vietnamita (1950) y cubana (1959), estimularon este tipo de actitud, generando sendos Estados de intención socialista, por lo cual aparentemente se producía un deslinde con la postura marxista inicial, que consideraba la sociedad post-capitalista como etapa que se alcanzaría dialécticamente al agotarse las posibilidades de desarrollo capitalista en los países centrales del sistema. En cambio, el éxito temporal del proyecto anticapitalista marxista parecía tornarse, paradójicamente, en patrimonio de su periferia¹⁸. La historia y el discurso teórico de las luchas populares en América Latina, África y Asia a partir de los 1960s y 70s incluirían la fe de grandes agentes sociales colectivos en esa posibilidad, codificada en una serie de acciones, documentos y obras teóricas (siendo en aquellos momentos especialmente populares los récords de Egipto, Cuba, Argelia, Tanzania, Chile, Vietnam, y posteriormente, Nicaragua y Burkina Faso).

17 La ideología bolchevique que venció en 1917 sincretizaba las propuestas agraria de “socialización de la tierra” del Partido Socialista-Revolucionario de Rusia (de carácter campesino), las de “control obrero” elaboradas por el anarco-sindicalismo, e incluso reivindicaba (¿usurpaba?) para el propio Partido de Lenin y Trotski el nombre de “comunista”, utilizado en esa época casi exclusivamente por partidarios del comunismo anarquista como Kropotkin; ese sincretismo llegó a incluir también propuestas ideológicas y científicas del cosmismo ruso, junto con algunas retro-utopías que criticaban fuertemente la modernidad como algo llegado de Occidente y esencialmente ajeno a los pueblos de Rusia (Prieto, 2019).

18 Ya Gramsci (2001) había calificado la revolución rusa de 1917 como “revolución contra *El Capital*”, refiriéndose al clásico libro de Marx.

Quienes se inspiraron en el modelo bolchevique produjeron realidades fenomenológicamente parecidas por país, o al menos con una serie de atractores que estuvieron invariablemente presentes en cada proyecto y praxis: un partido dominante (único, o al frente de una coalición cuyos demás componentes le estaban explícitamente subordinados) que reconocía el “marxismo-leninismo” como ideología oficial y operaba mediante un sistema de cooptación de cuadros por un aparato burocrático poco o nada transparente (las listas de la nomenclatura de cuadros directivos eran secretas), el cual proponía candidaturas (generalmente únicas) a los órganos representativos del propio Partido y del Estado, así como a la administración pública y a otras organizaciones; un liderazgo de tipo carismático (frecuentemente, con culto a la personalidad); una economía estatizada en un gran porcentaje, basada generalmente en el trabajo asalariado para el Estado, donde precisamente el salario era el principal modo de “estimulación” personal; imposibilidad de facto o de iure de crear grupos de oposición organizada, incluso dentro de las propias organizaciones oficiales (norma que el Partido Bolchevique impuso por vez primera en 1921 y que fue copiada en el seno del movimiento comunista mundial) o compartiendo su ideología; la presencia de un Estado con unidad de poder dentro de su constitución; organizaciones de masas movilizandando gran parte de la población, según sectores de la misma; cooperativismo dirigista o semi-dirigista en la agricultura, etc.

A sólo unos meses de producirse la revolución rusa de Octubre de 1917, Rosa Luxemburg (1970) escribió un artículo que al mismo tiempo celebraba el triunfo bolchevique y criticaba un grupo de métodos de dirección que se habían impuesto en el seno del joven Estado soviético. Muchas de sus críticas operaron en un sentido profético¹⁹, pues con el devenir de los acontecimientos, se fueron consolidando características estatistas y autoritarias del nuevo régimen, que dieron al traste con el potencial e impulso democrático e igualitarista inicial del sistema soviético. Curiosamente, aunque extremadamente hostil a los anarquistas, Luxemburg reitera y se adhiere a muchas de sus tesis y críticas sobre los riesgos de desarrollo autoritario de una revolución anclada en el epicentro del Partido y del Estado. En especial, es imprescindible recuperar lo que (pre)dió Bakunin, a por lo menos medio siglo de la ocurrencia de la revolución en Rusia:

19 Rosa Luxemburg (1970), aun cuando elogiaba el coraje histórico de los bolcheviques y del proletariado de Rusia, sostenía la tesis de que, en el modo en que el Estado soviético venía siendo organizado por los bolcheviques, se presentaría casi inmediatamente una tendencia a transferir el poder real de los Soviets obreros al Partido, de éste a su Comité Central, del Comité Central al Politburó y finalmente de este último a un liderazgo probablemente unipersonal. Tal fue, en efecto, el curso de los acontecimientos. Rosa es también ampliamente conocida por plantear que el antónimo de la dictadura burguesa no es la dictadura del proletariado, sino la democracia del proletariado, y que la libertad es esencialmente la libertad para quienes piensan diferente (ibídem).

Toma el más tenaz revolucionario y dale el trono de todas las Rusias, o el poder dictatorial con el que sueñan nuestros jóvenes inexpertos y pretensiosos de la revolución, y en el intervalo de un año ese revolucionario será peor que Aleksandr Nikolaevitch [el zar] (Bakunin, 2015: 323).

Así, bajo cualquier ángulo que se encuentre para considerar esta cuestión, se llega al mismo resultado execrable: el gobierno de la inmensa mayoría de las masas populares se hace por una minoría privilegiada. Esta minoría, sin embargo, dicen los marxistas, se compondrá de obreros. Sí, con certeza, de antiguos obreros, pero que, tan pronto se vuelvan gobernantes o representantes del pueblo, cesarán de ser obreros y se verán observando el mundo proletario de arriba del Estado; no más representarán al pueblo, sino a sí mismos y sus pretensiones de gobernarlo (Bakunin, 2003: 213).

La captura del proceso de institucionalización revolucionaria de 1917 por los bolcheviques, de clara tendencia estatista y autoritaria, les permitieron apropiarse del aparato estatal imperial zarista (lo que incluye muchos de sus oficiales y cuadros aristocráticos militares, reclutados por Trotski), y culminó en la producción y consolidación de un tipo de imaginario que asociaba el anticapitalismo con la presencia de un Estado “fuerte”²⁰ como vía exclusiva e indispensable para la emancipación del jugo de la explotación del Capital. A partir de 1929, tal tendencia llegaba a su apoteosis en el estalinismo, que constituyó el sùmmum de la variante “bolchevique/comunista” de Estado totalitario, hasta la aparición de continuidades aún más radicalizadas, como las que vivieron Albania, Corea del Norte y “Kampuchea Democrática” – en esta última, la secreta Ankgar (“Organización”), en la que transmutó el Partido Comunista de los Khmers Rojos, exterminó cerca de 1/3 de la población del país, con el apoyo de los regímenes de EEUU y la República Popular China-. Aun sin llegar a tales extremos (por ejemplo, en la URSS de los años 1960), se impone considerar la reificación u objetivación del ser humano como resultado del funcionamiento de esos sistemas, que no necesariamente tendría los mismos rasgos que la que sucede en el capitalismo privado, y puede aparecer paradójicamente acompañada de entusiasmo y altruismo masivo (ciertamente en sus años fundacionales)²¹.

Las mismas dificultades en la vía implementada por los bolcheviques en la construcción de una sociedad no-capitalista fueron criticadas por Piotr Kropotkin (1920), el clásico anarquista ruso, muy respetado por Lenin, aunque encarcelado en su propia casa por orden del

20 La asimilación “Estado fuerte” como correspondencia de defensa de intereses de la clase trabajadora también fue utilizada por los socialdemócratas, posteriormente, durante la génesis de los “Estados de bienestar”, estereotipo que aún persiste en muchas partes del mundo.

21 Esta dialéctica entre utopía y antiutopía en la intención socialista podría coadyuvar a ir más allá de los análisis tradicionales que asimilan esos sistemas a conceptos exclusiva-

líder bolchevique, quien en una misiva dirigida al líder máximo de ese Partido expresara sus graves cuestionamientos respecto al autoritarismo estructural que iba emergiendo en la Rusia de los Soviets (Lehning, 2014). De la misma manera, los anarquistas y los insurgentes libertarios de Ucrania²² (Archinov, 2008) y de Kronstadt²³ (Avrich, 2006) propusieron e intentaron implementar un sistema de organización social mediante consejos de trabajadores libres, distinto de cómo se había establecido el régimen piramidal y jerárquico construido por el Partido Bolchevique en el transcurso de la guerra civil ocurrida en los territorios de la antigua Rusia Imperial.

A partir de la década de 1930, el trotskismo constituyó una visible alternativa – también invocando el marxismo-leninismo-, frente al régimen instaurado en la URSS. Sin embargo, las organizaciones trotskistas nunca lograron “conquistar el poder”, aun cuando han sido hasta hoy una presencia de carácter ideológico con gran influencia en los movimientos de tipo anticapitalista.

Después del triunfo de la URSS y las potencias imperialistas aliadas en la II Guerra Mundial – en la cual muchos anarquistas y otros anticapitalistas antiautoritarios participaron como miembros de grupos de la Resistencia o voluntarios en las tropas aliadas (excepto las del Ejército Rojo, por razones obvias)-, la autocracia panóptica dirigida por Stalin se impuso en Europa centro-oriental, por lo cual para miles de seres humanos salvados de un holocausto, esa victoria sólo anunció el comienzo de otro.

Reflexionemos sobre cómo valoraría un anarquista los resultados de la II Guerra Mundial: lo que para un “compañero de viaje” socialdemócrata o comunista-estalinista vendría siendo un éxito epocal frente a la reacción capitalista-totalitaria, para un izquierdista libertario necesariamente fue una señal de agotamiento de la diversidad y de imposición a escala mundial de un número bien corto de modelos, con el predominio hegemónico de la burguesía monopolista y de “degene-

mente como “totalitarismo” o “dictadura”, y llegar también a elucidar especialmente lo que ocurre a niveles antropológicos más profundos.

22 Makhnóvshchina: movimiento social armado de campesinos y obreros ucranianos, liderado por anarquistas encabezados por Néstor Makhnó, que bajo la bandera negra combatió sistemáticamente a los ejércitos reaccionarios “blancos” y nacionalistas ucranianos; establecieron precarias alianzas con el gobierno bolchevique de Moscú, que fueron rotas por el propio liderazgo de Lenin y Trotski, lo cual condujo a la derrota del movimiento. Los restos de lo que fuera el “Ejército Negro” lograron trasladarse a Rumanía; posteriormente, las propuestas de Makhnó se convirtieron en punto de partida del llamado “plataformismo” dentro del movimiento anarquista. Resultaría interesante un estudio comparado de ese Ejército Insurgente Ucraniano y el sistema de Soviets libres que se estableció, con el neozapatismo de México y los recientes acontecimientos, en la Rojava kurda (Ornelas, 2005).

23 La rebelión en la isla de Kronstadt, base naval de la Flota del Báltico situada frente a la entonces Petrogrado, ocurrida en 1921 al término de las batallas principales de la guerra civil rusa en Europa y protagonizada por marinos, soldados de origen campesino y obreros, perseguía el establecimiento de un sistema soviético sin dominios partidistas; el Ejército Rojo aplastó esa rebelión con la fuerza de las armas.

raciones” estatales aclamadas en calidad de pretendidos socialismos, frecuentemente refrendada por las fuerzas represivas en los regímenes tanto capitalistas, como alegadamente socialistas, instaurados en el continente eurasiático bajo su repartición en esferas de influencias de las potencias vencedoras, tal y como se acordó en Yalta en febrero de 1945. La pluralidad de propuestas de las izquierdas es así derrotada en 1945, y los diversos movimientos llegan a subordinarse a los centros hegemónicos, desde donde se capitaliza el debate. En numerosos casos, idénticos modelos se usan como referentes o patrones en las periferias del sistema-mundo. Los espacios de encuentro se redujeron a aquellos disponibles para los líderes y académicos, quedando la gran mayoría de los seres humanos de a pie aislados de la reflexión sobre su propia emancipación (excepto en momentos muy especiales, como 1968 y 1989).

Las diversas genealogías de los partidos en el poder que invocaron el marxismo-leninismo como ideología, pero sobre todo como razón de Estado, incluyen el estalinismo, el titoísmo, el maoísmo, el hoxhismo, la “idea Juche”, así como los modelos soviético y húngaro reformados post-1956, el “leninismo de mercado” de los países asiáticos (China, Vietnam y Laos) post-1985, los varios avatares de la Cuba post-1959 y la aplicación peculiar de la intención socialista en Nicaragua y algunos países africanos. En cierto sentido, el discurso político-ideológico de gran parte de las intenciones anticapitalistas del siglo XX se ha codificado en términos de enfrentamiento a los fenómenos de transdominación de las intenciones anticapitalistas anteriores (ejemplos: crítica de la URSS por dirigentes chinos y cubanos, en los 60s), es decir, la combinación de la crítica al capitalismo con una crítica –explícita o implícita– de los fenómenos de burocratización, totalitarismo y (para muchos) aburguesamiento de sus paladines en Estados como la URSS y sus aliados más cercanos. Pero la permanencia de esas mismas dinámicas en los países y partidos “más críticos” también motorizaba el propio discurso y praxis de tal crítica.

Los esfuerzos para “corregir” o contrarrestar los procesos de dominación “ocultos” o “exagerados” puestos en movimiento por experiencias anticapitalistas previas, en el ámbito del marxismo, apuntan hacia una lista no exhaustiva de ideologemas y proyectos como la teoría de la “revolución traicionada” de Trotski, las propuestas de socialismo autogestionario en Yugoslavia (Broz Tito), el “hombre nuevo” del Che Guevara en Cuba, las reformas en la propia URSS (nunca llevadas a término lógico) posteriores al XX Congreso del PCUS, la “Gran Revolución Cultural Proletaria” de Mao en China, el “socialismo con rostro humano” de la “Primavera de Praga” (1968), la revolución nicaragüense y – en un sentido muy limitado – el eurocomunismo de los 70s y la perestroika soviética de los 80s. Para muchos, más allá de la ideología o la emancipación, se trató de artificios para mantener

a la elite estatista en el poder²⁴. De tales caminos, su destino final no fue otro que la restauración capitalista, con positivos incrementos de la infraestructura industrial donde esto fue posible, apertura comercial y los dramas de guerras civiles en los casos más desastrosos.

Obviamente, la extrema diversidad de esas propuestas (muchas veces cruentamente enfrentadas, ya que en unos casos se pretendía curar los males del “socialismo realmente existente” con estrategias basadas en más espacio para el mercado capitalista y las motivaciones basadas en el interés “material” personal, y en otros, con más presencia de la gestión estatal, movilizaciones de masas o apelaciones a la consciencia revolucionaria: es decir, bajo la hegemonía que incorporaba visible u ocultamente las formas Capital y/o Estado) no hace más que evidenciar la falta de un enfoque coherente sobre lo sucedido en la URSS bajo Stalin. Especial mención merece el uso del término “socialismo del siglo XXI” por las izquierdas latinoamericanas contemporáneas, que no hace más que confirmar la necesidad de análisis más profundos sobre el “socialismo del siglo XX”²⁵, aunque fuese con vistas a evitar la repetición de sus desastres.

Hay que mencionar que al final de su vida Trotski (1995) fue capaz de formular como pronóstico que si la II Guerra Mundial no conducía a una revolución social en el Occidente y una revolución política res-

24 El inventario de tales propuestas, entre las de un impacto más radical y/o duradero en la época de la segunda posguerra incluye: i) el socialismo autogestionario yugoslavo, promovido por Broz Tito y sus compañeros a partir de una franca y explícita oposición a Stalin, basada en la autogestión – la propia palabra se popularizó enormemente a partir del inicio de esa experiencia – de quienes trabajaban (que incluía la elección de dirigentes de unidades productivas y comerciales), y un destacado rol del mercado en la economía y el no-alineamiento geopolítico; ii) la “Gran Revolución Cultural Proletaria” china, promovida por Mao Zedong y enfilada inicialmente contra intentos de reformas al estilo soviético, propuestas por sus oponentes políticos, que eran calificadas de “revisionistas” y capitalistas; el movimiento, protagonizado por jóvenes de ambos sexos, universitarios y trabajadores, se presentaba como anti-burocrático, anticapitalista y promotor de una democracia radical y directa – lo cual lo hizo atractivo a sectores intelectuales y radicalizados de la nueva izquierda, en Occidente y el Sur – mientras al mismo tiempo millones de personas fueron sometidas a represalias por supuestos motivos ideológicos y la institucionalidad del país colapsó, creando la necesidad de que el Ejército Popular de Liberación asumiera el control casi total de China; iii) la propuesta cubana de Ernesto Che Guevara, donde la “construcción del hombre nuevo” socialista se combinaba con un marco político basado en liderazgo carismático mientras que su contraparte económica de financiamiento presupuestario centralizado, alegadamente enfilado a conjurar los riesgos de re-emergencia del capitalismo, incluyendo las manifestaciones del mercado y de lo que Marx denominara “la ley del valor”, se legitimaba por un discurso elaborado por el propio Che, en el que cabía el elogio de la eficacia de la gestión centralizada y tecnicada en las empresas monopolistas norteamericanas, como ejemplo; iv) las variantes reformistas soviéticas y este-europeas, que pretendían incorporar más mercado al sistema centralizado, y en el caso de la “Primavera de Praga” y la perestroika, también pluralismo político; v) el malogrado intento de construcción de un modelo socialista nicaragüense, con pluralismo político y apertura a corrientes como la teología de la liberación y la educación popular. El caso de China es bien sintomático: después de que para combatir el riesgo de retorno al capitalismo se indujeron nuevas dominaciones en nombre del poder de las masas trabajadoras, el país quedó en una situación crítica de declive económico; la salida, orquestada por los dirigentes, fue una reforma económica cuyo rasgo principal ha sido la apertura al capitalismo (primero internacional, y después vernáculo).

25 Que necesariamente incluiría críticas a la experiencia cubana.

tauradora de los principios socialistas en el Este, habría entonces que reconocer a la burocracia como la clase gestora de un nuevo régimen de explotación clasista, predicción que influyó con fuerza en las teorías de mitad del siglo XX sobre los roles de “la clase gerencial” en la nueva etapa internacional del capitalismo (esas teorías “de la nueva clase” gerencial fueron recicladas dentro de ámbitos capitalistas para análisis conservadores del propio sistema, por autores como el ex-trotskista Burnham, el ex-socialista Sorokin, el conservador Parsons, etc.), pero a la que por alguna razón los trotskistas posteriores no le dieron toda la importancia que merecía. La cuestión de clase en el “socialismo realmente existente” fue retomada en la década de 1950 por el montenegrino Milovan Djilas (s/a), quien argumentó desde una perspectiva marxista la existencia en la URSS, Yugoslavia, y otros países de intención socialista de una “Nueva Clase” –ni burguesa, ni obrera-, por lo que esos regímenes no serían en rigor ni capitalistas, ni “comunistas”. Michael Voslensky (1981), en “La Nomenklatura. Los privilegiados en la URSS”, definió esa clase con el nombre técnico con que la burocracia política se definía a sí misma en la URSS: nomenklatura (normalmente se usa con k, que alude al vocablo ruso original), es decir, lista de nombres de cargos directivos públicos, partidistas y sociales que se completan con personas nominadas secretamente por los respectivos comités del Partido Comunista, o sea, por el método de cooptación. Castoriadis (1993: 320), por su parte, destacó la existencia de la explotación económica de los trabajadores en los Estados del socialismo “realmente existente”, con lo cual –según sus propias palabras– daba continuidad y coherencia al proyecto crítico inaugurado por Trotski (a quien critica por no haberlo llevado hasta el final), al enfatizar que no se trata de “Estados obreros degenerados” sino de verdaderas sociedades heterónomas y explotadoras. En “La Fuente Húngara”, Castoriadis (1993: 250-271) destacaba la capacidad política de la clase trabajadora (un tema clásico en el anticapitalismo, al que dedicaron sendos libros P-J Proudhon y Anselmo Lorenzo), al crear organizaciones autónomas enfiladas precisamente no sólo contra las clases explotadoras, sino también contra las lógicas heterónomas, impuestas aún bajo la bandera roja del socialismo. La naturaleza clasista de los Estados de intención socialista, pues, ya ha sido materia de debate en los ámbitos anticapitalistas. Se trata de discernir si se trata de un “capitalismo de Estado”, o una nueva clase explotadora ha surgido, distinta de la burguesía clásica; también, en cuanto a las clases de explotados, se ha planteado la existencia de un “precariado” en Cuba (Prieto Samsónov, 2018). En caso de aceptarse la tesis de un capitalismo de Estado, habría que elucidar por qué la nomenklatura tiene tanta dificultad en transmutar a burguesía (¡y a auto-imaginarse como tal!) en contextos de reformas de mercado que han experimentado muchos países de intención socia-

lista prácticamente desde 1956. Por otra parte, presenciamos el “éxito” del modelo chino, que optó por invocar a la burguesía a renacer prácticamente de la nada, en aras de garantizar la supervivencia política del Partido Comunista y la supervivencia física del pueblo, sometido a crueles hambrunas después de la “Revolución Cultural” maoísta.

Estas circunstancias resultan críticas para los proyectos anticapitalistas, pues implican valorizar correctamente las intenciones anticapitalistas de Estado realmente existentes (tanto las del siglo XX como las actuales), así como conscientizar la orientación de las diversas resistencias contra ellas. Uno de los primeros de esos movimientos, la Revolución Húngara de 1956, fue asfixiado por la intervención del Ejército Soviético, por ejemplo. Décadas posteriores vieron nacer auténticos movimientos sociales que enfrentaron a los Estados en el Este, como el sindicato polaco Solidarnosc; pero, paulatinamente, esos empeños se vaciaron de contenido autogestionario y anticapitalista. Hacia 1989, la “revolución política” que – según creyó Trotski – devolvería al “Estado obrero degenerado” de la URSS, y otros regímenes similares, a un rumbo auténticamente socialista, misma que Jürgen Habermas (1991), veterano filósofo de la Escuela de Frankfurt, también interpretó como parte de las “revoluciones rectificadoras” del socialismo este-europeo, se convirtió en procesos favorables a las economías de mercado capitalistas, oscilando desde ese momento entre paradigmas liberales y nacional-conservadores. Los resultados de esas revoluciones fueron apropiados por oligarquías burguesas y gubernamentales, casi siempre incluyendo importantes segmentos de la vieja burocracia de los partidos comunistas. Hacia el final de la Guerra Fría, se imponía un análisis sobre el locus del anticapitalismo en medio de esos complejos procesos, dentro de los países del Este de Europa, además de Nicaragua y Cuba.

SINCRETISMOS, REBELDÍAS Y DESCALABROS

El final de la Guerra Fría había dado al traste con una coyuntura donde ciertamente hubo algunas condiciones favorables para negociar con el capital. La existencia de un centro alternativo de poder global en el bloque geopolítico liderado por la URSS propició una situación donde las burguesías nacionales, e incluso algunos Estados imperialistas, en aras de impedir posibles revoluciones o insurgencias en sus territorios (potencialmente inspiradas por el ejemplo del Este), o deserciones de países aliados (europeos: Francia, Italia; o del Sur global), tuvieron que hacer sensibles concesiones²⁶ a las fuerzas populares, emergiendo pro-

²⁶ Hobsbawm (1998) y Braudel (1993) interpretaron la configuración de fuerzas en torno a las dos superpotencias, creada en el seno del mundo bipolar, como favorable a las clases trabajadoras de los países del “primer mundo” y los regímenes post-coloniales del “terce-

puestas de “Estados de bienestar social” más o menos socialdemócratas, como la “economía social de mercado” teutona, o los bien divulgados “modelos nórdicos”, en que muchos (incluido, según rumores, el propio Fidel Castro) vieron prototipos válidos para el Chile de Allende o para la primera Nicaragua Sandinista. El término “socialdemócrata” (demócrata social/socialista demócrata), no exento de promiscuidad, usado por Marx con cierta ironía en su famoso “18 Brumario” para calificar a políticos moderados franceses de aquella época, adoptado por Engels en apoyo a los partidos obreros alemanes al asumir la inviabilidad de las acciones insurreccionales en los fines de lo siglo XIX, y por Bakunin para nombrar la Alianza Internacional de la Democracia Socialista (probablemente la primera organización moderna específicamente anarquista), se generalizó luego en los marcos de la llamada “II Internacional”, fundada en 1889 y cuya genealogía está conectada con la hoy Internacional Socialista (después de atravesar varias graves crisis). El marxismo y el anticapitalismo se habían ido erosionando en los programas de sus partidos – originalmente de la clase obrera – al optar por la inserción en las vías electorales y condenar, después de 1917, los métodos bolcheviques (y anarquistas). Este paradigma había sido original y orgánicamente gestado por el socialista alemán Ferdinand Lassalle y el futuro *Reichskanzler* del Segundo Imperio teutón Otto von Bismarck, en 1863, cuando ambos líderes concibieron una alianza entre el nacionalismo y el socialismo autoritario en aras de un “Estado de servicio social” o “socialismo de Estado” (Carr, 1968: 87), iniciando así una genealogía de políticas a todas luces más conservadoras que revolucionarias, y nunca anticapitalistas (aun cuando favorecían los intereses materiales inmediatos de las clases trabajadoras). Es posible, por tanto, hacer una cronología (que sin embargo no pretendemos proveer en estas páginas) de cómo fue desapareciendo el anticapitalismo del discurso de los partidos socialdemócratas, que promovieron una praxis basada en la negociación con “sus” burguesías “connacionales”, sin subvertir (y muy frecuentemente sin cuestionar) la lógica sistémica capitalista (afectando el discurso crítico sobre las injusticias sociales al reducirlo al tema de las desigualdades y no las dominaciones/exploataciones de clase). A pesar de la popularidad de la socialdemocracia en los momentos iniciales de la perestroika en la URSS y los cambios de los 80s en otros países del Este, al cambiar el mapa de las correlaciones geopolíticas, tales propuestas quedarían en desventaja en favor del neoliberalismo (por razones que veremos a continuación).

ro”: en tales situaciones era posible presionar, o incluso, extorsionar a las burguesías del mundo desarrollado (y, en el caso tercermundista, también a la alta burocracia soviética), de modo que esa dinámica de antaño favorecía los intereses de quienes después, al caer la URSS, se han constituido en sectores victimizados por el neoliberalismo. Como dijo un obrero integrante del Primer Congreso de Diputados Populares de la URSS de 1989, “el obrero norteamericano vive bien porque existe la Unión Soviética”.

La “socialdemocracia realmente existente” ha sido genealógicamente un ejemplo de sincretismo en lo político. Ya Curzio Malaparte (1960) había hecho un pequeño inventario de sincretismos, incluyendo la necesidad del parlamentarismo en los golpes bonapartistas, el uso de la huelga general para defender al Estado, el caso del *Reichskanzler* socialdemócrata alemán Bauer quien la usara contra el putsch de Kapp (una curiosa derivación de la alianza entre el estatismo alemán y el socialismo autoritario, referida por Carr), así como el uso del análisis marxista de clase por Mussolini al planear la “Marcha sobre Roma”. De manera más reciente, resulta muy curioso el caso de la “reforma y apertura” china: después de cinco lustros de radicalismo de “extrema izquierda”, el Partido Comunista de ese país re-invocó a la existencia la clase burguesa, virtualmente desaparecida, como garante de supervivencia económica nacional y, eventualmente, también de la estabilidad del propio sistema burocrático; no resulta ocioso señalar las afinidades de tal capitalismo de Estado de partido único con los esquemas utilizados décadas antes por el fascismo, el cual de hecho había absorbido la idea de un “partido de nuevo tipo” (en este caso, burgués) de la institucionalidad centralizada establecida por los bolcheviques en Rusia.

La consigna de una “tercera posición”, ni capitalista ni “comunista”, se repetiría a lo largo del siglo XX, de manera casi “simétrica” a la socialdemocracia. Si esta última derivaría en un “camino medio”, “sin caer en los extremos”, prefiguración del actual “extremo centro” como diría Tariq Ali, o la “tercera vía” promovida por Giddens y el *New Labour*, la “tercera posición” se refiere sobre todo a movimientos nacionalistas que combinaban en sus discursos críticas al capitalismo liberal y a lo que entendían por socialismo marxista. El rango de tales tipos de agentes sociales va desde algunas fuerzas de la guerra civil rusa (los llamados “verdes”), el fascismo italiano, el peronismo, movimientos nacionalistas árabes y musulmanes (especialmente, el liderado por Gaddafi), así como movimientos radicales indígenas, para quienes la distinción de izquierda y derecha o entre socialismo y capitalismo pertenece al mundo de los opresores blancos. También la revolución cubana en sus inicios fue definida como “más verde que las palmas”, “ni capitalista, ni comunista, sino humanista”, bajo la consigna de “libertad con pan, pan sin terror”; mensajes de ese tipo eran sin dudas atractivos en un mundo bipolarizado, donde el imaginario de libertad era asociado más con las democracias liberales, al tiempo que se suponía que la igualdad era propia de los sistemas socialistas – por lo demás, una falacia como lo ha explicado Castoriadis (1993: 317-321). No obstante, en numerosos casos, la tercera posición derivaba en activos grupos que llegaban a definirse como anticapitalistas o de izquierda; Argentina puede dar amplia cuenta de esto. En un sentido hartamente diferente, la lógica del “ni...ni” ha sido enarbolada también por anarquistas, los

Obreros Industriales del Mundo (IWW), Trabajadores Católicos y movimientos similares de valencia anticapitalista libertaria.

Por otra parte, el propio final de la Guerra Fría y el descalabro de los “socialismos realmente existentes” implicó para las sociabilidades anticapitalistas un “retorno de lo reprimido”: en medio de la instalación casi global de una especie de resignación postmoderna, se produjo cierta vuelta a los principios auto-organizativos y pensamientos críticos radicales ensayados en medio de la “revolución de 1968”, también incorporando referentes diversos de pensamiento de autore/as “de rango amplio”, como Foucault, Deleuze, Morin, Freire, Illich, Bookchin, Rachel Carlson, Samir Amin, Vandana Shiva, Ellul, bell hooks, entre otros/as; en este contexto, comenzaron a imbricarse análisis de diversos tipos sobre dominaciones de género, etno- raciales, culturales, así como las generadas por estructuras tecnológicas, pedagógicas o ejercidas también sobre la naturaleza. Esas praxis y pensamientos llegaban a la época “post” (pasada la década de 1970), a través de la cual el testimonio vivo de la contestación planetaria de 1968 alumbraba vía los “años de plomo” el terror extremo en Europa, los regímenes de “seguridad nacional” en Nuestra América, la crisis energética y el acomodamiento consumista de las izquierdas parlamentarias y monopartidistas. Sin embargo, la recepción mundial de la profundización crítica que de las prácticas y vivencias del capitalismo (muchas de las cuales eran toleradas en las versiones anteriores del marxismo y otras teorías críticas) y del totalitarismo (post)estalinista, ampliación lograda por el pensamiento feminista, pacifista, ecologista, anarquista, la teología y la filosofía de la liberación²⁷, se unía a la memoria insurgente de los procesos auto-organizativos ocurridos en países tanto del Oeste como del Este. El historiador anarquista ruso Vadim Damier (2018) conceptualizó los eventos de 1968 como una rebelión global por la autogestión. Por su parte, el informe del Club de Roma “Los límites del crecimiento” y las nuevas circunstancias planetarias que emergían después de la crisis energética de 1973, propiciaron una mayor visibilidad a posturas tecno-críticas, que cuestionaban el modelo civilizatorio industrial en que se basa la explotación capitalista global (Bookchin, 2011). Más allá de las premisas de los marxismos y anarquismos históricos, la crítica anticapitalista entonces pasaba a incorporar elementos radicalmente ecologistas e incluso neo-ludistas, ya que trascendían las relaciones de producción y de dominación, y pasaban a cuestionar la propia base productiva de la civilización industrial contemporánea y el concepto de desarrollo (emergido e internacionalizado en la segunda postguerra). Autores como Murray Bookchin, Arturo Escobar y Vandana Shiva, por ejemplo, vincularon la existencia de dominaciones sociales a la do-

²⁷ Así como en filosofías derivadas genealógicamente del marxismo, como las de Castoriadis, Foucault, Bookchin, las escuelas de Frankfurt y de Budapest, y la pedagogía popular de Paulo Freire.

minación de los seres humanos sobre la naturaleza. Emilio Santiago Muiño (2015) en su estudio sobre la crisis estructural en Cuba (“Periodo especial”) busca relacionar el modelo civilizatorio moderno, el llamado pico del petróleo y la marginación de la agroecología con las transformaciones que ha sufrido el único país latinoamericano de “socialismo realmente existente” después de la desintegración de la URSS. Tales posicionamientos – que cuestionan muchos aprioris de la izquierda anterior a 1968 – serán componentes inevitables de las propuestas anticapitalistas que conocimos en los noventa, pues la creciente conciencia de la crisis ecológica, la lucha antipatriarcal y los movimientos de pueblos originarios y afrodescendientes implicaron un cambio de actitud hacia la presencia de posturas que antes “no eran tomadas en serio”, por opuestas al progresismo pro-industrial, tecno-optimista y “desarrollista”, ya tradicional de los siglos XIX y XX.

“La serpiente se mordía la cola”: los anticapitalismos escépticos de los valores de “modernidad y progreso” con que comenzamos este texto, considerados inicialmente “retrógrados” y “románticos”, pasaban paulatinamente a convertirse en pieza clave de las nuevas propuestas discursivas y prácticas. Sin embargo, al arribar la debacle del Bloque del Este, muchos proyectos de cambio sistémico quedarían virtualmente huérfanos, a pesar de los variados movimientos populares de la década de 1980, ya que el Capital, los Estados, la cultura de masas y un nuevo actor en escena – las tecnologías electrónicas de uso masivo-, lograban reabsorber momentáneamente la contestación, instalando nuevos modos de conformismo o re-canalizando la rebeldía a objetivos ficticios (Heath & Potter, 2004; Sokal & Bricmont, 1999).

NEOLIBERALISMO: RAÍCES Y EFECTOS

A partir de la segunda mitad del siglo XX, el capitalismo como matriz central del sistema-mundo moderno/colonial, procesa transformaciones en su interior que dan paso a nuevas dinámicas de acumulación, que se expresan a través de un movimiento global de flexibilización y estrechamiento de los circuitos económicos, también llamado neoliberalismo²⁸, comprometiendo lo que parecía consolidado en el campo tradicional de las relaciones de trabajo. Los neoliberales y monetaristas, inicialmente (durante el auge del “Estado social”) una escuela más bien marginada y “*fringe*” dentro del pensamiento económico

28 Cuando se entra a analizar el neoliberalismo, es imprescindible clarificar de dónde salió éste, y sólo es posible entenderlo si se sabe previamente qué fueron el bolchevismo, la socialdemocracia y los nacionalismos postcoloniales (todos, en el poder), y éstos dos últimos, así como “las históricas conquistas de la clase obrera”, es imposible entenderlos sin invocar la geometría geopolítica global producto de la Guerra Fría y la URSS con su bloque “socialista”, que generó la posibilidad de ejercer presión contra el Capital y el Imperio (por la clase

académico burgués, capitalizaron el descontento popular con las burocracias estatales y se presentaron a sí mismos como un movimiento por la liberación del individuo de las garras del Estado (eso, teniendo en cuenta que la principal “historia de éxito” de los neoliberales” fue la cruenta dictadura militar de Pinochet en Chile). El auge neoliberal, por consiguiente, sólo se puede entender a partir de antecedentes como la aplicación de la intención socialista leninista, de la socialdemocracia y del nacionalismo postcolonial, y está directamente vinculado con los síntomas de la crisis del Estado de bienestar en tanto solución tutelada y mediacionista a los males del capitalismo: se trata, sobre todo en los países del Este, de un proceso transdominador (instaurar una nueva dominación mientras se aspiraba a más libertad), producto de una la lucha legítima contra la dominación de la burocracia que ponía la victoria –después de hábiles campañas propagandísticas – en manos de viejas y nuevas burguesías cada vez más depredadoras, al desaparecer los “frenos y contrapesos” esencialmente políticos que antes les impedían operar impunemente contra el mundo del trabajo. El neoliberalismo fue su justificación ideológica y, como décadas atrás el fascismo, se presentaba como una solución liberadora y trans-clasista a la crisis (en un congreso de la derecha liberal rusa – donde, ciertamente, unos cuantos líderes eran antiguos profesores de economía Política Marxista – trascendió la voz de un delegado que enfatizaba: “no somos el partido del Capital, somos el partido de los trabajadores...”). Por otra parte, al obtener el neoliberalismo su victoria temporal, se mostraba la razón de la tesis de Castoriadis (1993: 207-215), quien hacía derivar la jerarquía de los salarios de la correlación de fuerzas políticas y, en especial, del poder político real de las organizaciones obreras, que – como vimos – en la Posguerra Fría habían perdido en gran medida la posibilidad de ejercer presión al no existir la amenaza geopolítica de la URSS, ya que, precisamente, la Guerra Fría fue el contexto que había dotado a la clase obrera de poder negociador para lograr sus “históricas conquistas”. Entonces, no solo fueron atacadas las formas de reglamentación salarial que habían sido consideradas conquistas históricas por parte del movimiento obrero, sino que también fueron cambiando radicalmente los modos de vida asociados al trabajo y al consumo, al punto de intensificar los procesos de atomización social y, con ello, de fragmentar la propia construcción social de la identidad obrera como móvil para la acción colectiva.

Este proceso de precarización y tercerización es visto por algunos autores anticapitalistas como oportunidad para nuevos movimientos contestatarios (de hecho, Occupy, 15 M y Siriza están directamente

obrero y los sujetos anticoloniales). El tema de los nacionalismos postcoloniales (peronismo, etc.), además, es absolutamente importante, pues su legado lo invocan constantemente los nuevos “gobiernos populares” latinoamericanos.

relacionadas con esa realidad) y nuevas formas organizativas del trabajo, el consumo y la creación como rasgos humanos básicos (como las propuestas neo-republicanistas de renta básica universal o ingreso ciudadano). En manos del liberalismo, la existencia de la supuesta “clase gerencial” entra en riesgo directo, entre el Escila de su extinción por la liquidación de plazas laborales en aras de optimizar matemáticamente los flujos financieros hacia los bolsillos de los *shareholders*, y la Caribdis de la banalización e idiotización extrema de sus actividades (que se comienzan a ver y sentir por las mismas personas que las desempeñan como socialmente innecesarias), proceso que Graeber (2018) bien describe en su reciente y epónimo título “*Bullshit Jobs*”. Este capitalismo de los grandes conglomerados financieros y corporativos, que se afirmó también en el nivel de las sociabilidades con el “vacío” dejado por la disolución de las experiencias estatales de intención socialista y la burocratización de los partidos y sindicatos mediante su integración al Estado, este capitalismo dominado por los mensajes de las grandes marcas y los oligopolios mediáticos (Klein, 2008), intentó y sigue intentando sembrar en el imaginario social el arribo a un mundo sin antagonistas, y parece capaz de incorporar en el interior de su proceso de renovación buena parte de los repertorios críticos que lo desafían insistentemente (Virno, 2008; Boltanski & Chiapelo, 2002). Este es precisamente el capitalismo que chocó con y fue confrontado por la insurrección zapatista de 1994 y las rebeliones altermundialistas que le siguieron, basadas claramente en lo que hemos denominado acá sociabilidades emergentes. Como la experiencia reciente ya está demostrando, éstas confrontan el desafío existencial de acumular en su seno potencial de contestación y creación antifrágil²⁹ anticapitalista/antiautoritaria, o bien – como le sucedió a sus antecedentes inmediatos: numerosos movimientos generados en los 60s – convertirse en espacios de consumo cultural integrado a la permanencia del dominio del capital, y a la larga inocuo al mismo, dentro de los cuales se crean ilusiones de insurgencia y liberación que contribuyen notablemente a la homeostasia del sistema (Heath & Potter, 2004).

Esta dialéctica propia de los momentums anti y pro-sistémicos de las sociabilidades emergentes ha sido investigada en el complejo caso cubano (el primer país de intención socialista del hemisferio occidental, que hoy está transitando desde un estatismo omniabarcador a un diseño con marcada presencia de lógicas capitalistas), donde hemos visto las dinámicas de cómo una sociabilidad emergente creó una conmemoración descolonizadora y antirracista que fue adoptando con el tiempo un visible carácter religioso e institucionalizado, permaneciendo sin embargo casi al margen de la esfera pública (Castillo,

²⁹ La noción de antifragilidad se refiere a una característica de los sistemas que mejoran su operación cuando son objeto de la acción de fuerzas destructivas (Taleb, 2012).

2012), y cómo el propio Estado promovió la creación de talleres barriales en los noventa, siguiendo la metodología de Paulo Freire, los cuales nuclearon protagonismos horizontales y diversos, pero que no fueron capaces de transmitir ese potencial emancipatorio a las instituciones que operan a escala macro (Cano, 2019).

Las sociabilidades emergentes como constelaciones de fenómenos e intenciones anticapitalistas, antiautoritarias, antipatriarcales y anticoloniales, en su relación controversial con el propio sistema capitalista/estatal/colonial global, hoy se complejizan más ante la existencia de propuestas quiméricas, como el resurgente marxismo estalinista que a veces busca alianzas bien bizarras entre segmentos radicales (como las feministas trans, en el Reino Unido), el anarco-capitalismo que secuestra el discurso y la simbología libertaria para defender la preeminencia de la propiedad privada y del “libre mercado”, o la llamada “cuarta posición política” tradicionalista del ruso Dugin que añora una alianza nazi-estalinista (Prieto Samsónov, 2019). La presencia de estas derivaciones al interior de sociabilidades emergentes e incluso en proyectos mediáticos alegadamente anticapitalistas (como TeleSur) es una razón más para no desestimar su peligro; la historia del bolchevismo, del fascismo, del islamismo radical y del neoliberalismo ha demostrado la capacidad de las “minorías (para bien o para mal) proféticas o apocalípticas” de convertirse en fuerzas políticas hegemónicas en determinadas circunstancias –y la circunstancia del mundo actual es probablemente muy propensa para tal evolución, frente a Estados que necesitan nuevas legitimaciones para seguir operando como garantes de los procedimientos del Capital y la crisis de los “modelos de democracia” (Held, 2007) basados en éste.

Y es que, en el capitalismo de la globalización neoliberal, el Estado, como no podría dejar de ser, sigue siendo el mayor garante y facilitador del proceso de acumulación (Soros, 1999:144). El propio profeta del neoliberalismo monetarista, Milton Friedman (2010; ver también Soros, 1999:144), reconoció que bajo los gobiernos que siguen tal proyecto no se ha logrado siquiera disminuir el tamaño de sus aparatos burocráticos (algo que funcionaba como poderosa consigna dentro de los discursos políticos neoliberales); más que de Estados “mínimos”, se trata de Estados re-funcionalizados de acuerdo con las nuevas necesidades del orden del Capital (*surveillance states*). Para satisfacerlas, adoptan estrategias de criminalización, militarización y guerra permanente contra todos los que obstaculicen la acumulación capitalista, incluyendo las sociabilidades emergentes desafectas al sistema. Del mundo bipolarizado de la Guerra Fría, ingresamos en la arena de la “Cuarta Guerra Mundial” dominada por los hombres de corbata, batallas preventivas, drones, ejércitos privados y cuerpos de seguridad transnacionales (Subcomandante Marcos, 1998), en un

planeta donde la precarización, la tercerización, la mercantilización de la naturaleza, la privatización del común, la oscilante tasa de asalarización y desalarización de los/as individuos/as y su subsunción real al Capital han sido los efectos más dramáticos del capitalismo en los últimos tiempos.

GENEALOGÍAS, DIALÉCTICAS E IMAGINARIOS DE LA CONTESTACIÓN

Frente a esta situación, es importante tomar consciencia del momento histórico actual de la contestación anticapitalista en su larga duración. Eric Hobsbawm (1998) e Ivan Berend definieron el siglo XX histórico como un “siglo corto” (1914-1991), por abarcar apenas una parte de la centuria cronológica; pero esa delineación estuvo basada en el discernimiento de las relaciones geopolíticas de poder internacional³⁰. Si fuésemos a hacer la misma operación a partir de las prácticas organizativas de los movimientos anticapitalistas (Prieto Samsónov, 2005, 2012), se puede llegar a considerar un siglo XX “largo”, abarcando desde la Comuna de París (1871) hasta la desintegración final de los Soviets en Rusia (1993): una época donde prevaleció la organización de tipo partidista como locus de la intención anticapitalista y centro directivo de las luchas por lograr la nueva sociedad, concebida hegemónicamente como centrada en el Estado. Los agentes anarquistas, a pesar de su indudable heroísmo, de las tremendas contribuciones crítico-analíticas y experiencias de autoorganización, ocuparon en ese tiempo (y en particular entre 1939 y 1968) un lugar periférico, salvo locaciones específicas. La historia de los movimientos partidistas-estadistas corresponde a lo narrado más arriba, con las dinámicas de las mutaciones del sistema global colonial/capitalista de los Estados como escenario y antagonista a la vez. Desde 1968, comenzaría el proceso acumulativo de experiencias de las sociabilidades emergentes, que crearía un acervo operante sobre fundamentos cualitativamente distintos a los diseños partidistas y estatales. Desde esa base partiría la eclosión del neozapatismo en 1994, que abriría un nuevo siglo histórico del anticapitalismo, al acceder a principios de constitución de

30 Para Hobsbawm resultaban más importante la configuración y dinámica macro del sistema mundial, incluyendo las dos guerras mundiales, la llamada Guerra Fría y un abanico de revoluciones en cuatro continentes. Para nosotros, el peso de la máxima significación recae en la historia de la institucionalidad política de las izquierdas: las propuestas de sistemas alternativos, la organización de los sujetos populares, las continuidades y rupturas en los proyectos democráticos. El último tercio del siglo XIX marcó la entrada de las izquierdas en la “gran política”, que definió las conductas de los luchadores por la justicia social en el siglo XX. La vía reformista y la revolucionaria al poder estatal, concebido éste como un ‘Santo Grial’, se fueron consolidando; cada modelo implicó un consenso sobre sus prácticas de poder (Prieto Samsónov, 2005, 2012).

imaginarios, de alianzas, de prácticas y de organicidades no vistas en décadas anteriores (y que, sin embargo, recuerdan en determinados aspectos a la Primera Internacional, que colapsó poco después del experimento parisino de la Comuna en 1871).

Precisamente, la temprana crítica a lo sucedido en los 1960 y la posterior cooptación del movimiento liberador por la cultura hegemónica de la sociedad de consumo, el derrumbe de las intenciones socialistas eurosoviéticas en 1988-1993 y la acumulación de consciencia crítica a raíz de la interpretación de experiencias de procesos de transdominación (en dos tiempos: “Estados de intención socialista” y las contestaciones contra el mismo y sus variantes estatistas/socialdemócratas *light* que acabaron promoviendo proyectos neoliberales), permitió valorizar las nuevas formas organizativas como necesidad, generando una transformación en el paradigma anticapitalista alrededor de 1994.

No obstante, lo que en los noventa fue concebido como una red de propuestas contestatarias no-estadocéntricas, diversas y organizadas desde las bases, inspiradas en gran medida en las realidades del neozapatismo (después de los primeros días de rebelión, cuando su impacto se volvió global y se produjo un cambio de estrategia y de tácticas que hizo que algunos autores hablaran del “enmascarado del internet” y de la “primera guerrilla postmoderna”) y otras sociabilidades similares (como actualmente muchos conciben el movimiento kurdo en Rojava) que incorporaban conceptos y prácticas en gran medida anclados en el terreno del anarquismo, experimentó una doble deriva al comenzar el nuevo siglo. Una trayectoria de la deriva devino en una serie de prácticas, basadas en la horizontalidad y el apoyo mutuo, la acción directa y los horizontes autonómicos, generalmente enlazadas y convocadas vía internet (que fue también la forma utilizada por el EZLN para evadirse de un probable genocidio al iniciar la rebelión) desde sitios como Indymedia, que en gran medida tributaron también a mega-encuentros (espacios protagonizados por las que acá denominamos sociabilidades emergentes) como lo fue en sus inicios el Foro Social Mundial. La otra trayectoria generó un grupo de triunfos electorales de bloques de centro-izquierda o partidos “populares” y “progresistas” en América Latina, utilizando para ello maquinarias representativas y ejecutivas estándar de los Estados; posteriormente, en varios de esos países también se produjeron reformas constitucionales. Sin embargo, en ninguno de esos casos las reformas estructurales al sistema capitalista tuvieron la envergadura de lo que ocurrió en los Estados de intención socialista del siglo XX. Se han producido muy sensibles retrocesos en países como Honduras, Argentina, Brasil, Ecuador, así como profundas crisis políticas, sociales e institucionales en Venezuela y Nicaragua; permanece abierta la cuestión sobre en qué medida las características de los regímenes de

centro-izquierda (o “gobiernos progresistas”) en esos países, donde el Estado y – en casos particulares – bloques cívico-militares jugaron un rol clave, han propiciado tales crisis (Zibechi & Machado, 2017).

Otro momento radical en los cambios del anticapitalismo actual con respecto a las formas clásicas de los siglos XIX y XX es ciertamente un *switch* (en parte debido a la perspectiva descolonial, al emerger del llamado postmodernismo³¹ y a la influencia de la antropología socio-cultural en las izquierdas) desde las tradicionales narrativas *whiggish*³² del marxismo a genealogías que toman en cuenta el rol del llamado mito social. Al amparo de tales genealogías, entran en juego imaginarios que la racionalidad instrumental y la razón colonial habían desechado por arcaicas ya durante el siglo XIX. Para ser precisos, ya Georges Sorel en los albores del XX había analizado el rol del mito social (integrando la perspectiva marxista con la nietzscheana, a partir de un cuidadoso estudio del movimiento obrero; la combinación de Marx y Nietzsche con un signo socialmente conservador haría famoso, unos años después, el enfoque de un Max Weber), para lo cual distinguió entre los mitos sociales que al dar sentido a las instituciones de las clases burguesas y proletarias, como lo serían el parlamentarismo y la huelga general, respectivamente, las harían

31 Esta problemática se complejiza, en gran medida, ante la pérdida del rol que le era asignado a la ciencia desde la Ilustración como forma cultural dominante dentro de la racionalidad moderna. Al decir de Alan Sokal y Jean Bricmont (1999: 210-217), “en Francia, después de mayo de 1968, la reacción contra el cientificismo de algunas variantes, más bien dogmáticas, del estructuralismo y del marxismo fue uno de los factores, entre otros muchos, que contribuyó al nacimiento del posmodernismo (la ‘incredulidad frente a los metarrelatos’, por citar el célebre lema de Lyotard). Una evolución similar tuvo lugar en los años noventa entre ciertos intelectuales de los antiguos países comunistas. Por ejemplo, el presidente checo Václav Havel escribió: ‘La caída del comunismo se puede ver como un signo de que el pensamiento moderno – basado en la premisa de que el mundo es objetivamente cognoscible y que el conocimiento así obtenido puede ser generalizado absolutamente – ha llegado a su crisis final’ (uno se pregunta por qué un renombrado pensador como Havel es incapaz de hacer una distinción elemental entre la ciencia y la injustificada pretensión de los regímenes comunistas de poseer una teoría ‘científica’ de la historia de la humanidad) [...] A lo largo de los dos últimos siglos, la izquierda se ha identificado con la ciencia y contra el oscurantismo, por creer que el pensamiento racional y el análisis sin cortapisas de la realidad objetiva (natural o social) eran instrumentos eficaces para combatir las mistificaciones fomentadas por el poder – además de ser fines humanos perseguibles por sí mismos-. Sin embargo, durante los últimos veinte años un buen número de estudiosos de las humanidades y científicos sociales ‘progresistas’ o de ‘izquierda’ (aunque prácticamente ningún científico natural, de cualesquiera ideas políticas) se han apartado de esta herencia de la Ilustración e, impulsados por ideas importadas de Francia tales como la deconstrucción, y por doctrinas de cosecha propia, como la epistemología de orientación feminista, se han adherido a una u otra forma de relativismo epistémico”.

32 La llamada en los países angloparlantes “narrativa whig” es la manera convencional de narrar la historia de “Occidente” como una secuencia estandarizada y optimista de etapas históricas hacia una mayor prosperidad y libertad, a saber: antigüedad greco-romana “clásica”, cristianización, medioevo, renacimiento, reforma protestante, ilustración, revoluciones en Inglaterra, EEUU y Francia, revolución industrial, imperio colonial decimonónico y contemporaneidad. Este tipo de narrativas por lo general omiten manifiestas soluciones de continuidad entre las fases (como por ejemplo entre renacimiento y reforma: Lutero y Calvino precisamente se opusieron a la élite de la Iglesia Católica-Romana, que había capitalizado y patrocinado en cierta medida el primer humanismo renacentista), así como una

eficaces. La perspectiva de Sorel hace ver la liberación anticapitalista en clave fuertemente rupturista con la modernidad; su obra influiría sobre los marxismos de Labriola, J.A. Mella, Mariátegui y Walter Benjamin. Este último, ya en los albores del totalitarismo fascista, elaboró las “Tesis sobre la Filosofía de la Historia”, en las cuales redime la importancia de lo trascendental para la revolución. Más recientemente, antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro (2018), Chris Knight (1991) y David Graeber (2010), re-formularían la potencialidad liberadora del mito, críticamente asumido. En particular, entre quienes integran el GT ACySE, Jorge Luis Alemán (2008) redefinió las tendencias de las teologías de liberación latinoamericanas desde una perspectiva crítica, acorde a su potencial de subversión de la latría capitalista; Mario Castillo (2012, 2015) ha explorado la imbricación entre espiritualidades tradicionales y anticapitalismo histórico en Cuba, así como ha sugerido en espacios internacionales de encuentros anarquistas la necesidad de un cambio en la proyección libertaria hacia la religión; Emilio Santiago Muíño (2015) a partir del análisis de la crisis ecológica –en particular, el pico del petróleo– con estudios de autores como Ellul y Mumford a la vista, sugiere que el cambio postcapitalista tendría el carácter también de una revolución “espiritual” y eco-tecnológica, como lo fue el advenimiento de la cristiandad en paralelo con la desintegración del Imperio Romano de Occidente. Estas tesis que invocan la urgencia de un “reencantamiento” del mundo con vistas a subvertir el orden capitalista frente a su desencantamiento³³, que para Max Weber fue rasgo clave para la instauración de la racionalidad instrumental burguesa, tratan de construir precisamente una genealogía alternativa y cualitativamente distinta de las utilizadas por la burguesía para explicar y legitimar cómo se formó el capitalismo estatista actual (narrativa whig) y por las ideologías estatistas que animaron las intenciones socialistas del siglo XX (marxismo dogmático, “soviético” –Diamat / Histmat, criticados por Gramsci y Marcuse–, o “de palo” –como se le llama en Cuba–).

serie importantísima de procesos relacionados con la vida de grupos humanos excluidos que quedan como “sin historia” (mujeres, pueblos colonizados, clases trabajadoras metropolitanas, campesinos, etc.). A partir de la oficialización del “materialismo histórico” en la URSS, las izquierdas que la tomaron por referente tuvieron la oportunidad de elaborar sus propias variantes de narrativas whig. Para nuestros países, tales narrativas significaron la minimización del rol de personalidades como Luis de Montesinos y Bartolomé de las Casas en la universalización inclusiva del “género humano”, la llamada “leyenda negra” en torno a España, la modificación de las genealogías de las culturas “occidentales”, y la ignorancia sistemática de la contribución intelectual africana y cristiana-ortodoxa a la llamada “civilización occidental” (Retamar, 1979: 177-210; Dussel, 2005: 41-56; Cassou, 1966: 30-33; Bernal, 1993). Así, las reivindicaciones humanistas de universalidad de Montesinos y Las Casas (Acosta, 2014; Cairo & Gutiérrez, 2011) fueron sustituidas por las elaboraciones pro-esclavistas de los “derechos del hombre” [blanco, obviamente] según John Locke (Hinkelammert, 1999).
 33 Nótese que para el Marx tardío y para la Teología crítica de la liberación (Alemán Barberena, 2008), el orden capitalista viene con fuertes estructuras de religiosidad incorporadas, dado el fetichismo mercantil y sus consecuencias.

Tal genealogía alternativa habría de ser (con respecto a las del siglo XX) asimétrica, inconmensurable, no-mimética y heterotópica. Estos caracteres fueron sugeridos por John Holloway (2010), quien señala que la liberación no puede ser mimética, sino que existe una asimetría radical entre ésta y el orden de la opresión, y por Alejandro Moreno (2012), quien señala la heterotopía del mundo de vida popular con respecto a la modernidad a partir de estudios empíricos en barrios populares caraqueños y el análisis deconstructivo del diálogo y la otredad con base en el judaísmo popular de Europa del Este, previamente realizado por Martin Buber. El tema de la trascendencia y la liberación se conecta así con los aspectos civilizatorios de la lucha anticapitalista y las praxis de las sociabilidades emergentes.

A propósito de tales tópicos en torno al lugar de la emancipación anticapitalista en las narrativas civilizatorias existentes, un particular interés lo ofrece el situar el sistema-mundo actual desde la perspectiva civilizatoria china, ya que a todas luces el centro del capitalismo global está por vez primera en migración hacia un área cultural situada fuera del espacio Nord-Atlántico (en el seno del cual dicho centro ha migrado de una metrópoli a otra desde 1492). La cuestión de cómo sería un capitalismo global desde una cultura cuyo centro es de matriz “confuciana”, no es ociosa si se enfoca desde las condiciones de posibilidad de la contestación a tal sistema, ya que dicha cultura puede influir, por ejemplo, en prácticas de organización del trabajo (más jerárquicas y patriarcales), en la animación de viejas dinámicas de dominación “occidentales” con legitimaciones simbólicas “de nuevo tipo”, insuflándole un autoritarismo legitimado “confucianamente”, así como en la erosión de significaciones históricas centradas en la igualdad, los derechos humanos, las libertades, el antirracismo, el género, la (anti/des-)colonialidad, cuyo registro disponible está legitimado por una serie de genealogías de luchas de pueblos y grupos excluidos en colonias y metrópolis, las cuales no tienen por qué operar de manera igualmente eficaz cuando el centro del sistema acabe por localizarse en China. Se trata de una hegemonía que posiblemente operará sin ningún contrapeso (contrapeso con el que tuvo que operar el sistema capitalista durante la Guerra Fría, donde el bloque “socialista” contrapesaba el poder de la “triada” imperialista: EEUU, Europa Occidental, Japón). Ciertos grupos marxistas o de izquierdas en nuestro continente (tomando en cuenta que “antiimperialista”, en el sentido de “opuesto a la dominación planetaria de EEUU”, no necesariamente configura un “ser de izquierdas”), ven con un optimismo algo crédulo el hecho de que China por vez primera desde el 1820 vuelva a ser el país más desarrollado del planeta en términos macroeconómicos, dándole el mismo sentido que le dan las autoridades políticas chinas: el paso de China en 2049 “al socialismo” sería, en un claro sentido, la

realización de la profecía marxiana de que un verdadero sistema social post-capitalista puede ser producto solamente de las formas más desarrolladas del propio capitalismo (a contrario sensu de los malogrados procesos de intención socialista del siglo XX, generados – como ya se vio – desde la periferias del sistema). Para que este optimismo tenga visos de certeza, habría que confrontar las maneras en que se despliegan las dinámicas de dominación, de explotación, de exclusión y de alienación tanto dentro de la propia China, como desde las alturas de mando de la República Popular del Imperio Medio hacia el resto del planeta. Sólo si en la fecha prevista emerge ahí una sociedad donde por encima de tales asimetrías se imponen las relaciones humanas emancipadas, se podrá hablar de un socialismo chino, en cuanto a lo que se supone que es, o va a ser, al arribar el año 2049.

(SIN MODOS DE) CONCLUSIÓN

Hemos trazado, pues, una serie de genealogías – que no pretende ser exhaustiva ni monopólica – que remiten a lo que hoy podemos definir, de manera quizás aún amplia, los “anticapitalismos”. El método genealógico utilizado ciertamente debe mucho a Nietzsche y a Foucault, pero aún más al compromiso diverso del GT AC&SE con la perspectiva antisistémica.

Entendiendo la forma-Estado y la forma-Capital como dos de las dimensiones de un mismo proceso social fundado en la jerarquización y estratificación social, en el antagonismo de clase, en la apropiación privada o en la monopolización de la riqueza socialmente producida y en la instrumentalización del ser humano y de la naturaleza, se entiende también que esas dos formas son realidades complejas y porosas, susceptibles de adquirir una multiplicidad de sentidos y, por supuesto, acomodarse con otros mecanismos y lógicas de dominación que les son solidarias (como el patriarcado, la colonialidad y el racismo). Ellas representan una unidad posible y concebible en nuestro imaginario social instituido (Castoriadis, 1999) sobre un conjunto de relaciones establecidas entre las personas en una sociedad que contradice valores normativos inscritos explícitamente en su propia concepción de ser humano y orden moral, o sea, como portadores de dignidad y detentadores de determinados derechos. Pero si acaso no importan las finalidades inscritas o resultantes en ellos como formas de relaciones sociales, bastaría señalar la simple cuestión de que el Capital y el Estado, el Patriarcado y la Colonialidad, más allá de expresar determinadas relaciones sociales hegemónicas, representan y constituyen también instituciones sociales dotadas efectivamente de poder y capacidad para conducir o gobernar el destino de billones de seres humanos en el planeta.

Por lo tanto, en la medida en que consideramos la *multidimensionalidad genealógica del concepto de anticapitalismo(s)*, insistimos en señalar dos aspectos que pueden, aunque no necesariamente, estar interconectados. De un lado, la existencia de un discurso de resistencia por la superación de las sociedades heterónomas y capitalistas; la intencionalidad, por parte de determinados agentes sociales, de reforma o ruptura a favor de la construcción de otros modelos de orden social. De otro lado, el conjunto de procesos o fenómenos sociales en el ámbito de la sociedad, economía, política y cultura, que prefiguran relaciones sociales autónomas, que pueden ser consideradas una amenaza a las dinámicas de acumulación, dominación y explotación vigentes, y que, en ese sentido, pueden apuntar hacia horizontes de emancipación o poseer *potencialidades emancipatorias* (López, 2015).

Desde este punto de vista, a partir del propio contenido o expresiones de estas representaciones y prácticas, empleamos el concepto de sociabilidades emergentes, pero de manera muy especial, para dar cuenta de sus elementos más empíricos que discursivos. Aquí es importante precisar que las relaciones de cooperación, horizontalidad, apropiación del valor de uso, protagonismo, apoyo mutuo, respeto a las diferencias, etc., en sí no significan el anticapitalismo y no son sociabilidades emergentes. Pueden ser tomadas como *sociabilidades emergentes solamente y en la medida en que estimulan, alientan y promueven determinadas disposiciones interactivas que, en su conjunto y articulación, empoderan sujetos y dinámicas de auto-organización que materializan elementos potenciales para constituir configuraciones socio-históricas liberadoras* (Brancaleone, 2015). Si bien, uno de los ejemplos prácticos más definidos o “perennes” de esto puede ser el experimento de autogobierno zapatista, no son menores las variadas formas de control y gestión colectiva del trabajo en algunas fábricas recuperadas en Argentina y Uruguay, las experiencias de vida comunal en territorios periféricos y villas, los asentamientos rurales y tierras recuperadas de campesinos, indígenas y quilombolas, colectivos juveniles de acción cultural en los centros urbanos, los circuitos de trueque o intercambios que regeneran tejidos comunitarios (Illich, 2010; Tapia, 2009; Svampa, 2009; Zibechi, 2008; Colectivo Situaciones, 2001), proyectos creativos que producen aquí y ahora escenarios posibles (Padrón Morales, 2019), no otros mundos, pero otras formas de vivir este mundo, el único que tenemos (Butler, 2018). Todas ellas apuntan a variados trazos y manifestaciones de la prefiguración de otras formas de vida más libres y no mercantilizadas, o que luchan en contra de la mercantilización y la heteronomía, bajo sus diversas expresiones. Son constelaciones que se van formando, desaparecen y vuelven a formarse, pero, como estrellas cuando se

mueren, siguen dando luz muy lejos y por mucho tiempo, a quienes insisten en mirar desde la tierra a los cielos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Esther (Ed.) 2014. *Presencia de Fray Bartolomé de Las Casas. Memorias del Encuentro Internacional* (La Habana: Ediciones Boloña y San Juan de Letrán)
- ADAMOVSKY, Ezequiel. 2011. *Anti-capitalism*. (New York: Seven Stories Press)
- ALEMÁN, Jorge Luis. 2008. *El pensamiento Crítico frente al Pensamiento Único* (La Habana: Ciencias Sociales)
- ALIMONDA, Héctor (coord). 2011. *La naturaleza colonizada*. (Buenos Aires: CLACSO).
- ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades imaginadas*. (São Paulo: Cia das Letras)
- ARCHINOV, Piotr. 2008. *Historia del movimiento makhnovista*. (Buenos Aires: Tupac Ediciones).
- AVRICH, Paul. 2014. *Kronstadt, 1921*. (Buenos Aires: Tupac Ediciones)
- BAKUNIN, Mikhail. 2015. *Obras escolhidas*. (São Paulo: Hedra/Imaginário)
- BAKUNIN, Mikhail. 2003. *Estatismo e anarquia*. (São Paulo: Imaginário)
- BARCLAY, Harold. 2009. *People without government: an anthropology of anarchy*. 2ª ed. (London: Kahn e Averill)
- BERLIN, Isaiah. 1981. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. (Brasília, Editora Universidade de Brasília).
- BERNAL, Martin. 1993. *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Volumen I. La invención de la antigua grecia, 1785-1985* (Barcelona: Crítica)
- BEY, Hakim. 2014. *T.A.Z. Zona Temporalmente Autónoma + Caos + Inmediatismo* (Madrid: Enclave de libros)
- BOLTANSKI, Luc e CHIAPPELLO, Eve. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. (Madrid: Ed. Akal).
- BOOKCHIN, Murray. 2011. *Anarquismo, crítica e autocrítica*. (São Paulo: Hedra)
- BRANCALEONE, Cassio. 2015. *Teoria social, democracia e autonomia. Uma interpretação da experiência zapatista de autogoverno*. (Rio de Janeiro: Azougue).
- BRAUDEL, Fernand. 1986. *La dinámica del capitalismo* (México: FCE)
- BRAUDEL, Fernand. 1997. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII*. Vol. 1 (São Paulo: Martins Fontes).
- BRAUDEL, Fernand. 1993. *A History of Civilizations* (New York: Penguin)

- BUTLER, Judith. 2018. *Corpos em aliança e a política das ruas*. (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- CAIRO Ana, & Amauri Gutiérrez (Selecc.) 2011 *El Padre Las Casas y los Cubanos* (La Habana: Ciencias Sociales)
- CANO ORUE, María Regina 2019 “Talleres: Propiciadores de espacios auto-organizativos en comunidades urbanas de La Habana”. En: *Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes: Experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe* (Buenos Aires: CEISO, CLACSO)
- CARR, Edward Hallett, 1968. *Estudios sobre la revolución* (Madrid: Alianza Editorial)
- CASSOU, Jean, 1966. *Cervantes: un hombre, una época* (La Habana: Consejo Nacional de Cultura)
- CASTILLO SANTANA, Mario G. 2012 “Los ñáñigos y los sucesos del 27 de noviembre de 1871. Memoria histórica, dinámicas populares y proyecto socialista en Cuba” en CHAGUACEDA, Armando y BRANCALEONE, Cassio (coords.) *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO/ Universidad Veracruzana)
- CASTILLO SANTANA, Mario G. 2015. “Memorias de la política y políticas de la memoria en torno al centenario de la masacre de los Independientes de Color”. En: CAMARA, Paula et al (coord). *Prefigurar lo político. Disputas contrahegemonicas en America Latina*. (Buenos Aires: CLACSO).
- CASTORIADIS, Cornelius. 1986. *A instituição imaginária da sociedade*. 3ª ed. (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- CASTORIADIS, Cornelius 1993. *Political and Social Writings Volum 3, 1961-1979: Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- CASTORIADIS, Cornelius. 1998. “O imaginário político grego e moderno”. *As encruzilhadas do labirinto 4: a ascensão da insignificância*. (Lisboa: Bizâncio)
- CASTORIADIS, Cornelius 1999 *Ciudadanos sin brújula* (México: Coyoacán)
- CÉSAIRE, Aimé 1962. *Toussaint Louverture : La Révolution française et le problème colonial* (Paris: Présence Africaine)
- CHESNAIS, François. 1996. *A mundialização do capital*. (São Paulo, Xamã).
- CHRISPINIANO, José. 2002. *A guerrilha surreal*. (São Paulo: Conrad).
- CLASTRES, Pierre. 1990. *A sociedade contra o Estado*. 5ª ed. (Rio de Janeiro: Francisco Alves).
- COLECTIVO SITUACIONES (org.). 2001. *Contrapoder: una introducción*. (Buenos Aires: Mano en mano)
- COLOMBO, Eduardo. 2011. *Democracia e poder. A escamoteação da vontade*. (São Paulo: Imaginário)
- DAMIER, Vadim V. 2018 “«Долгий 1968-й»: глобальный бунт за самоуправление” *Историческая экспертиза* En: <https://>

- istorex.ru/page/dame_vv_dolgiy_1968-y_globalniy_bunt_za_samo_upravlenie?fbclid=IwAR2bBRO8bGBYt0V8KV4fay8o3QgHVSdSJT_VuCSKbjK9RqP8jp-H0N7BuuI [Accesado 22 Dic 2018]
- DJILAS, Milovan s/a *La nueva clase. Análisis del Sistema Comunista* (New York: Instituto de Investigaciones Internacionales del Trabajo)
- DUSSEL, Enrique. 1977. *Filosofía de la liberación*. (México: Edicol)
- DUSSEL, Enrique 2007 “Europa, modernidad y eurocentrismo” En: *La Colonialidad del saber* (La Habana: Ciencias Sociales)
- ENGELS, Friedrich & MARX, Karl 2006 *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana: y otros escritos sobre Feuerbach*, (Madrid: Fundación de estudios socialistas Federico Engels)
- FEDERICI, Silvia. 2018. *Calibã e a bruxa*. (São Paulo: N-1)
- FERNÁNDEZ, Blanca 2012 “Itinerarios de la nación ecuatoriana ante el debate constituyente. Intelectuales indígenas y Estado Plurinacional” en CHAGUACEDA, Armando y BRANCALEONE, Cassio (coords.) *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO/Universidad Veracruzana)
- FERNÁNDEZ, Blanca 2015 “Aportes de los intelectuales indígenas contemporáneos a la construcción de la nación en el Ecuador” *Prefigurando lo político. Disputas contrahegemónicas en América Latina*. Blanca Fernández, Florencia Puente, Armando Chaguaceda y Paula Camara, coords. (Buenos Aires: El Colectivo/Último Recurso/CLACSO)
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto 1979. *Calibán y otros ensayos* (La Habana: Arte y Literatura)
- FOUCAULT, Michel. 1979. *A microfísica do poder*. (Rio de Janeiro: Graal)
- FRIEDMAN, Milton & Rose Friedman 2010 [1980] *Libertad de elegir* (Madrid: Gota a Gota Ediciones)
- GARCÍA CORREDOR, Laura 2019 “Identidades multisituadas: Territorialidades isleñas y la emergencia de sociabilidades creole en el Caribe Insular” En: *Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes: Experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe* (Buenos Aires: CEISO, CLACSO)
- GIDDENS, Anthony. 1994. *El capitalismo y la moderna teoría social* (Barcelona: Labor)
- GRAEBER, David. 2010. *Fragments de uma antropologia anarquista*. (Porto Alegre: Deriva)
- GRAEBER, David 2018 *Bullshit Jobs: A Theory* (New York: Simon & Schuster)
- GRAEBER, David, and David WENGROWE 2018 “How to Change the Course of Human History (at least, the Part that’s already Happened)”, *Eurozine* En <http://www.eurozine.com/change-course-human-history/> [Accesado 23 Mar 2018]
- GRAMSCI, Antonio 2001 [1917] *La revolución contra el capital En Marxists Internet Archive*, <https://www.marxists.org/espanol/gramsci/index.htm> [Accesado 23 Mar 2019]

- HABERMAS, Jürgen. 1991. *La necesidad de revisión de la izquierda* (Madrid: Tecnos)
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. 2005. *Multidão*. (Rio de Janeiro: Record).
- HARVEY, David. 2014. *O Novo Imperialismo*. 8. ed. (São Paulo: Edições Loyola)
- HEATH, Joseph & Andrew POTTER. 2004. *Rebelarse vende: el negocio de la contracultura* (Madrid: Taurus)
- HELD, David. 2007. *Modelos de democracia* (Madrid: Alianza Editorial)
- HINKELAMMERT, Franz Josef. 1999, *La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke*, Repositorio Institucional UCA En: <http://hdl.handle.net/11674/865> [Accesado 23 Mar 2019]
- HOBBSAWM, Eric 1998 *Historia del Siglo XX* (Buenos Aires: Crítica)
- ILLICH, Ivan. 2010. *La convivencialidad*. (Cordoba: Editorial Tierra del Sur)
- JAMES, CLR. 2010. *Los jacobinos negros* (La Habana: Casa de las Américas)
- KLEIN, Naomi. 2008. *Sem logo. A tirania das marcas em um planeta vendido*. 6ª ed. (Rio de Janeiro: Record).
- KNIGHT, Chris. 1991. *Blood Relations. Menstruation and the Origin of Culture* (New Haven: Yale University Press)
- KROPOTKIN, Piotr. 2012. *O apoio mútuo: um fator de evolução*. (Porto Alegre: Deriva/A Senhora Editora)
- KROPOTKIN, Piotr. 1920. “Carta a Lenin, de 4 de março de 1920”. Biblioteca Terra Livre. Disponível em <<https://bibliotecaterralivre.noblogs.org/biblioteca-virtual/artigos/kropotkin/ii-carta-a-lenin-4-de-marco-de-1920/>>. Acessado em 11 de maio de 2019.
- LEHNING, Arthur. 2014. *Marxismo y anarquismo en la revolución rusa*. (Buenos Aires: Tupac Ediciones)
- LENIN, Vladimir Ilich 2010 [1916] *El imperialismo, fase superior del capitalismo* En <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Lenin%28SP%29/IMP16s.html> [Accesado 23 Mar 2019]
- LÓPEZ LÓPEZ, Erika Liliana. 2015. “*Las potencialidades emancipatorias de un derecho No-estatal. El caso del sistema comunitario de Seguridad justicia y reeducación (policía Comunitaria) de la costa chica y montaña de Guerrero, México*”, Tesis Doctoral, Doctorado en Estudios Políticos y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- LUXEMBURG, Rosa. 1967. *La Acumulación del Capital*. (Ciudad de México: Grijalbo).
- LUXEMBURG, Rosa. 1970 “The Russian Revolution” *Rosa Luxemburg Speaks* (New York: Pathfinder)
- MALAPARTE, Curzio. 1960. “Técnica del golpe de estado”. *Obras de Curzio Malaparte* (Barcelona: Plaza & Janés)
- MARTÍ PÉREZ, José. 1985. [1891] “Nuestra América” *Obras Completas, tomo VI* (La Habana: Ciencias Sociales): 17

- MARX, Karl. 1887. *Capital. A Critique of Political Economy. Volume I. Book One: The Process of Production of Capital*. En: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf> [Accessado 26 Sept 2018]
- MELUCCI, Alberto. 1989. “Um objeto para os movimentos sociais”. *Lua Nova*, n 17. São Paulo. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n17/a04n17.pdf>>. Acessado em 11 de maio de 2019.
- MERICOURT, Theroigne de. 2015. *La furia. Proclamas y manifestos de una revolucionaria canibal*.(Madrid: La Felguera).
- MIGNOLO, Walter. 2003. *Histórias locais/Projetos globais*. (Belo Horizonte: UFMG)
- MORENO Olmedo, Alejandro. 2012. *El Aro y La Trama: Episteme, Modernidad y Pueblo* (New York: Convivium Press)
- ORNELAS, Raúl. 2005. “A autonomia como eixo da resistência zapatista. Do levante armado ao nascimento dos Caracoles”. In: CECEÑA, Ana. *Hegemonias e Emancipações*. (Buenos Aires: CLACSO)
- PADRÓN MORALES, Sheila. 2019. “Historia del Movimiento Fantástico Cubano” En: *Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes: Experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe* (Buenos Aires: CEISO, CLACSO)
- POLANYI, Karl. 1990. *A grande transformação: as origens de nossa época*. (Rio de Janeiro: Ed. Campos).
- PRADA, Manuel Gonzalez. 2017. *Anarquía. 36 artículos revolucionarios*. (Mexico: IIITS)
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2005 “La izquierda no es un lugar común. A contracorriente: pensamiento alternativo vs. imbecilización monocorde y fascista” En: *La Jiribilla Digital* (La Habana: Ministerio de Cultura)
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2010 *Transdominación en Haití (1791-1826): apuntes libertarios sobre la primera revolución social victoriosa de las Américas*. (La Habana: Ciencias Sociales)
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2012 “De la antropología política a la antropología de la liberación. La pieza que le faltaba al rompecabezas es la noción de transdominación” en Armando Chaguaceda y Cassio Brancalione (coords.) *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO/ Universidad Veracruzana)
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2018 “¿Precariado en Cuba?” *Espacio Laical # 1*. En <http://espaciolaical.net/wp-content/uploads/024-028-Precariado-en-Cuba.pdf> [Accessado 26 Sept 2018]
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2019 “*Octubre, 1917: no fue una revolución (sólo) bolchevique*” (en prensa)
- PROUDHON, Pierre-Joseph. 1970. *O que é a propriedade?*. 2ª ed. (Lisboa:Estampa).

- QUIJANO, Anibal. 2006. "Colonialidade e modernidade-racionalidade". In: BONILLA, Heraclio (org.). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. (São Paulo: Hucitec)
- RIBEIRO, Darcy. 1983. *O dilema da América Latina*. (Rio de Janeiro: Vozes)
- RIBEIRO, Darcy. 1991. *El proceso civilizatorio* (La Habana: Ciencias Sociales)
- RODNEY, Walter. 1972. *How Europe Underdeveloped Africa* (London: Bogle-L'Ouverture Publications)
- SAHLINS, Marshall. 1988. "Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the World System". *Proceedings of the British Academy*, LXXIV:1-51.
- SANTIAGO MUIÑO, Emilio. 2015. *Opción cero. Sostenibilidad y socialismo en la Cuba postsoviética: estudio de una transición sistémica ante el declive energético del siglo XXI*. Tesis doctoral (Madrid: Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid)
- SCOTT, James. 2009. *The art of not being governed*. (London: Yale University)
- SCOTT, James C. 2017 *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States* (New Haven: Yale University Press)
- SITRIN, Marina (ed). 2005. *Horizontalidad. Voces del poder popular en Argentina*. (Buenos Aires: Cooperativa Chilavert).
- SOKAL, Alan & Jean Bricmont. 1999. *Imposturas intelectuales* (Barcelona: Paidós)
- SOROS, George. 1999. *La crisis del capitalismo global. La sociedad abierta en peligro* (México: Plaza y Janés)
- SUBCOMANDANTE MARCOS. 1998. "A quarta guerra mundial já começou". Em DI FELICI, Massimo & MUNOZ, Cristobal (orgs). *A revolução invencível*. (São Paulo: Boitempo).
- SVAMPA, Maristela (org.). 2009. *Desde abajo: la transformación de las identidades sociales*. 3ª de. (Buenos Aires: Biblos)
- TALEB, Nassim Nicholas. 2012. *Antifragile: Things that Gain from Disorder* (New York: Random House)
- TAPIA, Luis. 2009. "Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política". *Cuadernos del pensamiento crítico latino-americano*. Buenos Aires, mar. 2009, n. 17.
- THOMPSON, Eric. 2000. *Costumbres en común*. (Barcelona: Crítica)
- TOURAINÉ, Alain. 1996. *O retorno do actor* (Lisboa: Instituto Piaget).
- TROTSKY, León. 1995. *En defensa del marxismo. Contra la oposición pequeñoburguesa en el Partido Socialista de los Trabajadores* (New York: Pathfinder)
- VAN der LINDEN, Marcel. 2013. *Trabalhadores do mundo. Ensaio para uma história global do trabalho*. (São Paulo: Boitempo).

- VIRNO, Paolo. 2008. *Gramática de la multitud*. (Buenos Aires: Colihue).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2018. *Metafísicas canibais*. (São Paulo: UBU).
- VOSLENSKY, Michael 1981 *La Nomenclatura. Los privilegiados en la URSS* (Barcelona: Argos Vergara)
- WALLERSTEIN, Immanuel (2004) *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis del sistema mundo*. (Madrid: Akal).
- WEBER, Max. 1999. *Economía e sociedade*. 2 vol. (Brasília: Ed.UnB), 1999.
- WENGROWE, David & David GRAEBER. 2015. “Farewell to the “Childhood of Man”: Ritual, Seasonality, and the Origins of Inequality” *Journal of the Royal Anthropological Institute*. En <http://eprints.lse.ac.uk/62756/> [Accesado 16 Feb 2018]
- WILLIAMS, Eric 1974 *Capitalismo y esclavitud* (La Habana: Ciencias Sociales)
- WOLF, Eric 1990 *Freedom and Freedoms: Anthropological Perspectives*. 29th. T.B. Davie memorial lecture ([Cape Town]: University of Cape Town)
- WOOD, Ellen. 2005. “O que é (anti)capitalismo?”. *Crítica Marxista*. N. 17. São Paulo. Disponível em <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo99artigo2.pdf>. Acessado em 11 de maio de 2019.
- ZIBECHI, Raul. 2008. *Autonomías y Emancipaciones. América Latina en movimiento*. (Mexico: Bajo la Tierra)
- ZIBECHI, Raul. & MACHADO, Decio. 2017. *Os limites do progressismo. Sobre a impossibilidade de mudar o mundo de cima para baixo*. (Rio de Janeiro: Consequência).

I

PROCESOS

**AUTO-ORGANIZATIVOS Y
LUCHAS POR LA RE-EXISTENCIA:
SUBJETIVIDADES / TERRITORIALIDADES
/ IDENTIDADES EMERGENTES**

Dmitri Prieto Samsónov

LA IZQUIERDA CONTESTATARIA CUBANA: AUTO-ORGANIZACIÓN, REFERENTES Y PROPUESTAS

CUBA: UN ESPECTRO POLÍTICO CON ATRACTORES EXTRAÑOS¹

Hoy emerge en Cuba una nueva izquierda; su existencia misma resulta difícil de “metabolizar” para las disidencias clásicas, que defienden

1 El presente texto fue concluido en lo esencial a principios del año 2017. Una versión previa del mismo se presentó en el Congreso de ese año de la *Latin American Studies Association* (LASA) en Lima. Tal fecha de finalización implica necesariamente que no tratamos acá de los sucesos esenciales ocurridos posteriormente, de los cuales probablemente los más importantes son el enfriamiento de las relaciones con EEUU debido a las políticas de la Administración Trump (el cual, sin embargo, ha mantenido un grupo de elementos importantes logrados anteriormente, mientras en otros, como el tema de la tramitación de los visados de viaje, la situación involucionó dramáticamente), y la discusión del proyecto de nueva Constitución de la República desde mediados de 2018 (con punto previo de inflexión en el 7mo. Congreso del PCC en abril de 2017). Este último proceso ha constituido un motivo para que se expresaran numerosas opiniones desde distintos puntos del espectro político cubano, en el cual la configuración de personas e ideas que lo componen no es exactamente similar a lo que existía en 2017. El proceso de cambio constitucional culminó con el referéndum popular el 24 de febrero de 2019, donde aproximadamente tres cuartas partes del electorado votaron por el “sí” a la nueva constitución. Posteriormente, habrá una gran serie de leyes complementarias por aprobar, incluido un polémico Código de Familia (a someterse también a referéndum nacional), en el cual debe quedar formulado el concepto de matrimonio, que ya ha generado esperadas y dramáticas confrontaciones entre las comunidades LGBTIQ y evangélicas de Cuba. Más allá de ese punto, se instauran importantes cambios en lo económico, como el reconocimiento legal de la propiedad privada, del *habeas data*, y el retiro de algunos conceptos y garantías sociales presentes en la Constitución de 1976/92. Tales transformaciones demandan un profundo análisis, particularmente en cuanto al desenvolvimiento de las izquierdas en su contexto; sin embargo, no es posible hacerlo acá debido a que se trata de un proceso aún en curso, que ha introyectado en la agenda pública nuevos temas –más allá del debate propiamente constitucional y sobre la familia–, como los derechos de los animales y la libertad de la creación cultural. No introduciré modificaciones sensibles en el texto y espero que quienes leen sabrán darse cuenta de cuáles

futuridades con democracia (liberal o social) + capitalismo (liberal o “social”); y para el oficialismo, para quienes cuestionar al estatismo hoy es una utopía. Entre la disidencia clásica, la nueva izquierda es frecuentemente vista como “oficialismo *light*”; para los estatistas, se trata de liberalismo pro-capitalista disfrazado de “anarquismo”.

Se cuenta que cierta vez, por allá por “el DF”, hace ya algunos años, un anarco-insurreccionalista cubano emigrante se acercó a un notable escritor de tendencia liberal –también cubano y emigrante – después de una conferencia pública de éste último, y le dijo:

“Yo lo que quiero es una computadora”.

-No se preocupe, compatriota, –contestó el intelectual – una vez que realicemos la transición a la democracia en nuestro país y se establezca la economía, Ud. podrá fácilmente comprarse una computadora con el dinero de su salario.

-Ud. no me entendió, colega, –le interpeló el anarquista – yo me refiero a que cuando Uds. me metan preso, que al menos me den una computadora, pa’ poder escribir un poco ‘e bobería en mi celda.

Este cuento –al parecer “basado en hechos reales”– se considerará un ejemplo de cierto malentendido histórico entre quienes profesan dos nociones bien distintas de libertad.

Estas dos (al menos) nociones de libertad tienen peso en la sociedad cubana y entre sus actantes políticos. La legitimidad de ambas es defendida desde espacios diversos del espectro político.

Merecen ser respetadas la buena fe y la dignidad de quienes las promueven; merecen también ser cuidadosamente evaluados los posibles efectos de su implementación en la política real.

son los cambios implicados en las cuestiones acá tratadas posteriores a su escritura y publicación; sólo en algunos aspectos clave mencionaré lo que se espera de la nueva Constitución, como continuidad de la política gubernamental y partidista anterior de la oficialidad cubana.

Por otra parte, el cambio de la perspectiva geopolítica debido al ascenso de la Administración Trump, paradójicamente, no ha implicado un cambio severo en la batería de escenarios que maneja el *establishment* cubano, por cuanto una postura fuertemente confrontacional norteamericana ha sido un tipo de situación ya acostumbrada, que en cierto sentido generó en el transcurso de los últimos 60 años una condición de antifragilidad (usando la noción de N.N. Taleb) en la operación del sistema sociopolítico cubano. Ante ello, lo vivido durante el acercamiento y el conato de “normalización” bajo los últimos años de la Administración Obama, sigue presente en los arquetipos al uso tanto de las autoridades, como de los sectores populares de Cuba, como una especie de “ideal” a alcanzar si no ahora, entonces en años venideros, reforzado por las vivencias de la visita presidencial del primer habitante afro de la Casa Blanca, acontecimiento excepcional que ciertamente tributó en Cuba a romper muchísimos estereotipos de la época de la Guerra Fría. Esto hace que las reflexiones expuestas en el presente artículo en cuanto a la “normalización” (que, como veremos, en el imaginario cubano es una significación que va mucho más allá de las relaciones bilaterales de Cuba con su vecino del norte, ya que se trata también de que “Cuba sea un país normal”) de ningún modo hayan caducado. En tal sentido, el juego de escenarios (aunque fueren meramente conceptuales) “normalización” vs. “confrontación” sigue siendo estructural y estratégicamente el contexto de la izquierda cubana.

En cuanto a la evolución de la izquierda cubana después de 2017, ha surgido un grupo de nuevos proyectos, pero es aún temprano para sacar conclusiones que puedan romper con el diagrama que acá proponemos.

Una se basa en la libertad del individuo dentro de los marcos provistos por sus derechos, en un contexto legal, frente a otros individuos e instituciones, incluido el Estado. La libertad de los demás es entonces límite para la mía.

La otra parte del imperativo de considerar para el ejercicio de la libertad propia lo necesario que resulta que vaya emergiendo también el libre agenciamiento de lo/s otra/os. La libertad de los demás es entonces condición para la mía.

Esta idea no es nueva. Lo nuevo es que hoy esta noción de libertad positiva² se acopla en Cuba con fuertes rechazos a viejos totalitarismos y autoritarismos, y con el cuestionamiento de la noción de normalidad no sólo en el país, sino también en el planeta. Para la nueva izquierda cubana, el que la vida sea “normal” acá depende de tantísimos sucesos en otras regiones del globo. Son problemáticas que deberían estimular el optimismo, porque propician el retorno de la búsqueda (*quest*). Y la vida es “normal” sólo cuando normalmente se es libre, en la mirada de quienes nos atrevemos a contestar el capitalismo global desde Cuba.

¿Quiénes en Cuba ven en el capitalismo una amenaza para la libertad, al punto de imaginar que pueda generar cuotas significativas de represión sobre una sociedad ya cansada de restricciones, prohibiciones, censuras y actos de repudio? ¿Tiene coherencia esa postura, más allá de la defensa de utopías irrealizables y recetas trasnochadas? ¿Qué es la nueva izquierda cubana?

En los tiempos que corren, se ha vuelto un lugar común entre el público crítico en Cuba el considerar los regímenes autoritarios como única fuente de coerción contra la autonomía del ser humano. Para muchas personas que militan en la defensa de la economía de “libre mercado”, éste se asocia inexorablemente –como afirman los clásicos del liberalismo económico del siglo XX, desde Ludwig von Mises y Karl Popper hasta Milton Friedman – con la posibilidad real de ejercer los derechos de autonomía también en lo político: ser humano y plural, gobernar al Estado bajo modelos electorales con decisión por mayoría y respeto a las minorías, vivir bajo el imperio de la ley y con un bienestar confortable³.

2 En la opinión del autor del presente artículo, no debe haber necesariamente (como sí lo ven algún/aos pensadora/es, al estilo de Isaiah Berlin y Hannah Arendt) una oposición entre “libertad positiva” y “libertad negativa”. Comparto la opinión de Cornelius Castoriadis sobre la necesidad de sinergia entre ambas, dentro del proyecto y la praxis de la autonomía. Esta mirada sinérgica también es defendida por un sector importante del anticapitalismo contestatario cubano, principalmente asociado al legado anarquista.

3 Angel Marcelo Rodríguez, profesor del proyecto *InCubaEmpresas* del Centro Loyola, en un debate sobre los derechos laborales en Cuba organizado por el colectivo autónomo Consumidores y Usuarios Protegidos, argumentaba cómo el desarrollo ascendente de la microempresa en un contexto de mercado al final garantiza el paso a la democracia política. Esta fue una creencia generalizada durante la perestroika soviética. También ha sido objeto del debate académico en relación con China, a raíz de los sucesos de la Plaza Tiananmen en 1989; el consumismo como antídoto a la contestación política en general y a la emancipación humana especialmente ha sido propuesto, en el sentido justamente contrario a la tendencia mencionada, es decir, que promover la búsqueda del consumo “al estilo globalizado” permite lograr mejores niveles de control de la creación de alternativas socia-

Y la izquierda, entonces, sería el conjunto de ideologías que animan a los sujetos de la política a exacerbar el poder del Estado, lo cual –para lo/as liberales– automáticamente pone en jaque la autonomía del ser humano en tanto individuo social dotado de derechos que le son inherentes.

Claro, habría también la posibilidad de un centro, o de una “convergencia”, como reza aquel término pasado de moda pero muy popular en los 1960-70, y en cuya implementación aún mucha gente en Cuba (políticamente activa, o no tanto) creen ver un estado social apetecible, o casi una panacea.

Sin embargo, ¿es realmente lógico que alguien sienta su libertad amenazada por el liberalismo? ¿No son siempre coherentes, acaso, la libertad en lo político con la libertad de negociar, comprar/vender, y alquilar fuerza de trabajo, en lo económico?

Existen ejemplos relativamente recientes –y selecciono los más exitosos desde la perspectiva de la economía– de países en Asia, como Singapur, o en América Latina, como el Chile de Pinochet⁴, donde tal regularidad no se cumple. La experiencia del llamado “*market-leninism*” asiático, o sea, las políticas de reforma de los regímenes de intención socialista en China, Vietnam, Laos y –en mucha menor medida– Norcorea, apuntan en el mismo sentido: la libertad del negocio privado, del capital para moverse y salarizar fuerzas de trabajo, y el pulular de las pequeñas y medianas empresas vernáculas opera relativamente bien sin que haya actores políticamente diversos, legales y con acceso electoral regular al ejercicio del gobierno.

Por otra parte, la historia reciente de Cuba apunta a un cansancio con una serie de praxis y nociones ideológicas basadas en la totalización del Estado. Una política que por décadas ha invocado la noción de socialismo, generó –más allá de los (hoy muy erosionados) logros en materia de equidad social y acceso a bienes y servicios básicos– persistentes sospechas, inconformidades y rechazos frente a todo lo que tenga que ver con el Estado, la burocracia, la regulación jurídica, incluso la organización de ciudadano/as en colectividades barriales, sectoriales y sindicales –que en Cuba tienen estructura decisoria vertical-, o sea, las vivencias que la mayoría de mis compatriotas asocian con ese mismo vocablo: socialismo. Aun cuando la palabra “revolución” (Holbraad, 2014) puede llegar a significar en Cuba valores raigales de convivencia política con larga data (remitiendo al siglo XIX), como “independencia” o “soberanía nacional”, respecto al socialismo la media del sentido común cubano sigue la ecuación socia-

les al capitalismo y a la dominación política en general, por parte de la institucionalidad oficial. El referido debate tuvo lugar el 2 de julio de 2016, en el Centro Cultural Calasanz (Escolapios de Guanabacoa), en el encuentro “Cuba, hoy: Derecho(s) Laboral(es)”, organizado por Colectivo CUP (Consumidores y Usuarios Protegidos), Centro Cultural Calasanz, Grupo Internacional de Trabajo AC&SE (Anti-Capitalismos & Sociabilidades Emergentes) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), y la Revista Cultural *Ca(u)sa*.

4 Para la posibilidad del fatídico caso de que se exija “mano dura” desde abajo, como pasó en algunos contextos rusos de 1992, ver Prieto Samsónov, 2011; 2015.

lismo=Estado. Entonces, en la misma lógica, menos socialismo=menos Estado; más socialismo=más Estado. Y, como remedio apetecible en el marco de las actuales reformas, es invocado el centrismo en tanto lograr una “proporción correcta” entre socialismo y capitalismo, entre lo que suele llamarse “interés individual” y “bien común”. Y ser de izquierda, entonces, significaría defender un Estado burocrático... en nombre de ese “bien común” y de la equidad.

CORRIMIENTOS AL PARTEAGUAS

En tiempos recientes –sobre todo desde la aprobación del nuevo Código de Trabajo (2014) y el 7mo Congreso del PCC (2016)-, dentro de un corrimiento de las regulaciones estatales y partidistas hacia esas posturas más “centristas” (Mesa Lago, 2014), que incluyen la posibilidad oficial de la explotación salarial de fuerza de trabajo por entes privados con carácter legal y políticamente legítimo (Radfar, 2016), ha existido una controversial dinámica popular de aceptación/cuestionamiento⁵ de las medidas gubernamentales que –al mismo tiempo– han propiciado una mayor cuota de inclusión de Cuba en el sistema-mundo capitalista. Eso, además de la tendencia en curso entre 2015 y 2016 de normalizar sus vínculos con EEUU. Desde tal perspectiva, en la opinión de cierto sentido común cubano, “ser de izquierda” dentro de un sentido común que asocia “progreso” con un acercamiento paulatino a la economía de mercado, aparecería como “ser retrógrado”, “conservador”, “estatista”, “conformista”, “apologético al sistema” e incluso “represor”, “opuesto a la libre expresión” o “estalinista”.

Pero las actuales reformas de mercado también, sin dudas, inducen cuestionamientos sobre la permanencia y contenidos reales de la intención socialista en Cuba. Una de las manifestaciones más interesantes de este proceso crítico ha sido el emerger de actores socio-políticos y culturales que demandan una democratización radical de la toma de decisiones, desde ópticas anticapitalistas.

5 Las medidas de reforma ya realizadas por el gobierno cubano desde 2006 han tenido como denominador común la autorización de actividades antes prohibidas, limitadas o semi-controladas (viajes al exterior, hospedaje en hoteles, compraventa de edificaciones y autos, pequeña y mediana empresa con fuerza de trabajo asalariada), pero es notorio que éstas favorecen más a personas ya dotadas de recursos y cierto poder económico (propietario/as, empresario/as, con altos ingresos monetarios, integrantes de la alta burocracia, o destinatario/as de remesas), mientras las medidas de protección y apoyo social a la gente menos favorecida han sido mínimas (algunos pequeños aumentos salariales y de pensiones; algunas pequeñas rebajas de productos importantes para el consumo doméstico; micro-créditos; venta de materiales de construcción a precios subsidiados), sin que existan condiciones para que esos grupos sociales se auto-organicen en entidades sindicales, de defensa de derechos o cooperativas de consumo, con las cuales podrían contrarrestar la indefensión real tanto por la exposición a la sobre-explotación laboral en los nuevos emprendimientos micro-capitalistas como por el resurgir de todo tipo de discriminaciones lesivas a la dignidad humana.

Se trata de una izquierda, sí, pero una izquierda distinta, desacostumbrada tanto para el “sentido común” (*sensu Gramsci*) cubano como para quienes interpretan la realidad social o actúan sobre ella desde posturas favorables a la economía de mercado clásica.

Por otra parte, es una izquierda defensora de modos de auto-organización y de decisión social ajenas a las burocracias y a veces (en su variante anarquista o libertaria) al Estado mismo. Una izquierda paradójica y controversial, que rompe códigos y reflejos condicionados de la política cubana más tradicional, un conjunto de nuevos actores sociales colimados desde la oficialidad y la disidencia, portadores de propuestas que tantas veces son tergiversadas en nombre de los inmovilismos.

Es la izquierda que sospecha del capitalismo y de la “normalización”, pero obviamente también del Estado.

Obviamente, el emerger de tal izquierda implica un reto no sólo político-ideológico, sino también semántico y ontológico, tanto para ese Estado y sus profetas (la intelectualidad orgánica que apologetiza a su favor), como para quienes de manera tradicional se oponen al gobierno cubano y a sus políticas, al unipartidismo y a la “ideología comunista”.

Es un partearguas que se va materializando entre posturas profundamente divergentes en el fondo: mientras las placas tectónicas se mueven, unas brechas se van abriendo – y otras, quizás, se cerrarán algún día.

¿OPOSICIÓN DE IZQUIERDA? ENTRE BRECHAS Y LEALTADES

Revolución, pero dentro

De la revolución

Los Aldeanos

El término “oposición de izquierda” goza de noble alcurnia (con tonos respetables o infaustos, depende para quién) dentro de la historia del movimiento socialista del siglo XX en su primera mitad, cuando un grupo de bolcheviques se aglutinaron alrededor de la notoria figura de Trotski para contestar de algún modo las políticas de Stalin y el Comité Central del VKP(b)⁶, durante la NEP⁷. Posteriormente, ese movimiento por una parte se internacionalizó (fue el origen de la IV Internacional obrera [trotskista]) y por la otra, fue objeto de genocidio político dentro de la URSS. En Cuba, ha existido cierto acogimiento de la reflexión trotskista a través de (1) figuras históricas como los Ferrara, veteranos de organizaciones trotskistas anteriores a 1959 y reprimidas después, (2) la labor de Celia Hart Santamaría, quien desde los ´90 ha manteni-

6 Partido Comunista de Toda la Unión (bolchevique); nombre oficial del PCUS entre 1923 y 1952.

7 Nueva Política Económica, impulsada por Lenin e implementada en las repúblicas soviéticas de 1921 a 1928.

do contactos con el trotskismo internacional, hasta su precoz muerte en un accidente de tráfico, (3) lecturas de intelectuales notables de izquierda con acceso a la información correspondiente (esa recepción existe probablemente desde los años ´30 del siglo pasado y *nunca* ha recesado, aun en la época más “soviética” de la historia cubana reciente), y (4) la presencia de editoriales trotskistas foráneas en la Feria Internacional del Libro de La Habana, que han traído al país múltiple material bibliográfico de esa tendencia, el cual ha inducido interés sincero en el público lector – sobre todo entre estudiantes y jóvenes, quienes han ido creando desde los ´90 intermitentes círculos de estudio donde las ideas de la “oposición de izquierda” soviética han estado presentes.

En circunstancias como la URSS de los años ´20, aún existía cierta “normalidad” (extinguida rápidamente por Stalin y su grupo) en el uso del término “oposición” por gente autodefinida de izquierdas. Sin embargo, existe cierta resistencia entre quienes integran actualmente la izquierda cubana contestataria, a usar el término “oposición de izquierda” con respecto a su actitud de rechazo o resistencia frente a posturas y prácticas oficialistas/gubernamentales. Esto puede deberse a un grupo de razones:

1. Genealogías ideológicas e historias de vida que tienden a establecer equivalencias semánticas entre “opositor” y “contrarrevolucionario” para el contexto cubano actual, y al no disponerse a renunciar al ideal de la revolución (no importa si se considera que sí pueda valer la equivalencia gobierno=revolución, o [mayoritariamente] no);
2. Herencias que se consideran como aún válidas, que tienden a crearles identificaciones con algunos momentos del proceso político pre – y post-insurreccional cubano;
3. Identificación generalizada en los medios (tanto cubanos como extranjeros, oficialistas o contestatarios) del vocablo “oposición” con colectividades políticas que se oponen no sólo al gobierno, sino también a la intención o posibilidad real de construir una sociedad no capitalista;
4. Intención de proponer más que de oponerse: se asume la oposición como actitud que de algún modo implica que aquello a lo que uno/a se opone module o moldee negativamente el pensamiento del/a opositor/a (como una mimesis, pero al revés); es un punto que ciertamente cuenta con abolengo filosófico, en obras de figuras como Hegel o Berdiáiev;
5. Tácticas contra el riesgo de ser objeto de aislamiento político o convivencial, o contra la represión oficialista.

Respecto al punto 3, la experiencia indica que dentro de lo que llamaremos la disidencia clásica cubana (el universo de realidades que se auto-posicionan como opositores políticos al gobierno, defensores de derechos humanos, periodistas/bloguera/os independientes, y que son denominado/as contrarrevolucionario/s por las autoridades y la oficialidad política) no existen actantes con posturas anticapitalistas. Si se acepta (al menos *cum grano salis*) la ecuación izquierda radical=anticapitalismo, ello significaría que las realidades de la disidencia clásica se sitúan en el espectro político inevitablemente *a la derecha* de la izquierda radical. No existen razones para que, este caso, usar el término “oposición de derecha” para referirse a esas realidades resulte para alguien ofensivo por presumírsele una intención despectiva: es sólo una constancia de los hechos.

Entonces, ¿cómo podríamos demarcar las diversas realidades del extraño espectro político cubano? Para ello, podemos proponer el siguiente cuadro:

Actitud	Ruptura de la continuidad histórica post 1959	Lealtad a la continuidad histórica post 1959
Oposición	<p><u>Oposición rupturista:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> Disidencia clásica u oposición de derecha (dada sus aceptación general de la necesidad de que Cuba quede incorporada al sistema capitalista) 	<p><u>Oposición leal:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> Cuba Posible Otras posturas de activismo centrista que generalmente apoyan al diálogo
Proposición	<p><u>Rupturistas propositivos:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> Colectividades que descienden de grupos estudiantiles underground de los ‘90, receptores de ideas y prácticas de múltiples tendencias anticapitalistas o de radicalización democrática: Joven Izquierda Cubana, Brigada de Acción Social contra el Totalitarismo y la Alienación (BASTA), StatusNoQuo... Anarquismo: Movimiento Libertario Cubano, Taller Libertario Alfredo López (TLAL) Otros proyectos afines 	<p><u>Propositivos leales:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> Activismos que promueven proyectos dentro del contexto actual sin implicar rupturas sensibles, casi siempre a nivel de trabajo comunitario de educación popular, pedagogías alternativas, informática, audiovisuales y medios alternativos, consumo cultural, participación de sectores históricamente excluidos, preteridos o discriminados, arte independiente que no se coloca en posición de ruptura, investigación socio-cultural y activismo intelectual

Nótese que en el cuadro no colocamos al oficialismo; la intención es crear un esquema lógico para quienes conciben proyectos de país

distintos al *status quo*. El tema del “oficialismo de izquierda” será tocado brevemente en su momento.

Por otra parte, está claro que el definirse como anticapitalistas (para aquellos del segmento propositivo que tal afiliación tenga sentido: esto no es una identificación trivial, pero requiere análisis profundo que dependería de investigaciones por hacer) implica necesariamente concebirse portadore/as de dosis importantes de creatividad antisis-témica frente a un sistema-mundo que opera con reglas de las cuales se pretende deshacer. Esta postura puede ser fácilmente tildada de “utópica”, calificativo que sin embargo –al parecer– carece de legitimidad recíproca si quien lo emite propone soluciones u hojas de ruta igualmente ajenas a la realidad actual de Cuba (concepciones en torno a la posibilidad de implementar en Cuba modelos que refieren a la socialdemocracia escandinava o al *market-leninism* chino).

Hay que decir que (contra lo que a veces se predica desde opiniones opuestas, como las de un Dr. Alexis Jardines⁸ anticastrista o las de un Dr. Enrique Ubieta⁹ oficialista) no tiene por qué haber una equivalencia total entre anarquismo y el cuadrante rupturista-propositivo. Por una parte, no toda la izquierda rupturista-propositiva es trotskista o anarquista. Eso sí, el término “libertario” se usa mucho, y positivamente, por activistas de ese cuadrante. Generalizando, en principio ese cuadrante ni siquiera tiene por qué agrupar sólo tendencias de izquierda: teóricamente, ahí cabría bastante más. Por otra parte, hay “otros” “libertarios” (al estilo del uso norteamericano de esa palabra) que han emergido en Cuba recientemente: son grupos de tendencia anarco-capitalista. Pero, aún si dejamos a un lado el gran debate sobre si el anarco-capitalismo es realmente anarquismo (o no), está claro que el lugar “natural” de tales realidades es en el cuadrante de la oposición rupturista.

Es necesario percibir también que –al asumir la oficialidad cubana un discurso de izquierda, sobre todo en la arena internacional de los movimientos sociales y partidos políticos (*cum grano salis* en ámbitos interestatales: ¿cuán compatible es la izquierda con los Estados?) – el borde según el criterio de lealtad-ruptura puede adquirir un aspecto

8 Ex-profesor de Filosofía en la Universidad de La Habana, actualmente profesor en EEUU. Filósofo cubano original, inspirado por Bergson y la fenomenología, crítico del marxismo, autor de los libros *Réquiem, El cuerpo y lo otro, Los afanes del yo*, publicados en editoriales cubanas, entre otras obras filosóficas. Mantiene actualmente posturas pro-capitalistas y en defensa de la presidencia de Trump. Estudió en la URSS.

9 Ensayista cubano, estudió en la URSS en la cohorte del anterior, con quien mantenía relaciones de cercanía profesional durante y después de su época de estudiantes. Fue director del *Centro de Estudios Martianos* de Cuba; autor del libro *Ensayos de identidad*, entre otros. Integrante del equipo que organiza la defensa pública (en los medios y el ciberespacio) de las posturas del gobierno y de los órganos ideológicos y de seguridad nacional de la oficialidad cubana. Ferviente oponente de las políticas de EEUU. Autoidentificado anticapitalista, ha intentado promover a través de la blogosfera y en algunos de sus libros la idea de que la izquierda contestataria cubana, y en especial los anarquistas, son meros títeres de imperialismo yanqui, o personas ingenuas instrumentalizadas por éste.

difuso (*blurred, fuzzy*) para muchas realidades del activismo cubano, y puede perfectamente existir capilaridad o percolación a través del mismo, en ambos sentidos y con carácter reiterado. Hecho que se confirma con situaciones recientes confrontadas por varios intelectuales y activistas. Una decisión operacional válida para diferenciar la actitud rupturista de la otra puede basarse en el criterio de escala: el cuadrante de las lealtades promueve cambios centrados en el nivel “micro”, evitando frecuentemente posicionarse en la esfera pública en torno a las problemáticas “macro”. El cuadrante de las rupturas focaliza lo “macro” – y hay que decir que el costo de ello muchas veces es no poder incidir en la perspectiva “micro” (o de *grassroots*) desde la propia comunidad en que se vive. Entonces, en la consideración de la izquierda alternativa cubana es necesario tener en cuenta el carácter percolable del borde entre ruptura y lealtad en el campo propositivo. Pero este carácter percolable no sólo está dado por razones personales para cada quien, sino por la gran realidad del decursar de las reformas implementadas desde la política pública gubernamental y de los acontecimientos de la crisis internacional en curso. Es muy probable que colectividades e individualidades vayan pasando al campo rupturista si se produce una agudización de la situación social en Cuba; o puede darse también un proceso inverso, si de repente las reformas se vuelven favorables a la autogestión del trabajo y a los sectores populares, en general¹⁰. Por lo cual, podemos reservar el término “izquierda alternativa” para toda la mitad propositiva de nuestro esquema, mientras recordamos que la “izquierda oficialista” no está comprendida dentro de éste. ¿Quiénes componen, entonces, esta izquierda alternativa? Podemos definir cuatro grupos básicos:

- I. Academias de izquierda. Integrada por quienes tienen generalmente 35+ años, cuyos referentes culturales por lo general remiten al marxismo occidental y latinoamericano, oscilando entre Che Guevara, Antonio Gramsci, José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, Paulo Freire, Michel Foucault, León Trotski, Raúl Roa, Pablo de la Torriente Brau, Escuela de Frankfurt, EZLN,

¹⁰ Para marzo de 2019, los aspectos de interés de diversos segmentos de la contestación cubana han girado más a la política interior (cuyos aspectos concretos han estado relacionados con dos grandes áreas: la reforma constitucional, dentro de la cual los puntos de mayor interés han sido el tema del matrimonio entre personas del mismo sexo, el rol dirigente del PCC, la estructuración económica del país y los derechos ciudadanos en general; y lo relacionado con la pequeña y mediana empresa nacional privada, sobre la cual en 2018 se emitió un paquete legislativo, que generó grandes debates sobre las maneras en que se regularían los flujos financieros, los derechos de quienes trabajan, la burocratización, la corrupción y el control, así como el rol del Estado en el control de los productos culturales generados o promovidos desde lo privado, en cuanto a lo cual un decreto gubernamental parecía augurar el refuerzo de la censura) que a las cuestiones internacionales. Nuevamente, los cambios en la política norteamericana, con todo su dramatismo, son algo ya acostumbrado en Cuba como para inducir a los nuevos segmentos del espectro político a buscar e invocar causas para definir sus posturas.

movimientos sociales latinoamericanos, la tradición del republicanismo democrático y el Movimiento cubano de la Nueva Trova (así como sus continuadores). Generalmente favorables a la ciencia y la tecnología, incluida la conectividad a internet, pero suelen ser críticos con la “objetividad” de las ciencias naturales y sociales. Abierto/as en mayor o menor medida a sensibilidades ecologistas. Ejercen la crítica cultural que incluye algunos aspectos de la crítica a la alienación por la tecnología. Suelen cooperar con proyectos comunitarios y culturales propositivos a nivel “micro”.

- II. Artistas, escritores, periodistas libres y activistas digitales. 35+ años, referentes múltiples del mundo de la creatividad artístico-literaria, audiovisual y digital principalmente, aunque no sin lecturas políticas, remitiendo a obras y sucesos de las décadas de los 1920, ´60, ´80-´90, con gran presencia del imaginario post-soviético relacionado con la llamada “caída del muro de Berlín”, y de las formas artísticas contemporáneas. Rap, rock, reggae, algunos trovadores “novísimos”. La actitud ante la modernidad capitalista puede variar; generalmente favorables a la ciencia y la tecnología, incluida la conectividad a internet, pero suelen estar abierto/as a posturas críticas sobre el impacto de nuevas tecnologías en el ser humano, y a las sensibilidades ecologistas. Suelen cooperar con proyectos culturales alternativos en *networking* con creatividades artísticas y consumos culturales emergentes.
- III. Integrantes de estratos intermedios de las estructuras del poder establecido de Cuba entre 1959 y ca.2006. 50+ años, referentes marxistas (de la URSS y “alternativos”) y de las “políticas realistas de izquierda” por vía estatal en diversas regiones del planeta, así como de autores cubanos clásicos. Promoción de la auto-gestión laboral, la auto-organización de las comunidades y de quienes trabajan. Defensa de la institucionalidad democrática, del civismo y de los derechos ciudadanos. Este grupo comprende en parte la red creada desde los boletines SPD (Socialismo Participativo y Democrático) y sus alianzas. Generalmente favorables a la ciencia y la tecnología, incluida la conectividad a internet.
- IV. Colectivos radicalizados. 35+ años¹¹. Crítica radical a las realidades de la URSS, del “socialismo de Estado” (como en los grupos

11 Puede resultar sorprendente la poca presencia de jóvenes menores de 35 años en este segmento. La reforma económica cubana ha estimulado fuertemente entre la juventud la búsqueda de oportunidades económicas, muchas veces fuera del marco institucional del Estado, pero también de las academias y de la politización alternativa. No obstante, entre las noticias alentadoras se encuentra la existencia en Cuba de un movimiento de Punk/Skinheads de izquierdas, donde hay quienes se posicionan como anarco-sindicalistas. También

anteriores, hay debates sobre si eso era socialismo o no, y diversos criterios sobre su aplicación o no en Cuba en el pasado), posturas explícitamente anticapitalistas y antiimperialistas. Referentes múltiples: Anarquismo, trotskismo, feminismo, ecologismo, teorías queer, neoludismo. Mikhaíl Bakunin, Piotr Kropotkin, Louise Michel, Emma Goldman, José Martí, León Trotski, Enrico Malatesta, George Orwell, Cornelius Castoriadis, John Holloway, Frank Fernández, las Escuelas de Frankfurt y de Budapest, Michel Foucault, Edgar Morin, EZLN, confederalismo democrático kurdo, teología de la liberación, horizontalidad, sabidurías ancestrales, antimilitarismo, rap cubano, “rescate de los contenidos populares-liberadores de la revolución cubana”. Promoción de la autogestión laboral, la auto-organización de las comunidades y de quienes trabajan. Defensa de los derechos humanos y ciudadanos, focalizando la libre expresión y los derechos de quienes trabajan, de consumidore/as y de comunidades discriminadas o atacadas por razones de identidades en racialidad, género, orientación sexual, territorio, ocupación, capacidad, conectividad, etc. Usuario/as sistemáticos de las tecnologías, incluidas las digitales, y de la conectividad a internet, pero con frecuencia portadores de un discurso crítico hacia la alienación y el efecto ecológico de las tecnologías y del industrialismo. La actitud ante los saberes científicos puede variar. Intencionan crear proyectos propios a nivel barrial, comunitario, de activismo ecológico o de *networking*.

En la perspectiva histórica de los últimos 10 años, los ejemplos más consistentes de la izquierda alternativa del primer grupo han sido los excelentes talleres realizados en el habanero Centro (posteriormente Instituto Cubano de Investigación Cultural) Juan Marinello por el colectivo organizador de la serie de eventos “Cuba-URSS: a 90 años de la Revolución de Octubre” y “Vivir la Revolución”, dedicado al medio siglo del triunfo insurreccional de 1959. Estos talleres congregaron

existe el proyecto de jóvenes marxistas “La Trinchera”, con una plataforma web, donde militan y escriben principalmente estudiantes universitario/as. En Guanabacoa, municipio de la capital cubana, un equipo comprometido de jóvenes de izquierda lanzó la revista autónoma *Ca(u)sa*, que –aunque después de varios números se convirtió en un blog– ha sido un empeño tremendo en el vínculo de la reflexión, la creación y la crítica con problemáticas locales de un territorio. En el panorama general microempresarial como *background* y *partners*, la mayoría de los veces fallidos, de la creatividad contestataria, se destacan algunos estudios de tatuaje como hogar para presentaciones de raperos críticos a la realidad cubana y mundial, y otros proyectos creativos. Sin embargo, la emisión del Decreto 349 del Consejo de Ministros en 2018 (posteriormente puesta en suspenso por el propio gobierno cubano) abriría la posibilidad de legalizar una nueva censura, que fue severamente criticada por un segmento importante de la intelectualidad cubana (en cuyo caso, se controlaría el contenido de la totalidad de emprendimientos que de algún modo se involucran con la presencia del arte, la música, la creatividad cultural o el pensamiento crítico). En el propio año 2018, se ha inaugurado en el barrio habanero de Lawton el Centro Social y Biblioteca Libertaria ABRA, desde el cual operan proyectos culturales autónomos para todas las edades.

durante meses a decenas de personas de muy diversas extracciones sociales, para un debate basado en la educación popular a lo Freire que incluía temas tanto históricos como actuales. Alguno/as integrantes de ese grupo I participaron también en el trabajo editorial de los Cuadernos de Pensamiento Crítico publicados por Ruth Casa Editorial, donde vieron la luz textos inéditos y controversiales sobre la historia de los procesos revolucionarios cubanos y de la izquierda en general¹².

Paralelamente, entre 2007 y 2008 funcionó en el parque de 21 y H en El Vedado habanero un espacio informal de encuentro conocido como “La escuelita” donde se reunían integrantes de lo que hoy definimos como el cuarto grupo. Ese espacio dejó de operar cuando se produjo una obstrucción por agentes de la policía política al participar vario/as de sus activista/as con carteles antiburocráticos en la manifestación oficial del 1ro de mayo de 2008. Posteriormente, el colectivo autogestionario Cátedra de Pensamiento Crítico y Culturas Emergentes Haydée Santamaría –que ya había generado importantes espacios de debate en el periodo 2003-2007¹³– reconvirtió junto con otros colectivos autónomos (como El Guardabosques, Cofradía de la Negritud, SPD) su encuentro anual Observatorio Crítico en una red de activismo socio – cultural y ecológico, con claros tintes políticos de izquierda alternativa, que ha organizado variadas acciones. Observatorio Crítico Cubano (OC) se convirtió así en una de las principales plataformas comunicativas de la izquierda alternativa cubana.

Significativamente, el último encuentro del taller “Vivir la Revolución” en el Centro Marinello sirvió de plataforma para que Observatorio Crítico y los colectivos Cátedra Haydée Santamaría, Guardabosques y SPD hicieran pública una “Declaración en rechazo a las actuales obstrucciones y prohibiciones de iniciativas sociales y culturales” que confrontaba una serie de acciones obstructivas estatistas contra espacios culturales y acciones autónomas de activismo (incluida la notable marcha contra la violencia del 6 de noviembre de 2009), lo cual fue una inequívoca señal de hermanamiento entre propuestas izquierdistas con genealogías bien diversas.

A nivel anecdótico-artístico, es interesante recordar la jocosa polémica sobre el póster promocional del taller “Vivir la revolución”. Concebido por intelectuales del I grupo, el cartel llevaba el slogan “Hagamos nuestra *la* revolución”. Integrantes rupturistas de OC y otros

12 Destacan por su radicalidad textos como “La fuente húngara”, escrito por Cornelius Castoriadis, y una carta a Lenin remitida por el clásico anarquista Piotr Kropotkin.

13 Entre ellos se destacan el Foro Juvenil Antifascista “Deposite su fascismo aquí” (2004) que por vez primera en décadas generó un debate público sobre la aplicabilidad de la noción de totalitarismo al sistema de “socialismo real” y su variante cubana, el evento “Las otras herencias de Octubre” que en 2005 abrió la esfera pública al cuestionamiento sistemático de la naturaleza histórica de tal “socialismo”, el primer Foro Observatorio Crítico que tuvo lugar en abril de 2006, y el homenaje a los mártires anónimos Abakuá conmemorado el 27 de noviembre de ese año.

colectivos (IV grupo) tapábamos en la serigrafía el artículo “la” con papeles de colores: “Hagamos *nuestra revolución*”.

Hoy, los colectivos más militantes y activos del IV grupo son Observatorio Crítico Cubano (comunicación y contrainformación de izquierda, plural), Taller Libertario Alfredo López (anarquista anticapitalista), Consumidore/as y Usuario/as Protegido/as (CUP), Arcoiris (activismo *queer* anticapitalista), Desde la Ceiba (comunicación y activismo afrodescendiente, popular, laboralista y barrial), entre otros.

Sería importante también recordar acá la experiencia del Laboratorio Casa Cuba, formado por entonces integrantes del colectivo de la revista católica Espacio Laical, de la Cátedra Haydée Santamaría, y del taller Vivir la Revolución (Roberto Veiga, Lenier González, Mario Castillo, Julio Antonio Fernández, Julio César Guanche, Míriam Herrera, Dmitri Prieto), que publicó en 2013 un documento titulado “Cuba soñada – Cuba posible – Cuba futura”, conteniendo propuestas políticas de tinte ecuménico e incluyente, pero de claro matiz ultra-democrático, marcado por ideas de la izquierda más participativa.

El documento tuvo una inmediata aceptación en sectores políticamente diversos, generando un consenso social fantasmagóricamente amplio.

Posteriormente, se produce una división en el entonces colectivo de Espacio Laical, y hasta el momento la obra del Laboratorio no ha tenido continuidad. El equipo Cuba Posible, creado posteriormente, incluyó sólo a algunos de los integrantes del Laboratorio Casa Cuba, así como a otras personalidades, mientras el segmento más de izquierda-radical del Laboratorio no fue invitado a formar parte de dicho equipo.

UN CONTINUUM ECONÓMICO

Esta diversidad en las expresiones de la izquierda cubana contrasta con la poca variedad de proyectos de reforma económica que son propuestos para Cuba desde los niveles de oficialidad (academias, Estado, debate en el seno del PCC, mundo empresarial) y la disidencia de derecha.

Primero que todo, hay que aclarar que la izquierda cubana alternativa generalmente NO defiende posturas híper-estadistas ni que presuman la necesidad de hipertrofiar la regulación estatal de la actividad económica, incrementar la burocracia, mantener la hegemonía de la propiedad estatal sobre los medios de producción, aumentar el peso fiscal sobre la población o contingentar militarmente los procesos productivos. Todo lo contrario. Lo principal es que se trata de personas conscientes de que el mercado en su expresión más totalitaria (hay un totalitarismo de Estado, pero también existe el totalitarismo de mercado), y en particular los “libres” mercados de capitales y de fuerza laboral generan alienación, explotación y situaciones de

indignidad. Pero, entonces, hay que distinguir una Economía de mercado de una Economía con mercado.

La propuesta de la mayor parte del nuevo activismo de izquierda en Cuba no va centrada en promover el cierre de los espacios de mercado (incluyendo los recientemente legalizados), sino en favorecer y promover la auto-organización popular en los mundos del trabajo, del consumo y de la gestión de presupuestos.

Las propuestas en debate varían: empresas autogestionarias, cooperativas de producción, crédito y consumo, municipios y barrios auto-organizados con presupuestos participativos, comunidades autónomas, redes sociales con funciones económicas, ferias de intercambio solidario y trueque, cooperación internacional con reciprocidad y horizontalidad, colectivos de profesionales independientes, sindicatos obreros empoderados, organizaciones de defensa de derechos de consumidor/as, co-gestión, espacios permaculturales ecológicos, laboratorios de creación, centros sociales con co-protagonismo activista y local.

Lamentablemente, casi todas estas propuestas se han mantenido en teoría. Las razones principales en mi criterio son tres: la crónica falta de recursos, la atomización social generada por años de contingentación estatista, y sobre todo la falta de marcos regulatorios dentro de una política estatal pública que ha priorizado el desarrollo de la empresa privada capitalista por sobre las formas más solidarias de actividad económica.

Y es que en Cuba dentro de la actual legalidad es mucho más complejo establecer una cooperativa no-agropecuaria que una microempresa capitalista privada con explotación salarial de idéntico tamaño. Los trámites para la empresa privada se resuelven a nivel local, mientras que las cooperativas no pueden constituirse sin una decisión gubernamental al más alto nivel nacional, que además no tiene término ni plazo, y muy bien pueden archivarse las solicitudes en esa instancia sin dar ninguna respuesta a quienes proponen la cooperativa. Ello significa una clara opción gubernamental-oficialista por dos formas básicas de gestión económica: la empresa estatal y la empresa privada-capitalista (lo de capitalista no se dice abiertamente, pero se sobreentiende; ideólogos oficiales han incurrido en complejos malabarismos conceptuales que explícitamente niegan los principios de la Economía Política marxista para justificar la “inexistencia” en Cuba de lo que Marx y Engels denominaron explotación del hombre por el hombre¹⁴). Las cooperativas fuera del agro permanecen como

14 El proyecto de nueva constitución cubana, publicado a mediados de 2018, aun cuando preserva el calificativo de “socialista” para el Estado cubano, no establece más la supresión de la explotación del hombre por el hombre. Asimismo, ese documento no menciona el comunismo como fin del proyecto social cubano (aun cuando el Partido mantiene su acostumbrado nombre). Reconoce explícitamente la propiedad privada. Habría que ver cómo evoluciona ese proyecto hasta ser puesto a votación en febrero de 2018. El artículo que reconoce la propiedad privada prácticamente no le establece límites; el texto en su conjunto pretende prohibir “la concentración de la riqueza”, que obviamente no afecta a empresarios

“forma experimental”, y en el contexto del 7mo congreso del PCC se decidió no crear otras nuevas, sino ir fortaleciendo las existentes.

Entonces, es posible hablar de un curioso *continuum* en materia económica: no se aprecian brechas entre las propuestas de los actores oficiales publicadas en el marco de la “actualización del modelo socio-económico cubano” que pregonan una economía mixta con un porcentaje significativo de la fuerza laboral empleada bajo estatuto de explotación salarial en empresas capitalistas privadas (nacionales o extranjeras), y el resto en empresas estatales centralizadas pero que también acceden al mercado, y que no poseen mecanismos significativos de autogestión o cogestión a disposición de quienes trabajan en ellas. La recientemente publicada “Conceptualización del modelo” en fase de borrador prevé incluso empresas mixtas entre el Estado y el capital nacional. Notoriamente, y de manera obvia, existe un segmento retrógrado en la burocracia cubana –a niveles administrativos y de decisión política– que frena las reformas de mercado y añora un “socialismo” con protagonismo estatal absoluto. Pero ese grupo retrógrado tiene más que ver con el estalinismo y con el instinto auto-protector de una burocracia no demasiado inteligente (la inteligente juega –por idéntico instinto– la carta del mercado capitalista) que con la izquierda comprometida con un futuro distinto, de la cual trata este artículo. Mientras, la carta jugada por las autoridades político-ideológicas centrales parece ser la de un Estado-árbitro empoderado, capaz de crear una imagen de “defensor del pueblo” de la avaricia de los pequeños negociantes, sin que ello implique una mejora significativa de la situación económica general para ese mismo pueblo, ni de su nivel real de protagonismo en sus propios asuntos, a nivel público. Más bien se trata de golpes de efecto que al mismo tiempo generan efectos populistas, y le recuerdan al capital privado que hay ciertos límites reservados que este no debe traspasar. Tampoco nada que ver con la izquierda.

El *continuum* económico es verificable si comparamos las propuestas de cambios desde el pensamiento económico promovido en los espacios oficiales, con las de los grupos de la disidencia clásica¹⁵.

Está claro que la propuesta quizás de mayor consenso en ambos espacios es la de una “economía mixta” donde el Estado también participa en mayor o menor grado, como regulador y árbitro, inversionista en algunos sectores, y proveedor de servicios básicos a la población; donde existe el mercado al que concurren la mayoría de los actores económicos; donde se promueve con fuerza la inversión extranjera,

extranjeros ni a cubanos residentes en el exterior, o residentes en Cuba pero con posibilidad de colocar capitales en el extranjero, provenientes de sus negocios en o desde/hacia Cuba.

15 Este *continuum*, por otra parte, está en consonancia con las dinámicas del imaginario económico globalizado establecido desde los '90, incluyendo el segmento normalmente identificado como “izquierdas”, tanto en su variante centrista, como en los proyectos nacionalistas estatistas o el *market-leninism* (Rodrigo Mello, comunicación personal).

la importación de tecnologías y modelos organizativos, etc.; donde hay excelentes espacios para el capital privado nacional y extranjero “que debe respetar los derechos de otros sujetos de la economía: trabajadores, consumidores, pobladores, minorías...”; y sobre todo donde no están planteadas las preguntas por la explotación de la fuerza laboral y creadora de lo/as seres humano/as, de la valorización del trabajo reproductivo en el hogar y la familia (predominantemente femenino), de los derechos de la naturaleza y la limitación esencial de los recursos no-renovables, y de la alienación en general. Porque se trata de discursos que se subsumen al consenso operativo entre quienes manejan los niveles decisorios del sistema-mundo capitalista.

La normalización Cuba-EEUU sería entonces un paso crítico (y otro será el levantamiento del embargo/bloqueo, que significaría el fin de las sanciones extraterritoriales para entidades extranjeras que comercian con Cuba) para la inserción de Cuba en el sistema mundial, el *sine qua non* en la perspectiva de quienes integran el mentado *continuum* para la normalización final de la vida en Cuba.

Ese *continuum* se puede trazar comenzando en los niveles directivos del Partido y el Estado, pasando por ámbitos empresariales nacionales y foráneos (en Cuba), por espacios académicos, por consultorías independientes y proyectos de formación intelectual para emprendedores (como algunos que manejan entidades de la Iglesia Católica), por grupos artísticos y de producción (*show-business*: el segmento legal más antiguo y exitoso del capitalismo cubano, esencial en la producción de una hegemonía cultural que acostumbra a la juventud a pensar en términos de hiper-competencia y del “quítate tú pa’ ponerme yo”), para terminar en la disidencia clásica, defensora explícita de la economía de mercado y la mayoría de las veces también del final de la revolución como proyecto.

AMISTADES PELIGROSAS

*Tiburón, tiburón, Estado tiburón,
¡Deja en paz a nuestra gente!
Amistades peligrosas*

Las demarcaciones políticas dentro del *continuum* de visiones económicas, por tanto, se establecen en términos de lealtades y no de contenidos de las propuestas políticas. “Disidencia” u “oficialidad”: a pesar de los diversos tintes ideológicos, las categorías de pertenencia a uno u otro grupo se crean (y los policías políticos lo saben explicar muy bien) en torno a la lealtad a un conjunto de figuras históricas. Nada nuevo para Nuestra América, por cierto (obviamente, el *continuum* del

que hablo es de los proyectos económicos; no pretendo sostener que lo mismo se aplica para los modelos vigentes de democracia, por ejemplo).

Ese *continuum* económico ha sido contestado desde la izquierda principalmente en los ámbitos de 3 controversias clave¹⁶:

- A. El debate sobre la democratización de la economía cubana, consistente en la confrontación de la idea de una sociedad que satisface sus necesidades económicas principalmente a través del trabajo asociado, en formas como las cooperativas (de producción, distribución o consumo), las pequeñas empresas familiares o las empresas autogestionarias, frente a la postura de quienes sostienen la necesidad de transitar a economías prevalentemente basada en empresas capitalistas (privadas unipersonales, o en sociedad) y en entidades estatales verticales, en diversa proporción. Este debate comenzó a explicitarse a finales del año 2006, con la destacada participación de intelectuales como Camila Piñero Harnecker, Mario Castillo Santana y Pedro Campos Santos. Por su parte, el ala “republicanista” de la izquierda aportó interesantes ideas en torno a la renta básica o ingreso ciudadano como una sustitución posible de la supuesta canasta familiar generada desde el racionamiento vía “libreta de abastecimiento”, y han sido consideradas también variantes de presupuestación participativa. La única tentativa de experiencia práctica de presupuesto participativo en una zona de La Habana Vieja con apoyo de COSUDE (organización de cooperación estatal suiza) en 2014-2015 fue abortada por órdenes desde arriba. Respecto a las cooperativas, prevalece la necesidad de un permiso concedido por el gobierno central.

- B. El nuevo código de trabajo, movida semejante a las que han tomado recientemente los establishments de otros países en América Latina y Europa. La propuesta oficial del código de trabajo, circulada en 2013, tenía una serie de imprecisiones técnicas, y proveía la institucionalización del trabajo asalariado en el sector privado, así como contextos de indefensión para quienes trabajan, frente a empleadore/as más empoderados y con legalidad. Instituciones como contratos laborales no-escritos, violaciones al principio de la jornada de 8 horas, vacaciones pagadas muy limitadas en tiempo y difíciles de garantizar socialmente en el sector privado, no implementación de convenios colectivos de trabajo ni de órganos de justicia laboral de base en ese sector, sindicatos verticales con participación de patronal y trabaja-

16 Para exposiciones más detalladas de estas y otras polémicas, ver Radfar, 2016 y Prieto Samsónov & Díaz Torres, 2014.

dore/as en la misma sección sindical, la no-consideración del trabajo reproductivo, del voluntariado, y de la necesidad de garantizar la no-discriminación por identidad de género, entre otras, fueron los aspectos más criticados del texto del proyecto, y de los efectos de su posible implementación. Observatorio Crítico y varias entidades afines al mismo (entre ellas, la Articulación Regional de Afrodescendientes y el proyecto Arcoíris) realizaron numerosos encuentros. También se pronunciaron públicamente algunos colectivos de trabajador/as, como el de la Empresa de la Goma de San José de las Lajas; esos análisis circularon ampliamente vía WEB y por cadenas de email (al no estar la www totalmente disponible en Cuba). Significativamente, no hay noticias de participación de la disidencia de derecha en el debate sobre el nuevo código de trabajo. Los informes finales de varios encuentros con la participación de la izquierda alternativa fueron despachados a la central sindical y a la comisión nacional que coordinaba los debates sobre el anteproyecto del Código (se realizaron miles de asambleas en los centros de trabajo; aunque hubo distintos niveles de participación y de cuestionamiento, está claro que en muchos casos estas fueron conducidas como una formalidad más; salvo contadas excepciones como la de la Fábrica de la Goma, sus conclusiones no fueron divulgadas en la esfera pública). Al final el Código se aprobó en la Asamblea Nacional, con un voto en contra (el de la diputada Mariela Castro Espín; caso inédito frente a la acostumbrada unanimidad del parlamento cubano) y mediando un enrevesado y alargado proceso irregular, calificado de inconstitucional por notables juristas como el profesor Julio Antonio Fernández. El tema de un conjunto de garantías laborales fallibles, de las discriminaciones, de la (sobre)explotación de quienes trabajan, y de la democracia en el puesto de trabajo permanece pendiente y bajo la atenta mirada de la izquierda cubana.

- C. La normalización de las relaciones entre Cuba y EEUU. El proceso que comenzó el 17 de diciembre de 2015 ha generado sospechas en círculos cubanos de la izquierda, principalmente desde la perspectiva de su transparencia democrática y de la posible asunción gubernamental de compromisos excesivos en el marco del proceso, así como en relación con la presencia en Cuba de negocios norteamericanos de la agricultura, muy vinculados al tema de lo OGM, y otras cuestiones de posibles abusos. El Taller Libertario Alfredo López elaboró una declaración al respecto, publicada en la web de OC.

No puede dejarse de resaltar la afinidad de todas estas preocupaciones con las enarboladas por diversos colectivos de izquierda crítica en otras latitudes. Una amplia red de cooperación transnacional se ha ido creando a partir del trabajo de los colectivos izquierdistas cubanos, con sus homólogos en otros territorios. Mucho/as activista/os de estos colectivos del patio se autodefinen como altermundialistas.

Así, la lealtad que la izquierda cubana establece se basa en propuestas políticas y principios organizativos. De ahí, toda una serie de “amistades peligrosas” por el resto del mundo, pues la clave del anticapitalismo con autonomía no siempre resulta agradable para gestores de proyectos estatistas, inclusive los favorables al proyecto oficial cubano.

LA PIEDRA DE TOQUE

Las redes de solidaridad internacional que la izquierda cubana ha ido construyendo tienen relación directa con el concepto de normalidad que profesa el *mainstream* del sistema-mundo, y que ahora está en crisis.

Esa normalidad es la aceptación del actual sistema mundo con sus asimetrías como algo dado, necesario e inamovible (postura asumida también de facto por el *mainstream* de los proyectos estatistas-populistas-progresistas de América que ahora también están en crisis).

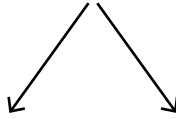
Las perspectivas de la “normalización” con EEUU, el establecimiento de embajadas como primer paso para cuando se decidan quitar el embargo/bloqueo llevan a la crítica coherente a preguntarse: *¿Que es normalizar, que es normalidad?* En tal sentido, muchos actores de la derecha disidente han levantado la bandera de la tesis de que, después de la normalización diplomática con EEUU, debería venir la normalización interna en Cuba (postura que no carece de coherencia, pues la presencia del enemigo imperialista – que ahora tiende a convertirse en vecino normal – siempre fue estructural dentro del discurso oficial y el arreglo institucional cubano).

La postura contraria desde Cuba sería la de la ruptura (política, semántica, subversiva) con el sistema mundo como necesidad coherente con la ruptura con el statu quo cubano.

Por tanto, es posible adelantar –de manera muy simplificada, y sin poner en entredicho la noción vivencial de lo que es normal– el siguiente esquema:

¿Vivimos en un planeta NORMAL?

(¿qué significa hoy “prosperidad”, “sustentabilidad”, “desarrollo”, a nivel global, frente a la consigna oficialista de “socialismo próspero y sustentable?”)



SÍ, ES NORMAL

(Entonces, se debe buscar insertar una Cuba normalizada en un mundo normal)

NO, NO ES NORMAL

(Entonces, más que normalización e inserción, se debe buscar cómo cambiar el mundo)

Y es que el mundo donde está propuesto que Cuba se inserte a plenitud hoy (después de que se haga el trabajo pendiente con la normalización en nuestro Norte) sufre una profunda crisis civilizatoria.

Es una situación internacional compleja, marcada por varias series de acontecimientos, que pueden agruparse en 5 series paralelas:

1. La continuidad de la crisis económica internacional, que además lastra los vínculos entre Cuba y sus *partners* con los efectos de los bajos precios de hidrocarburos (así como de otras materiales primas), a nivel mundial (hay cierta tragicomicidad en que Cuba, importador neto de petróleo, pueda ser afectada negativamente por los bajos precios; esto está causado por las características de sus relaciones y dinámicas de intercambio con Venezuela, principalmente).
2. La finalización del primer ciclo histórico dentro del paradigma de las izquierdas posterior al siglo XX largo (1871-1992)¹⁷;

¹⁷ Aun cuando el sistema cubano en el periodo 1961-2016 ha estado marcado por una etiqueta oficial de tipo socialista no alineado, ese sistema fue también campo para dinámicas para nada ajenas a los procesos que generaron la burocratización en países del “socialismo realmente existente” de Eurasia. Esas dinámicas eran parte de un modo de concebir la intención socialista que emergió después de la derrota de la Comuna de París (1871), cuando se reforzó la noción de que la toma del poder del Estado es el propósito supremo de la revolución social, al menos en su primer momento. Partidos social-demócratas y (posteriormente) comunistas proveyeron dos formas básicas de lograrlo: por vía electoral, o por la insurreccional. La propuesta de la I Internacional como órgano plural del proletariado militante que se libera por su propia obra quedó sustituida por la del partido político obrero, conferado en una internacional de partidos. El anarquismo quedó relegado, salvo excepciones notables que confirman la regla. El modelo de organización estatal-partidista, burocrático, unido a una actitud apologética frente a la tecnología y el industrialismo, desplazaron las propuestas iniciales de emancipación al campo de la utopía. Este modelo resistió 2 guerras mundiales y se derrumbó “por sí solo” en 1988-1991, en ambas modalidades: la bolchevique y la social-demócrata (el neoliberalismo arrasó no sólo con el “socialismo realmente existente” de genealogía estalinista, sino también con los “estados de bienestar”, atacando precisamente el Estado como “enemigo principal” bajo consignas de libertad que capitalizaron la justa ira popular contra la burocratización y el autoritarismo; no importa que los

fue un ciclo marcado por el ascenso, en América Latina, de un conjunto de fuerzas políticas que capitalizaron la efervescencia de los movimientos sociales del continente frente al neoliberalismo de los años '90; tales fuerzas establecieron en varios países gobiernos basados en fuertes lógicas de movilización estatista e inserción extractivista en el sistema-mundo. Son lógicas burocratizantes que esencialmente –después de un periodo inicial de mejoras sociales – van contrario a las de la auto-organización empoderante (y muchas veces con fuertes elementos de horizontalidad), típica de los movimientos sociales, cuyo protagonismo abrió desde 1994 el nuevo paradigma (post-autoritario; comunitario, de fuertes tintes ecologistas, sexo-diversos y ONGnistas) de las izquierdas. El fin de ese ciclo marca un “retorno de lo reprimido”: el regreso sistémico de las cuestiones del poder y de la aceptación de las lógicas burocrático-estatales, del significado actual de la intención socialista/anti-capitalista, y del sentido civilizatorio que involucra decisiones sobre el buen vivir, la identidad cultural, las etnicidades y la complejísima problemática tecno-poético-ecológica. Son cuestiones que al menos a nivel del discurso oficial cubano (y de medios como TeleSur) se daban por resueltas, o bien eran silenciadas. Al interior de Cuba, esta compleja etapa posterior al deceso de Hugo Chávez puso término al optimismo de un número significativo de intelectuales de izquierda favorables a soluciones estatistas moderadas “a lo latinoamericano” con los correspondientes regímenes cuyo presente descrédito en muchos casos es notorio (sobre todo si se toma en cuenta la información que se mueve por canales alternativos como las redes sociales, y la conexión aun precaria a internet). Situación que favorece la legitimidad de posturas de izquierda más críticas con la estatalidad en general y en especial con la del *establishment* cubano y latinoamericano-“progresista”, al tiempo que emergen temas que radicalizan esas expresiones,

anarquistas ya habían popularizado esas actitudes hacia 130 años...). A partir de 1994 (contestación neozapatista), emerge una noción de izquierda más horizontalista, escéptica de la burocracia, de las organizaciones semi-militares, del estatismo, del machismo como síndrome de actitud abusiva, hiper-competitiva y excluyente frente al poder, del tecnologismo, el cientismo, la educación bancaria, el autoritarismo familiar... que se mueve por vía de los movimientos y foros sociales, en las redes digitales, cooperativas y comunidades autónomas. En 1999-2015 se completa el primer ciclo de esa izquierda donde los llamados gobiernos progresistas o populares capitalizan a su favor la energía de los movimientos sociales, pero construyendo un protagonismo distinto al del marxismo-leninismo o la social-democracia clásicos. Ahora ese primer ciclo llega a su fin, pero el paradigma del siglo XXI largo sigue... Este esquema es alternativo al popularizado por Eric Hobsbawm donde hay un siglo XX corto (1914-89) demarcado por la 1ra guerra mundial y la caída del “campo socialista”. El esquema que propongo tiene en cuenta los elementos organizativos y propositivos de la intención socialista y la contestación al orden mundial asimétrico, no así el sistema de relaciones internacionales y las estrategias estatales que operan en su seno, clave para Hobsbawm.

tales como las nuevas reflexiones anti-capitalistas, de crítica a la tecnologización de la cultura, al extractivismo, y a las expresiones político-económico-ecológico-epistemológicas de la modernidad-colonialidad nord-atlántica en general (reflexiones que ayudan también a asumir posturas críticas frente a los proyectos de “prosperidad” del Este de Asia).

3. En el mismo sentido, el debate sobre el pico del petróleo (*peak oil*) revela dos elementos clave para una inserción de Cuba al sistema-mundo: la cuestión de la crisis de la civilización tecnológica actual, inducida por la ruptura definitiva de la dinámica ascendente en el suministro de un recurso natural no-renovable esencial para su funcionamiento, con la agravante de la ausencia actual de sustitutos, lo que por lógica nos debe conducir a un debate (que ahora no está ocurriendo en Cuba) sobre el significado de la prosperidad, el desarrollo, o lo que se llama en Suramérica “el buen vivir” (lamentablemente, tanto en la academia como en el sentido común popular cubano prevalecen nociones muy estereotipadas de todo ello), para un país con una matriz energética extremadamente conservadora; y por el otro lado, la cuestión del manejo de la información y de los saberes especializados por los sujetos del poder global, en cuanto a lo cual Cuba mantiene la misma falta de *awareness* sobre esta problemática que caracteriza las culturas dominantes al norte del sistema-mundo, marcados por los consorcios mediáticos y del *entertainment*.
4. Norte del sistema que actualmente es terreno de convulsiones que han hecho a más de un intérprete de la realidad concebir la idea de que los 70 años de relativa paz de la II postguerra llegan a su fin también en esa pivotal comarca del planeta: violencia, terrorismo, penetración del Daesh en Europa, ascenso de Donald Trump como candidato republicano y Presidente en EEUU, BREXIT. Elementos que hacen pensar para quienes somos capaces de integrarlos en una profunda crisis del *imaginario* que animó a la llamada cultura occidental desde ya bastante tiempo, acoplada con la crisis de las premisas materiales (socio-metabólicas) que sostienen ese imaginario, lo cual invalida de fondo cualquier proyección de futuro basada en él. Analistas no sospechosos de izquierdismo ni de ecologismo excesivo, como N. N. Taleb, están perfectamente conscientes de la situación. Un emerger de sucesos imprevisibles de altísimo impacto – los llamados “cisnes negros” – puede perfectamente poner en jaque la estructura en su conjunto, con el agravante

de que no hay ahora entre sus operadores clave ningún pensamiento rector más allá de los ya viejos enfoques post-modernos y del pragmatismo a-ético más rapaz.

5. Y entre los aliados actuales y potenciales de Cuba en el mapa geopolítico más allá de las Américas, las realidades donde menos apuntan es al mejoramiento de las condiciones de democracia, pluralidad e inclusividad: países como Rusia, China, Irán, y en cierto modo Turquía, los estados árabes sumergidos en un denso invierno post-primavera, los regímenes autoritarios-extractivistas del África, Pakistán, y hasta la India, no pueden (paradójicamente) ofrecer paradigmas convivenciales a alguien que aspire a algo más que una inserción a un sistema-mundo basado en lógicas y cálculos de racionalidad formal (capitalista-estadista, para ser más precisos). Digo “paradójicamente” porque precisamente se trata de regímenes que invocan identidades y valores propios de fondo, incluso a veces tildados de post-capitalistas o en franco *clash* con lo que llaman la “putrefacta cultura de Occidente”. Son sin embargo conglomerados de poder que basan su actuar en francas lógicas geopolíticas de costo-beneficio. Asociaciones como los BRICS o como el Pacto de Shanghái no tienen además en su seno lugar para un país como Cuba (ex-miembro del CAME). A nivel de política exterior, ya ha habido brechas entre el activismo LGBTI del patio (tanto el “oficial” como el de izquierda) y las solidaridades intergubernamentales generadas por la delegación cubana en la ONU, a raíz de votos de resoluciones que involucran tan sensibles temas; a nivel de ideología, TeleSur le da sistemáticamente tribuna (cada vez que necesitan poner en pantalla a un analista internacional ruso) a Leonid Savin, personalidad de la autoritaria “4ta posición política” que pretende construir lo que ellos llaman la ideología continentalista (eurasista) a partir de lo mejor del bolchevismo y del fascismo, uno de los oponentes firmes de los derechos humanos en tanto concepto, y de los llamados valores de la modernidad. Para completar la idea, en los mapas que el maestro de Savin – el profesor Alexander Dugin – tiene dispuestos en sus sitios web (4pt.su; geopolitika.ru; katehon.com), Cuba y América en general aparecen formando parte del “gran espacio” bajo influencia norteamericana, muy coherentemente con la Doctrina Monroe, cuya precisión intelectual y política ellos admiran. El profesor Dugin, por cierto, ha hecho publicaciones donde explicita su apoyo al actual Presidente de EEUU Donald Trump,

único candidato a la presidencia *yankee*, asimismo, en cuyos actos de campaña ha estado presente un embajador de Rusia.

Esta situación del contexto mundial hace necesaria una aprehensión crítica. Ya no se trata de predicar los bienes de una economía de mercado (liberado, o controlado/regulado por un Estado, tentativamente democrático) implementada dentro del territorio cubano en sintonía con un sistema-mundo basado en idénticos principios operativos (de racionalidad formal: i.e. capitalistas y estatistas) de economía de mercado y de relaciones políticas internacionales, sino de estimar las consecuencias probables de tal implementación y tal sintonía.

Consecuencias que se producen en un contexto muy especial, distinto al de 1989/91, al de 1993/94, al de 1999 o al de 2006.

LA CUESTIÓN DEL “OFICIALISMO CUBANO DE IZQUIERDA”: LA IZQUIERDA RADICAL INTERNACIONAL Y LOS INTELLECTUALES ORGÁNICOS CUBANOS DEL *STATUS QUO*

Volvemos a recalcar: el simple hecho de oponerse al sistema-mundo actual no convierte a un actor político en izquierdista; existen anticapitalismos y antimodernidades notoriamente autoritarios y contrarios a la crítica permanente de la realidad, como la llamada “4ta teoría política” ya mencionada, versiones del islamismo o incluso algunos indigenismos de Nuestra América. Pero en Cuba no hemos notado todavía tendencias de este tipo, lo cual me hace sentirme con derecho a generalizar – al menos para el momento actual – en el sentido de equiparar la crítica consistente al sistema-mundo y el anticapitalismo con la izquierda.

Por supuesto, la izquierda radical internacional (no así los socialdemócratas de la 3ra vía, o los ya metabolizados movimientos feministas de tercera ola y los ya asimilados partidos verdes; tampoco, salvo excepciones que confirman la regla, la mayoría de los movimientos de resistencia armada de los ´70-´80) ha sido históricamente crítica con el sistema-mundo capitalista (no sólo a nivel económico, sino también tecnológico, cultural, ecológico) y con todas sus implicaciones a nivel micro (consumo, sexismo, racismo, patriarcado, homofobia, autoritarismo, mecanismos verticales de toma de decisiones, educación bancaria, tecnologización del ser humano, academicismo jerárquico, hegemonía de la ciencia alegada como único saber intrínsecamente cierto).

Parejamente, intelectuales orgánicos del *status quo* cubano han marcado discretas solidaridades con esa izquierda, desde que apareciera aquella ponencia de Fidel Castro titulada “La Crisis Económica y Social del Mundo”, y sobre todo a partir de su discurso en la Cumbre de la Tierra, en 1992.

Sin embargo, el rol requerido actualmente a esos intelectuales orgánicos del status quo cubano es el de apoyar las reformas que tienen lugar en el país, consistentes en dotar ese status quo de “renovadas” dinámicas mercantiles (sin caer en cuenta de si existe o no “explotación del hombre por el hombre” en las nuevas empresas; lo que les preocupa es que no haya [demasiada] “concentración de capital”), por lo que, mientras siguen perfilados en el deber de inducir “solidaridad” con la izquierda radical internacional (para recabar confianza y apoyo de la cual ofician esporádicos performances como el que protagonizaron quienes representaban la sociedad civil cubana en la Cumbre de Panamá), no emprenden cuestionamientos abiertos del nivel estratégico de las reformas (“actualización del modelo cubano”). Y en el contexto internacional, esos intelectuales orgánicos del status quo tienden a subsumir la postura izquierdista al simple anti-norteamericanismo (que no antiimperialismo), dado lo cual es muy raro que se pronuncien negativamente en torno a algún hecho que ponga en entredicho la integridad “emancipatoria” de los gobiernos de China, Rusia¹⁸, Irán, etc.

Por lo cual es complejo asignarles a los intelectuales del status quo un lugar a la izquierda del espectro político cubano, mientras éstos, por ejemplo, se limitan a criticar la vulgaridad del reguetón¹⁹ y no las políticas económicas del gobierno cubano actual, así como las políticas culturales y políticas-políticas autoritarias de exclusión y sospecha hacia toda manifestación de autonomía, que han generado tantas subjetividades hipercompetitivas, machistas, violentas, anti-educacionales, lastrantes de la creatividad que ya pervaden la sociedad cubana a su nivel convivencial más profundo...y son la base lógica de ese mismo reguetón.

18 La percepción mayoritaria y propiciada por los medios de la población cubana sobre el presidente Putin es que éste es un “hombre de izquierda” ya que pretende restablecer la “grandeza” de la URSS, y se opone al poderío de EEUU; el propio Putin y su partido Rusia Unida se han definido ideológicamente en numerosas ocasiones y de manera explícita como “de derecha”, “conservadores” y “tradicionalistas”.

19 El reguetón, en su discurso y modos organizativos, ha sido un formidable instrumento en la promoción del modo de vida capitalista (sexista, anti-reflexivo, violento) en Cuba; pero ninguno de los prohombres de la postura oficialista declarada de izquierda ha intentado deducir teorías de la conspiración sobre cómo el Imperialismo y sus agencias ideológicas promueven el reguetón (que goza sin embargo de formidable facilitación desde la oficialidad cubana) – deducciones que sí hacen respecto a grupos de la nueva izquierda anticapitalista, de manera acostumbrada y mimética a como las hacen respecto a la derecha y a lo que denominan “centro” (Cuba Posible; Fernando Ravsberg; Periodismo de Barrio). Como promoción del capitalismo, sin embargo, el reguetón es potentemente más masivo y eficaz que cualquiera de los otros proyectos mencionados. Esta ausencia demuestra el carácter absolutamente instrumental, mimético y títerico de la “izquierda oficial”, además de una notable falta de capacidad de sus componentes para enfrentarse a las realidades de la “vida real” en la Cuba realmente existente, de carácter indudablemente constitutivo, debido a su incuestionable pertenencia a la clase burocrática opresora, de cuya savia dominante deriva económica y logísticamente todo su compromiso político y a la que no dejan de mostrar fidelidad indoblegable.

EL DERECHO A SER DE IZQUIERDA

*A mí no me gusta la política, pero
¡Yo le gusto a ella, compañero!
Porno para Ricardo*

Como vemos, la cuestión de la “izquierda oficial” queda automáticamente decantada al ser ellos apologistas de facto de la inserción de Cuba en el sistema capitalista mundial aun cuando lo critiquen a nivel discursivo.

El punto es que la derecha nos critica por utópicos y por usar vocabularios inapropiados. Casualmente, en muchos puntos esa crítica es muy similar a la que usan autores orgánicos del *status quo*, como por ejemplo Enrique Ubieta (con la pequeña diferencia de que Ubieta usa algunas tesis conspirológicas y los consabidos recursos –derechistas – del lenguaje conservador a lo Albert Hirschman).

Es la oficialista una “izquierda” que desesperadamente busca construir *continuums* discursivos con la izquierda radical internacional. En ese sentido se parece mucho a la “4ta posición política” de Dugin. Una muestra de ello es la conocida “Videoteca a contracorriente”, proyecto comenzado por Enrique Ubieta, pero seguido por Julio César Guanche, el republicanista radical cubano. De ideas muy distintas, porque sostiene una postura crítica con el régimen cubano.

Y este punto es fundamental: mucha de la crítica de la disidencia de derecha a la izquierda cubana se basa en una confusión, donde la izquierda radical cubana es apreciada como una variante moderada o disidente de la llamada izquierda oficial. Muchas publicaciones de autores de la derecha no precisan aspectos importantes –hemos de suponer que por desconocimiento – que de explicitarse abrogarían automáticamente tal identificación. Al mismo tiempo, suelen interpretar la calificación que se les da a sus posturas como “de derecha” como algo menos que una ofensa intencionada...

El patrón de la crítica de derecha contra la izquierda cubana, entonces, se basa en 3 recursos lógicos: asimilar esa izquierda al gobierno, tildarla (en consonancia con el primer recurso) por insuficiente en cuanto a la defensa de los derechos humanos y ciudadanos importantes para esa derecha (OC se ha pronunciado en repetidas ocasiones contra todo tipo de represión “legal”, los actos de repudio y la criminalización de la protesta, aun cuando la oficialidad actúa contra adversarios ideológicos de OC; la derecha ha preferido no incursionar en el campo de la legislación laboral cuando el debate del Código de Trabajo), y, por último, acusarla de utópica. Y de que, de volverse reales sus propuestas, Cuba entraría en un periodo de frustraciones y desgracias. Y quedaría condenada a seguir siendo un país tercermundista.

Esta es una acusación bien seria en una sociedad cuya cultura a nivel de sentido común es hoy profundamente antiutópica.

Tiene su contrapartida en toda crítica realista a la izquierda alter – mundista internacional por utópica. Un punto enarbolado también por algún que otro ideólogo, empresario o político de la oficialidad cubana. Pero: existe el derecho humano a la liberación, a ir más allá del status quo, a ser uno mismo y a defender nuestra identidad política y nuestro derecho a pensar, a concebir y a animar con nuestros corazones un mundo diferente: y el que existe ya vemos cómo está. Es un derecho que se basa esencialmente en el mismo derecho de criticar abiertamente la sociedad en que se vive que defienden los oponentes más honestos de la izquierda (no así los pro-capitalistas más “pragmáticos” y plegados a la lógica opresiva del sistema-mundo, a los dobles estándares, al discurso de la tetera prestada [Zizek] y a la lógica de “para hacer tortilla hay que romper huevos”, en principio similar a la de Stalin, quien mencionaba un dicho ruso similar).

¿En qué medida la reforma mercantil con inserción al sistema-mundo no es también una utopía? ¿En qué medida es más o menos factible que las propuestas que vienen del otro extremo del raro espectro político cubano? Sobre todo si tomamos en cuenta la sociabilidad cubana (Prieto Samsónov, 2011; 2015) y toda la complejidad del contexto –la cual parece haber trascendido lo coyuntural, o, para decirlo en cubano: “es para largo”– que ya explicamos.

Existe el derecho a la inconformidad con el capitalismo, y negarlo a alguien, aunque sea a nivel de discurso, genera una actitud totalitaria, que rememora el fascismo.

Punto sobre el cual ya hice una alerta hace algunos años, rememorando los fatídicos casos cuando es el pueblo mayoritario quien pide mano dura, y después vive las consecuencias...

RECONCILIACIÓN, PERO SIN TRANSDOMINACIÓN

*El bien máspreciado es la libertad
Hay que defenderla con fe y valor
La Varsoviana / A las barricadas*

Celia Hart Santamaría, militante trotskista e hija de los revolucionarios cubanos Haydée Santamaría y Armando Hart, me contaba que el diseño rojinegro de la bandera del Movimiento de Julio se basaba en el estandarte anarco-sindicalista. Boris Luis Santa-Coloma, primer novio de Haydée y mártir del Asalto al Moncada, pertenecía a esa tendencia. También ambos padres de Camilo Cienfuegos militaban en ella. Según Celia, un cierto primer impulso desde el anarquismo marcó el imagi-

nario del Movimiento en gestación, animándolo a crear una izquierda libertaria, ajena a las prácticas del totalitarismo euro-soviético. Porque la vida es normal –me contaba Celia – sólo cuando normalmente se es libre. Que es lo que significan los colores del estandarte rojinegro:

el negro de la Madre Tierra – *Pacha Mama*, asimilada por Dostoievski a María de Nazaret-presente en pabellones de tejedores insurgentes en Silesia y de campesinos rebeldes rusos, quijotes del “repartimiento negro” de fundos latifundistas («чёрный передел»). Color negro del grito “Libertad o Muerte” de ex-esclavos haitianos auto-liberados (1804), de guerrillas balcánicas y de la *Makhnóvshina* ucraniana. El rojo cristiano de la resurrección, del proletariado francés revolucionario y comunero, incluyendo aquellos *communards* vueltos mambises: guerreros tuneros al mando de Vicente García (Mario Castillo, comunicación personal).

No he podido contrastar el testimonio de Celia. Ella no está más entre nosotros, y por la TV hace ya algunos años transmitieron una entrevista con un veterano holguinero del Movimiento, que alega haber diseñado la bandera. No mencionaba nada de ninguna influencia ácrata.

Los últimos 30 años nos han revelado los verdaderos costos humanos (innecesarios muchas veces) del proceso post-insurreccional cubano. Costos humanos que, gracias a las excelentes habilidades de los gestores del sistema, no transmutaron en costos políticos.

Historias de represiones contra religiosos, hippies, rockeros, personas LGBT, disidentes, artistas y creadores incomprendido/as, trotskistas, anarquistas, balseros... el fatídico momento del éxodo del Mariel en 1980. El suicidio de Haydée Santamaría meses después. Guerra en Angola y Etiopía. El hundimiento en 1994 del remolcador 13 de marzo, con niños y mujeres a bordo. Mucho. Demasiado...

No tenemos hoy, sin embargo, los horrores del México de la democracia: asesinatos de periodistas, desapariciones masivas de estudiantes... ni tampoco los medios propios que la izquierda en otros países –como el propio México – tiene para promover sus ideas y movilizar, movilizar, movilizar... – por solo dar un controversial ejemplo.

Se han publicado interesantísimos textos sobre el perdón, por la Iglesia Católica cubana. Pero no se han dicho las palabras de petición de perdón, por ninguna/o de los responsables –aún vivos, en muchos casos – de los actos mencionados.

La reconciliación entre cubano/as es necesaria. Pero la rutinización del carisma, la trasmutación de la comandancia en gerencia, podría –y si las cosas siguen como van, así será – ir acompañada en Cuba del establecimiento de nuevas relaciones de dominación en nombre de la libertad.

Este proceso, que llamo transdominación (Prieto Samsónov, 2010; 2012a; 2012b), tuvo su máxima expresión –en su variante cuando se

desecha una vieja opresión estatista-totalitaria y se construye un flamante y mafioso capitalismo-en la Rusia post-soviética.

Va renaciendo así la izquierda cubana de las libertades compartidas. Una izquierda cubana que cree en la reconciliación – pero que cree también que la única reconciliación posible es la que no lleva a nuevas dominaciones: reconciliación sin transdominación, porque la reconciliación que es un pretexto para oprimir no es más que un engaño.

BIBLIOGRAFÍA

- CARMELO MESA Llago 2014 *Cuba en la era de Raúl Castro* (Miami: Colibrí)
- HOLBRAAD, Martin 2014 “Revolución o muerte: the political ontology of Cuban revolution” *Ethnos* 79(3):365-387
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2010 *Transdominación en Haití (1791-1826). Una mirada libertaria a la primera revolución social victoriosa en las Américas* (La Habana: Ed. Ciencias Sociales)
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2011 “Una Casa Cuba sin cuartos para sirvientes. Ensayo de reivindicación de lo posible: viabilidad y necesidad del protagonismo solidario en Cuba a partir del análisis de la eticidad popular frente a los escenarios de reformas” *Espacio Laical* No. 4 (28) Año 7 en <www.espaciolaical.org/contens/28/127138.pdf>
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2012a “De la antropología política a la antropología de la liberación. La pieza que le faltaba al rompecabezas es la noción de transdominación” En Chaguaceda, Armando & Brancaleone, Cassio (coords.) *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO/ Universidad Veracruzana): 37-79
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2012b “José Martí & PRC vs. transdominación: morfogénesis societal ultra-democrática e intencionalidad social-revolucionaria en el primer partido popular antimperialista de América” *Ibero America Global* (Israel)
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri (2015) “Las sociabilidades populares emergentes en Cuba, hoy: potencialidades, escenarios y riesgos” En *Prefigurar lo político. Disputas contrahegemónicas en América Latina* (Buenos Aires: Último Recurso; El Colectivo; CLACSO): 403-447
- RADFAR, Gabriela (2016) “Una Mirada Crítica a La Legislación Laboral En Cuba: Del ‘Periodo Especial’ y La ‘Batalla De Ideas’ a La ‘Actualización Del Modelo’ (A Critical Look at Labor Legislation in Cuba: From the ‘Special Period’ and the ‘Battle of Ideas’ to ‘Upgrading the Economic Model’)” *CLALS Working Paper Series* No. 12 (Washington DC: American University – Center for Latin American & Latino

Studies/ CLALS) en <<https://ssrn.com/abstract=2768377>; <http://www.american.edu/clals/Working-Paper-Series.cfm>>
PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri & Isbel Díaz Torres 2014 “Las reformas cubanas: imaginarios, contestaciones y miradas críticas” *Observatorio Social de América Latina (OSAL)*, CLACSO, Año XIV N° 36 – Diciembre, pp. 17-46

Laura García Corredor

**IDENTIDADES MULTISITUADAS:
TERRITORIALIDADES ISLEÑAS Y LA
EMERGENCIA DE SOCIABILIDADES CREOLE
EN EL CARIBE INSULAR**

“En mi comunidad se nos enseña que la dignidad no tiene precio, que resistir no es aguantar, y a amar y valorar el territorio como espacio de vida, a luchar por este incluso poniendo en riesgo nuestra propia vida”

Francia Márquez ¹

INTRODUCCIÓN

El presente artículo pretende exponer una posible interpretación para la formación de la pertenencia territorial por parte de las y los pobladores raizales del archipiélago de San Andrés Islas como elemento central en las reivindicaciones actuales sobre autonomía política y autodeterminación como pueblo en el territorio insular. Al iniciar el artículo cito a la líder social afrocolombiana Francia Márquez cuya perspectiva sobre la importancia del territorio no se distancia de la manifestada por líderes de la población raizal² y de las discusiones académicas planteadas en torno a los conceptos de territorio y territorialidad (Escobar, 2015), esenciales para el desarrollo del presente análisis, en tanto demuestran que las reivindicaciones de poblaciones como las afrocolombianas (citando los casos del Cauca o del Pacífico) están vinculadas a la pertenencia a un espacio:

Quando se está hablando de una montaña o una laguna o un río como ancestro o como entidad viva, se está referenciando a una *relación social*, no a una relación sujeto-objeto. Cada relación social con no-humanos puede

¹ Palabras en el discurso de Francia Márquez al recibir el premio Goldman 2018.

² Líderes de organizaciones como ORFA, Miss Nancy Land, Cane Roots, R-yougt y el movimiento social raizal AMEN. SD (Archipiélago Movement for Ethnic Native Self Determination).

tener sus protocolos específicos, pero no son (o no son solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a los no-humanos (que pueden ir desde animales a montañas y pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos) (Escobar, 2015: 33).

La pertenencia territorial se da a través de la identificación individual o colectiva donde no operan fronteras políticas y administrativas usualmente asociadas a la apropiación estatal o por parte de un grupo de poder específico. Para el caso de la población raizal, la pertenencia territorial está vinculada con la perspectiva de insularidad (Ratter, 2001 [1992]: 95), junto con un proceso de identificación cultural con poblaciones creole-anglófonas afrodescendientes de otros lugares del Caribe insular como Islas Caimán, Corn Island (Nicaragua) o Jamaica.

Si bien las comunidades raizales son parte de la diáspora afrocolombiana, su contexto geográfico, histórico y cultural ha configurado un escenario de flujos de identificaciones que determinan sus demandas específicas frente al Estado-nación colombiano. Primero, desde la organización territorial del Estado se demanda por la ausencia del significado de *insularidad* como elemento constitutivo para la pertenencia territorial de la población raizal. Las comunidades raizales de las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina otorgan una especial relevancia al territorio insular, pues representa un importante eslabón en el discurso y en la práctica del proyecto de autonomía y autodeterminación. Segundo, constatamos a través del trabajo de campo el desplazamiento hacia zonas periféricas de la isla por parte de la población raizal debido a los procesos de pérdida de territorio en la isla de San Andrés.

La dinámica territorial desplegada en la isla de San Andrés ha generado también una serie de significados relacionados con la “identidad raizal” y los lugares de vivienda, reflejando una división social y territorial a partir de los sectores (forma local en que se limita los lugares de la isla), algunos son: North End, The Hill o La Loma, San Luis, Tom Hooker, South End y El Cove. Por este motivo, las problemáticas actuales están atravesadas por el desplazamiento territorial y se refieren a cuestiones como pérdida de tierras, mar, sobrepoblación y desigualdad en el acceso a los servicios básicos como el agua.

Durante el desarrollo del artículo partimos de algunos interrogantes como ¿Qué motiva a las y los habitantes de las islas autoidentificados como raizales a organizarse para exigir autonomía sobre el territorio y autodeterminación en contextos de reconocimiento étnico y multicultural? y ¿Cuál es el rol de mujeres raizales en dicho proceso?. Pretendemos hacer énfasis en la relevancia que otorgan las organizaciones de base de mujeres raizales hacia la relación cultural con otras poblaciones creole-anglófonas afrodescendientes del Caribe suroccidental. Dicho

contexto permite referenciar a este tipo de relación y vínculos como potenciales marcadores referentes para la comprensión de la emergencia de identificaciones isleñas vinculadas a las sociedades creole del Caribe insular, acercándonos a la conceptualización de *sociabilidades emergentes* propuesta desde el grupo de trabajo (Colectivo ACySE, 2010).

Para resolver los interrogantes planteados, retomamos elementos de análisis forjados a partir de metodologías antropológicas como el trabajo de campo, pretendiendo visibilizar por medio de la narrativa problemáticas sociales, dilemas colectivos y estrategias planteadas por las y los interlocutores de la investigación. Esto se suma a una sistematización de las conversaciones y vivencias con miembros de la población raizal, quienes por medio de sus labores cotidianas y las (ex)posiciones sobre los hechos ocurridos en la isla, proyectaron análisis para la comprensión de las prácticas a partir de procesos históricos y sociales en San Andrés y las realidades sociales y culturales por las que atraviesa el sentido de la vida de la población del archipiélago. Utilizo el nombre verdadero de las y los interlocutores, principalmente desde el interés de reconocer la labor de quienes realizan las demandas públicas por la visibilidad y transformación de las problemáticas que afectan a las islas. Durante el escrito cito partes de las entrevistas donde las y los interlocutores realizan análisis o señalan desde sus perspectivas cuestiones relacionadas a la temática desarrollada en el presente escrito.

Haré uso de la fotoetnografía como apropiación etnográfica de espacios por medios de fotografías en secuencias narrativas, otorgándole a las mismas un valor significativo para la narrativa etnográfica. Para que el lenguaje visual no sólo sea una herramienta de recolección de información, sino también sirva para la comprensión de la misma (Achutti 2004:84). Durante la fotoetnografía son visibles paisajes y lugares de San Andrés y Providencia. Estas imágenes están en blanco y negro con la finalidad de revertir las representaciones forjadas sobre el Caribe y lo caribeño vinculadas con la preponderancia de los colores, trópico y calor, esa representación influye en la construcción de la subalternidad caribeña y reduce el Caribe hacia una condición de paisaje turístico. El objetivo es re-pensar al Caribe visual y conceptualmente más denso (Lalo, 2017).

A continuación, comenzamos ubicando cultural, geográfica y contextualmente al archipiélago y la isla de San Andrés, presentando algunas de las dinámicas sociales de las comunidades raizales con relación al territorio. Abordaremos algunos de los dilemas que han sido referenciados por líderes e intelectuales raizales frente a la organización territorial instaurada por el Estado colombiano en la isla de San Andrés. Posteriormente las formas en que los dilemas han sido afrontados a partir de las reflexiones teóricas y el trabajo de campo junto con mujeres, familias, habitantes de las islas y residentes fuera

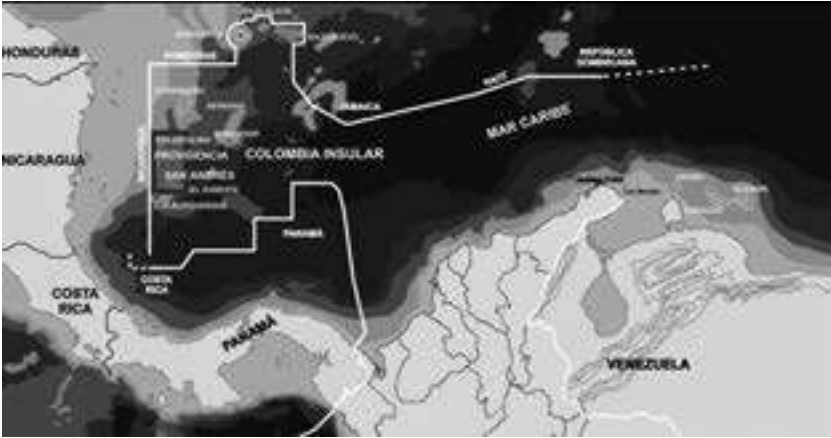
de las mismas, y finalmente la relación territorial establecida desde los habitantes isleños con el Caribe anglófono, sus afirmaciones y diferencias con la cultura continental colombiana, como elementos para la interpretación de una formación de sociabilidad raizal/isleña.

Es importante aclarar —y tenerlo presente para la comprensión del texto—, que son utilizados los términos raizal/isleña, raizal o isleño(a) de manera sustituible durante la escritura, según la autoidentificación de las personas y organizaciones que contribuyeron para la realización, pero sin ignorar los debates académicos y políticos que implica dentro de la población raizal. Esto es, que al referirme a la población raizal/isleña hago énfasis en raizal como la identificación política que emerge para el proceso de reconocimiento como grupo étnico de la población isleña en 1991 por el Estado colombiano. Antes del proceso constitucional la autoidentificación era *islander* y la heteroidentificación de isleños. También reconozco el complejo universo de identificaciones actuales en la isla pues la población que se autoidentifica como raizal es isleña, pero no toda la población isleña es identificada como raizal. Más allá de plantear una forma de nominar a la población, el objetivo de la identificación raizal/isleña es reconocer los sentidos heterogéneos y complementarios que los pobladores le otorgan al ser raizal e isleño.

CONTEXTO INSULAR DE FRONTERA

En el mar Caribe, entre las costas sur-occidentales, se encuentra el territorio insular denominado por el Estado colombiano como Departamento archipiélago de San Andrés Islas.³ Está conformado por un conjunto de islas: San Andrés, Providencia y Santa Catalina; de cayos, Roncador, Serrana y Serranilla, y de bajos, Queena Reef (Quitassueño), Alice Shoal (Alicia), Bajo Nuevo y Rosalinda, con una extensión total de 350.000 km². El archipiélago está localizado entre los meridianos 78° y 82° de longitud oeste y entre los paralelos 12° y 16° de latitud norte (Aguilera, 2010 en Valencia, 2015: 04). Se encuentra rodeado por las islas antillanas al oriente; hacia el norte está la isla de Jamaica a una distancia de 725 km; en el occidente limita con las costas continentales de Panamá, Costa Rica y el puerto más cercano a las islas es Bluefields en Nicaragua a 230 km; al sur se encuentra Cartagena, la costa Caribe de Colombia, a 715 km aproximadamente.

3 La constitución del archipiélago como departamento, se da a partir de la extrapolación de dicho concepto político administrativo del continente colombiano hacia el archipiélago. Sin embargo, tal figura administrativa termina configurándose como problemática debido al tamaño de las islas y el carácter insular.



Mapa ilustrativo para la referencia geográfica del Archipiélago de San Andrés Islas. Límite marítimo Colombia insular- Nicaragua

Fuente: Colombia: fronteras y tratados.

La población que habita el archipiélago vive en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Los cayos y bancos no están habitados, sin embargo, son lugar de tránsito para los pescadores. Según el censo del año 2005, la población del departamento fue calculada en 59.573 personas (con proyección para el año 2010 de 73.320 habitantes), donde el 91,6% de la población vive en San Andrés y el 8,3% en Providencia y Santa Catalina; el 39,4% de los habitantes se identificó como raizal; el 17,6% como negro, mulato, afrocolombiano o afrodescendiente, el 0,1% como indígena y el 43,9% se reconoció como blanco o mestizo. El censo también elaboró la variable de diferencia entre géneros, evidenciando 50,9% de mujeres y 49,1% de hombres. Dichas cifras hacen visible que en la isla habitan más mujeres que hombres, reflejado en las labores administrativas, políticas y sociales que ejercen las mujeres y el rol de los hombres con respecto a la pesca y a la navegación, lo que les implica estar fuera de las islas. Finalmente, en términos de reconocimiento existe una mayoría identificada como blanca o mestiza, seguida de la población raizal, afrodescendiente e indígena, siendo la minoría pero identificada como la población nativa de la isla⁴.

La población raizal se autoidentifica a partir del reconocimiento colectivo de algunas prácticas culturales para la reafirmación de la “identidad raizal”, como reconocimiento del idioma criollo o creole

⁴ La población Raizal es reconocida como pueblo nativo del Archipiélago de San Andrés por el Convenio 169 de la OIT sobre derechos de pueblos indígenas y tribales.

anglófono; permanencia de expresiones puritanas; reafirmación a partir de la discriminación racial; sistema de estratificación por prestigio; relaciones de parentesco; estructura de vivienda (Ruiz, 1989: 221), y añadiríamos desde el presente trabajo la relevancia del territorio insular como *territorio colectivo raizal*, ya que en la actualidad es una de las disputas más importantes que compete en general a la población isleña perteneciente al archipiélago.

Que sea espacio de frontera con Nicaragua ha generado una coyuntura especial para el archipiélago. El 19 de noviembre de 2012, la Corte Internacional de La Haya dictó un fallo como resolución a la demanda realizada por el gobierno de Nicaragua, en el año 2001, sobre el “título de territorios y delimitación marítima contra Colombia”. La demanda contemplaba: a) La soberanía por parte de Nicaragua sobre las islas San Andrés, Providencia y Santa Catalina, junto a los cayos e islotes que las rodean, b) La delimitación de la frontera marítima entre los dos países, y c) El derecho de compensación sobre la pesca que se haya realizado en dicho territorio⁵. Luego del proceso jurídico el fallo dictaminó que las islas del archipiélago de San Andrés son parte del territorio colombiano; junto a los islotes y cayos. Sin embargo, la corte sentenció que le correspondía cerca de 75.000 km² del mar Caribe occidental a Nicaragua, trasladando el límite marítimo del meridiano 82° al 79° y otorgándole la compensación de los beneficios económicos producidos por la nueva limitación.

El fallo generó distintos posicionamientos en el territorio colombiano. Por un lado, el gobierno central no lo reconoció públicamente porque representaba la pérdida de soberanía del territorio nacional, apoyado por diversos sectores políticos y sociales que proyectaron sentimientos nacionalistas frente al suceso con Nicaragua y que afirmaban que: “San Andrés es de Colombia”⁶. Otro posicionamiento fue el de la población de la isla, especialmente del movimiento social raizal, quienes manifestaron la inconformidad de lo realizado por el gobierno colombiano durante el proceso de La Haya: “Nuestros derechos fundamentales como dueños legítimos del territorio “raizal” fueron violados porque el pueblo de San Andrés, Providencia y Santa Catalina no fue incluido en la decisión”⁷.

5 Traducción del Fallo de la Corte Internacional de Justicia en el “Diferendo Territorial y Marítimo” (Nicaragua c. Colombia) 214 ACDI, Bogotá, ISSN: 2027-1131, Año 1. N o 1, pp. 7-468, 2008.

6 Palabras de Juan Manuel Santos durante la presentación de los logros de los dos años de su Gobierno como Presidente de Colombia en materia internacional. Pasto-Nariño 01-08-2012. Disponible en <http://www.laprensa.com.ni/2012/08/01/politica/110816-santos-san-andres-es-colombia-ya-esta-definido>

7 Declaraciones de Ramón Howard Britton, pastor de la Primera Iglesia Bautista de San Andrés, líder del movimiento social The Archipelago Movement for Ethnic Native Self-determination (A.M.E.N.S.D). Disponible en <https://www0w.elespectador.com/noticias/nacional/raizales-de-san-andres-denuncian-fallo-de-cij-onu-articulo-403208>

En consecuencia, San Andrés y sus pobladores fueron el centro de las noticias, los periódicos locales continentales publicaron artículos titulados como: “Raizales de San Andrés reclaman autonomía” (2012)⁸, “Independencia: opción de los raizales” (2013)⁹, “El Fallo de los raizales” (2013)¹⁰, “De raizales y derechos humanos” (2013)¹¹, “A los raizales de San Andrés de nada les sirve ser colombianos”¹² (2015), “La dura lucha de los raizales por el reconocimiento” (2015)¹³, “La pelea de los sanandresanos por sus derechos vulnerados” (2015)¹⁴. Los artículos resaltaban orígenes, conflictos y la cultura particular de los pobladores de las islas, narraban apartados de la historia y entrevistaban a personas del movimiento social raizal. En los diarios nunca se había leído la palabra “raizal” tantas veces. Para muchos de los colombianos continentales era la primera vez que leían o escuchaban sobre las comunidades raizales, gran parte del imaginario construido sobre la isla proviene solamente de la información turística que publicita las playas o el mar de las islas.

Desde entonces, los artículos referidos a San Andrés, al fallo de La Haya y a las manifestaciones sociales del pueblo raizal han aumentado especialmente en el mes de noviembre cuando es el aniversario del dictamen por la Corte Internacional, revelando una relación de tensión entre el gobierno central de Colombia, isleños(as) y sectores del movimiento social raizal, quienes argumentan que la actual crisis económica, ambiental y social de la isla es consecuencia de un modelo de desarrollo económico y de acumulación de capital, promovido desde el gobierno central. Acontecimientos como la pérdida del mar, producto del *fallo de la Haya* (2012), reviven públicamente sentimientos de autonomía e independencia dentro del movimiento social raizal, posicionamiento desde miembros de la población isleña que data desde comienzos del siglo XX con el periodo denominado *la colombianización* (1912) y posteriormente con la declaratoria de *puerto libre* (1950).

El presente escrito concentra el análisis sobre la isla de San Andrés (sin desconocer las relaciones y las redes entre las islas del archipiélago) ya que entre las tres islas, San Andrés es considerada por los habitantes como la más afectada por el modelo de desarrollo económico y social promovido por el Estado colombiano.

8 “Raizales de San Andrés reclaman autonomía”. Diario el Heraldo, publicado: 25 de noviembre de 2012.

9 “Independencia: opción de los raizales” Confidencial Colombia, periodismo digital, publicado: 19 de septiembre de 2013.

10 “El Fallo de los raizales” Diario El Espectador, publicado: 08 y 10 de junio de 2013.

11 “De raizales y derechos humanos” Diario El Espectador, publicado: 06 de diciembre de 2013.

12 “A los raizales de San Andrés de nada les sirve ser colombianos”. Las Zorillas, publicado 05 de marzo de 2015.

13 “La dura lucha de los raizales por el reconocimiento”. Revista Semana, publicado 03 de marzo de 2015.

14 “La pelea de los sanandresanos por sus derechos vulnerados Revista Semana, publicado: 11 de febrero de 2015.

EL PARAÍSO IMAGINADO

San Andrés es la isla más conocida por los continentales, el Estado colombiano la constituyó como el centro urbano, comercial y administrativo del archipiélago¹⁵. Actualmente concentra la industria hotelera y turística, sin embargo, no puede ser considerada un lugar completamente urbano pues a excepción del centro de la isla, el resto de territorio posee un contexto de ruralidad. Para las personas no residentes de la isla, San Andrés genera una impresión diferente y particular del Caribe continental, pues al ser un territorio tan pequeño está lleno de contrastes, por ejemplo urbanidad y ruralidad o la(s) diáspora(s) e identificación(es) de las y los pobladores que lo habitan.

La isla de San Andrés tiene una superficie total de 27 km² en donde conviven más de 70.000 personas, lo que evidencia una de las principales problemáticas de la isla: *la sobrepoblación*. Aunque las cifras han sido cuestionadas constantemente por académicos y líderes sociales debido a la diversidad de números oficiales que existen (de hecho, muchos isleños se refieren como a la pregunta que nadie —ni los funcionarios públicos— sabe contestar). En términos generales, tales cifras demuestran que en San Andrés existe sobrepoblación, pues tiene una densidad poblacional de 2.200 habitantes por km² y una isla es considerada superpoblada con más de 2.000 habitantes por km² (Márquez, James, Márquez Pérez, Castellanos y Taylor, 2011: 65). Esto incide en problemáticas como desabastecimiento de agua potable, impacto ambiental, contaminación por el inadecuado o limitado manejo de basuras y agotamiento de los sistemas naturales.

En el año 2.000 la Unesco declaró al archipiélago como *reserva de la biosfera Seaflower*¹⁶, un modelo de conservación de desarrollo sostenible que resalta las características naturales de la isla. Uno de los objetivos de nombrar a San Andrés como reserva natural fue hacer frente al impacto ambiental y social producido por la contaminación y la sobrepoblación:

La situación actual en San Andrés tras los desarrollos de los últimos 30 años se muestra desde su aspecto catastrófico, no solo para los insulares. Ahora viven, de acuerdo con las cifras oficiales 42.315 personas en la isla; según estimaciones no oficiales se acercarian a 70.000, y diariamente llegan más de las cuales 50.000 pueden ser considerados colombianos de tierra firme. Atraídos por las promesas de un paraíso turístico caribe, en el cual habrá trabajo y bienestar para todos los expulsados por las condiciones catastró-

15 Durante el periodo colonial, la isla de Providencia poseía más importancia como punto estratégico en el mar Caribe para controlar el mercado por parte de las colonias y las invasiones de piratas (Ratter, 2001[1992]).

16 *Seaflower* proviene del nombre de la embarcación en la que llegaron los primeros puritanos ingleses al archipiélago (Diálogos con el profesor Francisco Avella, anotaciones del diario de campo, fecha 01 de agosto de 2015).

ficas e inhumanas de tierra firme, se mudaron y se siguen mudando cada vez más personas a San Andrés, de tal manera que la isla ha alcanzado ya el límite de su capacidad de carga. (Ratter, 2001 [1992]:123)

El aumento de la población en los últimos 50 años, es una de las causas de mayor preocupación para isleños/as y líderes del movimiento raizal, pues la densidad de las islas en la actualidad es considerada una de las más altas del mundo (Ratter, 2001 [1992]). Para realizar un análisis de la sobrepoblación como problemática con relación a la capacidad de carga en la isla, es importante considerar el contexto político-económico en las islas, pues el aumento de habitantes está relacionado con los efectos de políticas gubernamentales proyectadas desde el gobierno central en Bogotá durante la primera década del siglo XX. Tal es el caso del proceso de colombianización que se inicia en 1912, donde se colocan en marcha una serie de legislaciones de carácter ideológico con el objetivo de que la población isleña asimile la cultura, religión, e idioma nacional, y la declaratoria de Puerto Libre de San Andrés de 1953, un modelo económico de desarrollo urbano bajo la idea del progreso de las islas.

TERRITORIOS: PERTENENCIAS Y DESPOJOS



Fotografía 1, Barcas de San Luis, San Andrés, 2016. Foto de la autora.

Aunque San Andrés es considerado un lugar paradisíaco, hace unas décadas no era un destino turístico de fácil acceso para la población de clase media del centro y sur del país. El acceso, hasta inicios del año 2000, era exclusivo para comerciantes, personas de clase media alta o de algunos ciudadanos del Caribe continental como Barranquilla o Cartagena. En la actualidad, los precios han disminuido considerablemente por el ingreso de las aerolíneas de bajo costo desde el año 2012¹⁷, hecho que encontramos coincide con el fallo de la Corte Internacional de La Haya (19 de noviembre de 2012) sobre los conflictos limítrofes por la soberanía del archipiélago entre Colombia y Nicaragua. Por tanto, la activación del turismo nacional y aumento del número de turistas del interior de Colombia hacia la isla de San Andrés la planteamos como una estrategia de soberanía sobre las islas.



Fotografía 2. Calles del North End, 2015. Foto de la autora.

Un anillo de barrios populares rodea el centro comercial y turístico de la Isla: Sarie Bay, El Cliff, Atlántico o Loma Bolivariano, que surgen tras la migración de continentales en 1980. Por el noreste es fundado el barrio Los Almendros de clase media, cercano a la gobernación, el

17 En el año 2012 la aerolínea de bajos costo Viva Colombia reporta su primer vuelo hacia la isla de San Andrés fuente Diario el Isleño, disponible en: http://www.xn—elisleo-9za.com/index.php?option=com_content&view=article&id=4380:viva-colombia-llega-a-san-andres&catid=51:turismo&Itemid=80

muelle y el puerto de la Isla. El North End es un lugar de contrastes, no solo por las diferentes arquitecturas entre edificios administrativos y viviendas, sino también en las desigualdades sociales de quienes residen en el sector. Por ejemplo, es posible observar grandes edificios de apartamentos y a pocos metros, casas pequeñas y aglutinadas.

La población que reside en los barrios populares es originaria en su mayoría, del Caribe continental. Los hoteles y negocios comerciales pertenecen a una pequeña elite de continentales, principalmente del departamento de Antioquia, y a la comunidad de origen sirio-libanesa que vive en la isla (Ruiz, 1989: 209). Esto provocó el desplazamiento de la población del centro-norte de la isla, para asentarse en los sectores como San Luis (Saint Louis) y The Hill (La Loma) lugares ubicados hacia el sur de la isla de San Andrés. El centro es considerado por la población raizal como el sector de la isla en donde menos raizales viven, asumiéndolo políticamente como una pérdida de territorio producto del despliegue de la colombianización en la isla. Al entrevistar a mujeres raizales como Osmani Castellanos¹⁸ quien continúa viviendo en el North End, ella habla con nostalgia de la transformación del sector del centro. Osmani me explicó:

Es muy difícil vivir en sectores como el centro, donde viven algunas señoras isleñas todavía muy tradicionales, quienes tienen que ver dolorosamente como todo se ha transformado tanto, ya que el raizal pasa a ser el extraño en la tierra donde ha nacido. Por eso, sí estoy de acuerdo con la lucha de la comunidad raizal por la tierra, y creo que el gobierno local y nacional no debería ceder más tierra.

A pesar de ser una isla pequeña, resulta difícil referirla como un espacio totalmente urbano, pues fuera del centro el paisaje y el territorio se configuran como una región con características rurales. Entre el norte y el sur, la isla urbana y turística se transforma en un escenario rodeado de campos verdes, montañas pequeñas y el inmenso mar Caribe. Durante el trayecto se observan huertas, animales, diversidad de vegetación, pequeñas tiendas, escuelas, iglesias y viviendas construidas en madera con una arquitectura particular del Caribe insular, característico de los sectores The Hill-La Loma, Gennie Bay, San Luis y Tom Hookey. Es posible identificar no solo un cambio en el paisaje, sino también en las prácticas de los habitantes: un ejemplo es el cambio de idioma, ya que el uso del español disminuye y aumenta el uso del creole, en los sectores de San Luis o The Hill, donde viven familias raizales/isleñas y algunas continentales que conviven y establecen relaciones comunitarias y de vecindad.

18 Osmani Castellanos Santana es comunicadora social. Realizó la maestría en estudios del Caribe y actualmente trabaja en el área de gestión de la Universidad Nacional en San Andrés. Se identifica como una mujer isleña, políticamente raizal. Es madre de dos hijas y vive en el centro de la isla. Entrevista realizada en diciembre de 2016.



Fotografía 3, Llegar a San Luis, San Andrés isla, 2015. Foto de la autora.



Fotografía 4, The Hill - La Loma, San Andrés isla, 2016. Foto de la autora.

Hacia el sur de San Andrés, en el sector South End y South West se encuentran los lugares de la piscineta, el Cove y vía Tom Hooker. En estos sectores que denominamos como contextos rurales, se concentran diferentes actores sociales de la isla. En una paradoja de contrastes, se observa la expansión del sector turismo y el abandono del Estado para la población raizal: casas vacacionales propiedad de cadenas

de hoteles, continentales o extranjeros adinerados y la ausencia de la cobertura del suministro de servicios básicos como acueducto y energía eléctrica para los habitantes de estos sectores. Son las zonas más apartadas del centro urbano de la isla y, en consecuencia, las que más evidencia la ausencia de garantías del Estado, a excepción de las casas vacacionales del sector turismo que cuentan con los servicios básicos para el desarrollo de esta actividad.

WHERE IS WATTA¹⁹?

El acceso a los servicios como agua y energía resulta ser un privilegio para los sectores de mayor influencia del turismo (centro y hoteles campestres), mientras que en los barrios donde vive la mayoría de la población raizal como La Loma o San Luis, muy pocas personas tienen acceso al agua todos los días en las viviendas. El agua que llega a los hogares no es desalinizada, por tanto no es potable. La energía eléctrica cubre la mayoría de las casas, pero usualmente la empresa de energía la corta durante el día en un periodo de 2 o 3 horas. Con relación al tema de los servicios públicos y las construcciones, miss Nelly Abrahams,²⁰ mujer, líder política de la isla, manifestó en una conversación:

San Andrés no necesita más cemento, no más de aquellos edificios. Nuestras construcciones son diferentes, pensando en preservar el agua-lluvia. Acá en San Andrés no había problemas de agua porque los isleños antes de hacer las *casas construían una cisterna*, los raizales siempre la hemos tenido. Toda casa donde haya raizal va haber una cisterna, además el agua la reciclábamos *en un pozo artesanal en los patios*.²¹

La estrategia que ha utilizado la población isleña para abastecer a sus familias con agua está relacionada con el tipo de arquitectura de la vivienda isleña (pues la inexistencia de un servicio óptimo de acueducto y alcantarillado ha estado siempre). Esta consiste en construir una cisterna en el patio exterior junto a la casa donde es posible almacenar el agua-lluvia por medio de canales conectados a los techos de las casas. Esta agua que se almacena es utilizada para cocinar y bañarse:

19 Watta en creole de San Andrés significa agua.

20 Miss Nelly Abrahams es una mujer raizal proveniente de una familia con tradición política liberal en San Andrés. Sin embargo se posiciona como militante de izquierda, pues manifiesta que la formación política la obtuvo por medio de la escuela del Polo Democrático de Colombia, y contribuyó para la formación de dicho partido político en San Andrés en el año 2007. Miss Nelly asegura que no ha sido fácil, porque si es difícil para una mujer hacer política, para una mujer no blanca aumenta la dificultad. Actualmente es una de las isleñas que aún viven en el centro de la isla. Entrevista realizada en diciembre de 2016.

21 Las itálicas las utilicé para resaltar una parte de la cita. De aquí en adelante aclaro que las itálicas en las citas es mío.

Un problema decisivo en San Andrés fue – y sigue siendo – la falta de agua dulce, la cual se puede mantener solamente con dificultad, por la alta permeabilidad y porosidad de la roca caliza en almacenes naturales. El aprovisionamiento de agua freática se asegura parcialmente a través de cisternas. La planta de desalinización, establecida en años recientes, permanece la mayor parte del tiempo inmovilizada por las dificultades técnicas (Ratter, 2001 [1992]:80).



Fotografía 5, Agua-lluvia, isla de Providencia, 2016. Fotografía de la autora.

El acceso al agua es la problemática más importante que afecta tanto a la actividad económica de las posadas nativas de los raizales como su permanencia en la isla. Los turistas generalmente desconocen esta problemática de los habitantes para abastecer los hogares con el servicio de agua. Así lo explica Johannie James:²²

22 Johannie Lucía James Cruz es una mujer raizal, investigadora de la economía del turismo en la isla. Tiene 40 años aproximadamente. En la actualidad trabaja como docente de la Universidad Nacional de San Andrés. Fue directora de la sede en la isla, de donde renunció por presiones administrativas debido a su condición como mujer isleña. Se graduó de economía de la Universidad Nacional de Bogotá, realizó una maestría en economía ambiental en la Universidad de los Andes en Bogotá y es doctora en ciencias para el desarrollo sustentable de la Universidad de Cuernavaca en México. No apoya las reivindicaciones de independencia por parte del Movimiento Raizal, pero sí resalta que, desde su experiencia como migrante en Bogotá, la población raizal es prácticamente invisible. Reflexiona sobre el racismo estructural de la academia y sus confrontaciones en una universidad de élite colombiana al ser mujer, migrante, negra e isleña. Actualmente viven en la zona del centro de la isla. (Entrevista realizada en agosto de 2015)

El Estado permite que llegue cada vez vuelos más baratos, sin controlar la cantidad de turistas, por tanto el agua no da abasto. En marzo había una emergencia por el agua, no había agua en la isla. Hay estudios de Coralina (Corporación para el Desarrollo Sostenible del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina) que demuestran que la capacidad de carga de la isla no da abastecimiento [...]. Los turistas no se enteran que hay desabastecimiento de agua en San Andrés, pero sí se dan cuenta de la cantidad de basura.

La sobrepoblación y la llegada cada año de un número mayor de turistas han llevado a la escasez de este servicio. La relevancia para el suministro de agua es otorgada al sector hotelero, que a su vez puede pagar un valor elevado por este servicio a los carros tanques abastecedores. De esa forma, se hace cada vez más compleja la situación en la Isla de San Andrés, como lo manifiesta miss Nelly Abrahams:

Actualmente las personas reciben agua de la empresa una vez a la semana o cada 15 días, mientras que la hotelería tiene agua las 24 horas. No hay ningún servicio público como agua, luz y alcantarillado que cumpla con las expectativas de la población. Los únicos que tienen cobertura total son los de la industria hotelera. San Andrés va a colapsar, nunca se hizo un estudio de carga y está llegando mucho turismo.

La problemática con relación al acceso a servicios, principalmente al desabastecimiento de agua, se incrementa en las temporadas de verano debido a la disminución de lluvias. Sin embargo el tema no se limita a la sobrepoblación y la falta del líquido: involucra también la forma en que es manejada la situación por las autoridades de gobierno de turno, que aprovechan la coyuntura para declarar el archipiélago en “calamidad pública” y así disponer de recursos económicos extras, pero sin elaborar una solución estructural. Según la lideresa raizal miss Ofelia Livingston,²³ para las y los habitantes la situación cada vez es más crítica:

Las reservas de agua se están agotando, no pueden seguir explotando más agua de los acuíferos porque va a dar un momento en que no va haber agua para nada, ni nadie. Por ejemplo el agua que abastece a la comunidad está agotada, y las autoridades lo saben, pero no dicen nada.

23 Miss Ofelia Livingston se identifica como una mujer activista defensora de los derechos humanos. Líder comunitaria incorporada a los procesos sociales, tiene 65 años. Estudió administración en la ESAP de Bogotá (Escuela Superior de Administración Pública), es madre de tres hijos y abuela de 9 nietos, es co-fundadora de la primera red de mujeres del Archipiélago de San Andrés Islas. Actualmente conforma el grupo de autoridad raizal que lidera la propuesta de estatuto raizal para la autonomía. (Entrevista realizada en diciembre de 2016)



Fotografía 6, Recolección de basuras, South End, San Andrés, 2015. Foto de la autora.

Pese a que en los discursos de las líderes raizales existe tristeza y poca esperanza en que la situación mejore para la población raizal con relación a la capacidad de carga de la isla, el agotamiento del recurso hídrico natural y la apropiación de tierra por parte de extranjeros. No resulta un dato menor que en la práctica las y los pobladores isleños procuren mantener las cisternas en las viviendas, resalten la importancia de lugares como los patios, y manejen los residuos orgánicos e inorgánicos en la búsqueda de soluciones locales que les permita vivir dignamente en el territorio insular. Por ello a continuación son desarrollados algunos aspectos que dan cuenta de cómo en el día a día son visibles elementos para la comprensión de una relación particular con el territorio y las alternativas a las problemáticas.

SAINT LOUIS & THE HILL

*Lugar donde existe la tranquilidad, se puede arrullar con el sonar de las olas y sentir la seguridad de viento y todo esto alejado del ruido de la ciudad. Este es el único sitio ideal ubicado en un sector nativo donde encontraremos arquitectura caribeña.
Freetown San Luis*



Fotografía 7, Freetown, San Andrés, 2015. Fotografía de la autora.

En los sectores de Saint Louis y The Hill (La loma) concentré el trabajo etnográfico debido a que son los lugares de mayor residencia de la población raizal hacia el sur de la isla. El asentamiento de continentales en el norte y centro de la isla, generó que una de las formas de identificación étnica sea a través de la asociación al sector donde se reside. Es una característica que evidencia los procesos de reconfiguración y reapropiación territorial por parte de la población raizal tras el proceso de desplazamiento del centro de la Isla.

El epígrafe al inicio del presente apartado está escrito en un mural ubicado en el encuentro de las vías que conecta San Luis y La Loma. Analizándolo más allá de la construcción del enunciado como un espacio de tranquilidad que busca potencializar la llegada de turistas hacia los sectores, llama la atención la importancia de dar a conocer al visitante extranjero que la zona es de población nativa diferenciándola de la población y la arquitectura de otros lugares como el centro, que posee características más urbanas. Es así que frente al proceso de periferización de la población raizal, apartada del centro de la isla, la pertenencia y la identificación raizal con relación a La Loma y San Luis adquiere una necesidad de reafirmarse dentro de un territorio “en disputa” contexto en el que emerge una forma de sociabilidad caracterizada por establecer relaciones sociales vinculadas a la cooperación de la vecindad familiar y la solidaridad.

La Loma o The Hill se subdivide en pequeños sectores. Loma alta, donde se encuentra ubicado el templo de la primera iglesia bautista construida en la isla y uno de los referentes espirituales y políticos más significativos para el movimiento social raizal A.M.E.N.S.D (*The Archipelago Move-*

ment for Ethnic Native Self-determination). Hacia el interior del sector, se hallan Loma Barak y Orange Hill. En La Loma se encuentra la casa de la cultura, manejada por la Secretaría de Cultura de la Gobernación. Sin embargo, a pesar de que este espacio refleja una importante inversión en infraestructura, las actividades culturales realizadas allí son itinerantes, pues responden a los intereses políticos de la gobernación de turno.

Descendiendo de La Loma, y antes de la carretera principal vía San Luis (la cual rodea la isla de San Andrés), se encuentran los barrios Little Hill y Harmony Hall Hill, en el sector se encuentra el jardín botánico, el cementerio de San Luis y espacios de campo abierto, pero no todos los habitantes del lugar son raizales o isleños. La tierra en este sector también ha sido apropiada por extranjeros con poder adquisitivo.

Por un lado, está un hotel campestre, y junto a él una casa-mansión encerrada que limita el acceso a los vecinos isleños. Lo que contrasta con el resto de viviendas del sector, donde es posible transitar por los jardines. La casa-mansión pertenece a un ciudadano de nacionalidad mexicana, por lo cual los pobladores continentales nombran el sector como “Loma mexicano”.

Sin embargo, para los raizales tal expresión refleja la apropiación del territorio de la cual han sido víctimas por parte de extranjeros, y de prácticas territoriales diferentes a su cotidianidad, como el cercamiento de la tierra y la limitación de la circulación de los vecinos que es una acción de discriminación hacia la población isleña en el territorio. Luz Pomare,²⁴ vecina de la casa del mexicano, manifestó la discriminación del mexicano con la población isleña:

Al mexicano nadie lo quiere en esta zona, encerró la casa para que nadie pudiera caminar por los jardines. Un día nos dijo que le vendiéramos la casa, porque no lo gustaba que se le viera feo el paisaje, y como le dijimos que no, subió más el muro de su casa. (Diálogos con Luz Pomare, agosto 2016)

Para Beate Ratter (2001 [1992]) el desplazamiento de la población isleña hacia las zonas periféricas del centro de la isla fue producto de la especulación económica de los precios de la tierra, realizada por el sector hotelero, los inversionistas extranjeros y el narcotráfico:

En el norte de San Andrés, North End o centro comercial hotelero y administrativo, toda la propiedad del terreno y de las habitaciones se halla en manos de comerciantes y especuladores del interior o el extranjero [...]. La extrema especulación en suelos para inversión en construcción de hoteles y villas

24 Luz Rosalba Corpus Pomare nació en el año de 1965. Se identifica como isleña, ha viajado a trabajar por temporadas a Gran Caimán, Jamaica y Panamá. Luz ha realizado capacitaciones sobre conservación de alimentos en San Andrés. La pareja de Luz es continental, es madre de dos hijos y abuela de 3 nietos

vacacionales ha llevado a que en el 70% del sector de la costa occidental se establecieran y construyeran las señoriales villas y casas señoriales de los “capos de la droga” [...], pues también en San Andrés la vida política y económica está bajo influjo directo del tráfico de drogas (Ratter, 2001 [1992]: 129-130).

Por tanto, la especulación de los precios de la tierra no solo afectó al centro de Isla y el sector de North End. Estos grupos de poder se han expandido a los sectores periféricos a través de la especulación de los precios de la tierra, en gran medida debido al incremento del turismo y de la presentación de la isla de San Andrés como un lugar exótico y paradisíaco. Esto explica que en sectores como Harmony Hall Hill y el sur-occidente de la isla existan este tipo de construcciones (grandes mansiones y hoteles campestres) junto a las viviendas de la población raizal.

La vivienda para las y los raizales se ha convertido en un espacio donde hay una relación de afirmación e identificación con el Caribe insular, pues evocan un paisaje antillano, por ello la importancia del uso de la madera, así como otros materiales de construcción. Saber trabajar la madera como material de construcción significa utilizar elementos de la tierra y distribuir espacios y ventanas para la circulación de los vientos y las lluvias debido a las condiciones de la tierra y el clima de la isla. Sin embargo, miss Dilia Robinson cuenta la dificultad económica que existe en la actualidad para mantener las casas de madera en óptimas condiciones. Por ello, algunos isleños deciden mezclar los elementos, entre la madera, el concreto y el ladrillo, pero buscando conservar la arquitectura isleña.



Fotografía 8, Tipo de vivienda isleña construida con cemento, ladrillo y madera. Tiene patio y tanques para el almacenamiento del agua lluvia. 2015. Foto de la autora.

Las viviendas del centro de San Andrés no solo difieren entre la arquitectura y los materiales de construcción con las de sectores como La Loma, San Luis o el sur de la isla. También es posible observar diferencias en las prácticas que realizan las familias isleñas que viven fuera del centro. Por ejemplo las personas adultas hablan creole la mayor parte del tiempo y en las tardes se reúnen en los patios de las casas a recibir a quienes llegan de trabajar y conversar sobre la jornada laboral.

La arquitectura de las casas es uno de los elementos que transforman el paisaje. Pero más allá de la arquitectura y los objetos de la casa, nos interesa comprender el significado que, en la cotidianidad, los habitantes le dan al interior de la vivienda, la forma en que son divididos los espacios, la importancia del patio, cómo se comparte el jardín del exterior con los vecinos y la figura de tierra de familia para la organización de las viviendas.

LA TIERRA DE FAMILIA

En San Andrés, en los sectores como The Hill (La Loma) o San Luis, donde actualmente está concentrada la mayor parte de la población raizal, la propiedad también tiene valor familiar y es heredada por generación. Pero a diferencia de Providencia donde la tierra generalmente es parcelada en ascenso desde la playa hasta llegar a la cumbre de la montaña, en San Andrés la división de la tierra está realizada de forma circular:

Para Besson (2002), la tierra familiar reconocía una forma tradicional de organización colectiva sobre predios pequeños, en donde regía un concepto amplio de familia y se eliminaban los principios de primogenitura que imperaban en el sistema de plantación. La tierra familiar venía a ser entonces la dimensión espacial que reflejaba la identidad de la familia y su continuidad. Por otro lado, para estas comunidades afrodescendientes, la tierra trasciende su carácter físico y adquiere un valor simbólico y espiritual (Livingston, 2017: 79).

Esta diferencia cobra relevancia al compararse con la división de la tierra de forma lineal establecida por las familias colonizadoras en Providencia. En San Andrés se ocupaba el espacio para la producción en las plantaciones y se desplegaba la división de la tierra de forma circular o en espiral como mecanismo de cuidado y contención ya que la mayoría provenía de África por medio de la trata esclavista. La herencia de padres a hijos(as) no indica que la división de la tierra tenga diferencia entre hijo mayor o por condición de género, dato relevante para la presente investigación. El asentamiento de la población isleña en las tierras tanto en San Andrés, como en Providencia y Santa Catalina fue de manera consuetudinaria. Por lo tanto, la mayoría no

tuvo documentos catastrales sobre propiedad, factor que influyó en la desposesión del territorio por parte de continentales y extranjeros.

SENTIDOS DE INSULARIDAD CREOLE

San Andrés, Providencia y Santa Catalina, es incluida en el inmenso mar Caribe como un minúsculo archipiélago y una rara pieza del rompecabezas caribeño. (Antonio Benítez-Rojo, 2001: 221)

Durante el presente artículo propusimos analizar y comprender la importancia otorgada al territorio insular, las consecuencias de las problemáticas evidenciadas sobre la población raizal/isleña y la concepción del territorio según los habitantes que se autoidentifican como raizales o isleños nativos. Para la comprensión de la forma en que es significado el territorio, retomamos la categoría de insularidad. La insularidad es definida desde dos elementos fundamentales: el nivel de aislamiento y el tamaño reducido del territorio (Ratter, 2001 [1992]: 95). Pero es importante aclarar que no es una cuestión de percepción psicológica ni tampoco un sinónimo de aislamiento, sino de autoidentificación con efectos concretos en el desarrollo de un sentimiento social, marcado por la unión dentro de un grupo. Esta perspectiva que no se limita a la vinculación geográfica de una isla, está más bien relacionada con un fenómeno espacial y social de los lugares. Por lo tanto, la comprensión de la dimensión que adquiere la insularidad está relacionado al análisis sobre la identidad y el vínculo con el territorio, que genera un sentimiento social del “nosotros” como identificación en un lugar, y en el caso del archipiélago de San Andrés con redes establecidas con pobladores de las islas del Caribe sur-occidental ligadas con el creole-anglófono.

Sin embargo, observar la condición de insularidad como un referente exclusivo para la configuración de la identidad de la población raizal/isleña sería reducir una serie de complejidades a una particularidad claustrofóbica (Benítez Rojo, 1998). Lo que se buscó fue dar cuenta de una serie de escenarios desarrollados en el Caribe que dotan de sentido a la insularidad como una perspectiva de exclusividad y del estar desligado del resto del mundo. Y en la que, no obstante, existen redes transculturales forjadas a partir de procesos de creolización con pobladores habitantes de otras islas del Caribe y a partir de la convicción de un “nosotros” como grupo con ciertas prácticas y tradición histórica común (Glissant, 2010).

El territorio de San Andrés está vinculado con la cosmovisión de los raizales, quienes lo ven y lo sienten no solamente como el espa-

cio terrestre sino también con el espacio marítimo. Para ellas y ellos los dos elementos, la tierra y el mar, constituyen el territorio. Está vinculado a determinadas prácticas y conocimientos, a la forma en que se establece la relación del tiempo con el espacio y a las relaciones con las “fronteras” de otras islas. El carácter de lejanía de la isla refleja una construcción de vida particular de las y los pobladores isleños a partir de un sentimiento y una concepción del territorio de insularidad, diferente a la de los habitantes nacidos en el continente, para quienes luego de residir un tiempo en la isla se desarrolla una percepción de dificultad de vivir en un territorio limitado y con un restringido contacto con el espacio continental. (Re)pensar la alteridad para la concepción del *tiempo y el espacio* permitió establecer las diferencias con relación a la percepción que posee una persona continental que se establece en la isla y comienza a vincularse de forma cotidiana en el manejo del tiempo y el espacio de la población isleña.

Es en dicho sentido que el tiempo en la isla es comprendido desde percepciones no lineales, pues en San Andrés se ha desarrollado una narrativa de sucesión de ciclos, reflejado en periodos muy cortos. Por ejemplo, a pesar de que haya sido un territorio colonizado por diferentes empresas coloniales (británica, francesa o española), lo cual implica cambios profundos, se desarrolló un proceso de adaptación a la coyuntura tanto por la sociedad como por el modo de producción de plantación, alternando productos como algodón, maíz, cacao, tabaco, azúcar y coco. La posterior búsqueda de asimilación por el Estado de Colombia, la apertura del mercado, el comercio, las transformaciones ocurridas en el contexto de la colombianización y construcciones de narrativas de identidad en San Andrés se desarrollaron en un periodo no mayor a 100 años:

[...] puede decirse que la vieja estructura permanecía en términos de componente de la nueva estructura; es decir, *no establecía una sustitución de lo “viejo” por lo “nuevo”, sino una coexistencia más o menos crítica en el mismo espacio histórico. Así, el pasado se conectaba al futuro por diferencias de orden circular, es decir, de manera semejante a la conexión que establecen los peldaños de una escalera de caracol* (Benítez-Rojo, 1998: 223-224).

Fue precisamente la incapacidad de restaurar continuidades históricas, y orígenes ausentes lo que para Glissant representaba el potencial caribeño de establecer nuevas conexiones transversales y concebir las ricas posibilidades del espacio del archipiélago (Michael Dash en Glissant, 2010: VIII).

En efecto, la insularidad debe verse como producto de la sociedad, antes que su productor (Ratter, 2001 [1992]: 95), percibida en factores de afirmación de identificaciones, memorias, prácticas sociales y

culturales heterogéneas. En esta medida, la insularidad como parte de la cosmovisión de la población raizal/isleña marca un elemento relevante para la descripción e interpretación del territorio vinculado a la sociedad creole del Caribe sur-occidental, las formaciones de identidades en San Andrés y las prácticas culturales.

Esto es lo que nos motiva a pensarnos la emergencia de las sociabilidades creole desde el Caribe insular, aclarando que la categoría emergencia no significa que sea nuevo o reciente. Lo emergente de las sociabilidades en este sentido hace referencia a las configuraciones de contextos sociales, históricos y culturales heterogéneos que sustentan y apuntan hacia dinámicas auto-organizativas y estimulan la constitución de procesos de autonomía (Brancaleone: 2012). Para el caso del caso el archipiélago de San Andrés y de las organizaciones de base de mujeres de la población raizal/isleña son estrategias, posicionamientos, solidaridades y afectos diaspóricos desde lo invisibilizado y periferizado, que dadas determinadas condiciones, se manifiesta y se exterioriza, es decir emergen.

La sociabilidad creole raizal/isleña cuestiona (a su manera) los dispositivos que han elaborado en diferentes contextos nacionales los criterios de alteridad y normalidad en las islas. Las mujeres raizales, isleñas y afrodescendientes configuran colectividades autodeterminadas desde espacios como la familia y la vecindad, hasta escenarios políticos públicos donde las tensiones y negociaciones con agentes del Estado, organizaciones no gubernamentales, sociedad civil y movimientos sociales están inmersas y pueden ser o no reconocidas, estar o no estar invisibilizadas, es decir ser contextualmente y selectivamente ocultadas o utilizadas.

Consideramos que una articulación de esos movimientos y demandas de mujeres en una coyuntura regional, nos permite pensar en respuestas y esperanzas frente a los contextos actuales de afirmación del poder por parte de discursos y acciones excluyentes, patriarcales, raciales y heteronormativos que en algún momento fueron cuestionados. Finalmente estas consideraciones proponen no ver al Caribe solo como un lugar exótico paradisiaco y de descanso, sino atender la necesidad de ir en la vía de tomar posturas frente a una serie de problemáticas existentes; pensarlo desde múltiples mundos, estrategias y elementos que le hacen tan heterogéneo pero a la vez particular frente a otras regiones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHUTTI, Luiz (2004). *Fotoetnografía da Biblioteca Jardim*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- ARCHBOLD, Jairo (2015). *San Andrés Islas, una aproximación a los estudios culturales*. Bogotá: Gobernación de San Andrés.

- AVELLA, Francisco (2002). *Raizales: Etnia, Pueblo o Nación? La Formación Etnohistórica de una Cultura Política en el Archipiélago de San Andrés y Providencia*. Material inédito maestría de Estudios del Caribe. Instituto de Estudios Caribeños. San Andrés Isla, Universidad Nacional de Colombia.
- BENÍTEZ, Antonio (1998). *La isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea.
- BRANCALEONE Cassio. (2012) A sociabilidade como constructo conceitual e o significado das sociabilidades emergentes. En: *Sobre o significado da experiência zapatista de autogoverno*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- CONGRESO de Colombia (1912). *Sobre la creación y organización de la Intendencia Nacional de San Andrés y Providencia*. Bogotá. Disponible en la página web del [<http://www.suin-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?id=1605762>]
- CONSTITUCIÓN Política de la Republica de Colombia (1991). Disponible en la página web de la [<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf>]
- COLECTIVO ACySE. (2010). *Anticapitalismos & Sociabilidades Emergentes: nociones en construcción*. Manágua: s/n, (mimeo)
- DEPARTAMENTO Administrativo Nacional de Estadística (2005). *Boletín censo general de 2005*. Bogotá. Disponible en la página web del [https://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/00000T7T000.PDF]
- ESCOBAR, Arturo (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de antropología social*, (41), 25-38.
- GLISSANT, Édouard (2010). *El discurso antillano*, La Habana: Casa de las Américas.
- GUBER, Rosana (2011). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- GUERRERO, Patricio (2007). *Corazonar una antropología comprometida con la vida*. Asunción: FONDEC.
- GUEVARA, Natalia (2005). *Entre Colombia y el Caribe. Movimiento Autonomista en San Andrés Islas* (tesis de grado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- HALL, Stuart (2002). A questão multicultural. En Stuart Hall, *Da Diáspora. Identidades e mediações Culturais*. (pp. 49-94). Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- LALO, Eduardo (2017). *El Caribe gris: Alegatos por una escritura Caribe*. Conferencia presentada en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Mayagüez.
- LEIVA, Andrea (2004). ‘*Man no sell yuh birthright, man les go fight*’. *Dinámicas de reivindicación y autodefinición del movimiento para la au-*

- totodeterminación del pueblo raizal de la isla de San Andrés (Amen S.D), en medio de un escenario 'pluriétnico y multicultural* (tesis de maestría). Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.
- LIVINGSTON, Graybern (2017). Huellas de africanía en San Andrés Isla. *Revista Cuadernos del Caribe*, 23, 76-81.
- MÁRQUEZ, Germán, JAMES, Johannie, MÁRQUEZ Ana, CASTELLANOS, Osmani, y TAYLOR, Sally (2011). Consideraciones sobre desarrollo y sostenibilidad del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. *Revista Aguaita* 22, 62-86.
- ORGANIZACIÓN internacional del trabajo (2007). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales*. Disponible en la página web de la [http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf]
- PARSONS, James (1985). *San Andrés y Providencia. Una geografía histórica de las islas colombianas del Caribe*. Bogotá: El Áncora Editores
- PETTERSON, Walwin (1989). Cultura y tradición de los habitantes de San Andrés y providencia. En Ernesto Guhl (Ed.), *San Andrés y Providencia: tradiciones culturales y coyuntura política*, (pp. 113-137). Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- PRICE, Thomas (1954). Estado y necesidades actuales de las investigaciones afro-colombianas. *Revista Colombiana de Antropología* 2(2), 11-35.
- RATTER, Beatte (2001 [1992]). *Redes Caribes. San Andrés y Providencia y las islas Cayman: entre la integración económica mundial y la autonomía cultural regional*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede San Andrés.
- ROBINSON, Dilia (2002). La educación en San Andrés: ¿alternativa para la construcción de identidad o de homogeneización?. En: Claudia MOSQUERA, Mauricio PARDO y Odile HOFFMANN (Eds.), *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*, (pp. 602-621). Bogotá: Aguilar.
- RUIZ, María. (1989). Vivienda, asentamientos y migraciones en San Andrés islas 1950 – 1987. En Isabel Clemente (Comp.). *San Andrés y Providencia: tradiciones, cultura y coyuntura política*, (pp. 209-231) Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- TORRES, Silvia (2010). *Raizales, Pañas, Fifty-fifty, Turcos y/o Isleños. Construcción de identidades en un contexto multiétnico* (tesis de grado). Universidad Nacional de Colombia: San Andrés Isla.
- VALENCIA, Inge (2015). *Multiculturalismo y seguridad fronteriza en el Archipiélago de San Andrés y Providencia*. Bogotá: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- WADE, Peter (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- WILSON, Peter (2004). *Las travesuras del cangrejo. Un estudio de caso caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Editorial Unibiblos.

REFERENCIAS WEB (REVISTAS Y PERIÓDICOS EN VERSIÓN DIGITAL)

- CARUSO, Marcelo (6 de diciembre de 2013). De raizales y derechos humanos. *El Espectador*. Bogotá. Disponible en la página web del [<https://www.elespectador.com/opinion/de-raizales-y-derechos-humanos-columna-462757>]
- GALLO, Iván (05 de marzo de 2015). A los raizales de San Andrés de nada les sirve ser colombianos. *Las dos orillas*. Bogotá. Disponible en la página web de [<https://www.las2orillas.co/los-raizales-de-san-andres-de-nada-les-sirve-ser-colombianos/>]
- HOMMES, Rudolf (07 de septiembre de 2014). Desarrollo y población en San Andrés. *Portafolio*. Bogotá. Disponible en la página web del [<http://www.portafolio.co/opinion/rudolf-hombres/desarrollo-poblacion-san-andres-64854>]
- LA dura lucha de los raizales por el reconocimiento. (03 de marzo de 2015). *Revista Semana*. Bogotá. Disponible en la página web de la [<https://www.semana.com/nacion/galeria/la-lucha-de-los-raizales-de-san-andres-por-su-reconocimiento/419646-3>]
- La pelea de los sanandresanos por sus derechos vulnerados. (11 de febrero de 2015). Bogotá. *Revista Semana*. Disponible en la página web de la [<https://www.semana.com/nacion/articulo/habitantes-de-san-andres-pelean-por-derechos-vulnerados/417611-3>]
- MOLANO, Alfredo (10 de junio de 2013). El fallo de los raizales II. *El Espectador*. Bogotá. Disponible en la página web del [<https://www.elespectador.com/noticias/nacional/el-fallo-de-los-raizales-ii-articulo-426864>]
- MOLANO, Alfredo (8 de junio de 2013). El fallo de los raizales I. *El Espectador*. Bogotá. Disponible en la página web del [<https://www.elespectador.com/noticias/nacional/el-fallo-de-los-raizales-i-articulo-426708>]
- NEGRETE, Esneyder (19 de septiembre de 2013). Independencia, opción de los raizales de San Andrés. *Confidencial Colombia*. Bogotá. Disponible en la página web de [http://confidencialcolombia.com/politica/independencia-opcion-de-los-raizales-de-san-andres__222430/2013/09/19/]
- Raizales de San Andrés reclaman autonomía. (25 de noviembre de 2012). *El Heraldo*. Barranquilla. Disponible en la página web del [<https://www.elheraldo.co/local/raizales-de-san-andres-reclaman-autonomia-90783>]
- Viva Colombia llega a la isla de San Andrés. (30 de agosto de 2012). *El isleño*. San Andrés. Disponible en la página web del [http://www.xn--elisleo-9za.com/index.php?option=com_content&view=article&id=4380:viva-colombia-llega-a-san-andres&catid=51:turismo&Itemid=80]

María Regina Cano Orúe

TALLERES: PROPICIADORES DE ESPACIOS AUTO-ORGANIZATIVOS EN COMUNIDADES URBANAS DE LA HABANA

INTRODUCCIÓN

Hacer taller se convirtió en una práctica acostumbrada en Cuba, durante la difícil década del noventa del siglo pasado. Es esta una investigación en proceso que se enmarca en la capital habanera y parte de los años más cruentos del *Período Especial*¹ (VV.AA. 2011: 59-75; Prieto Samsonov 2016; Mesa Lago 2012: 39) o Crisis Económica de los años noventa del siglo pasado, durante el cual arriba a Cuba

¹ Período de profunda crisis estructural, devenida en Cuba después de la desaparición del modelo Soviético y con ello el rompimiento de relaciones con los principales proveedores de la economía en la isla, en décadas anteriores a la de los noventa. El nombre de Período Especial en Tiempos de Paz, fue sugerido por Fidel Castro en el año 1990 y referido en el lenguaje oficial y popular. Este Período se ha convertido en espacio-tiempo de referencia obligada que establece un antes y un después en la armonía de una Cuba sostenida en un sueño, es decir, donde la población sin las urgencias económicas de años anteriores, se daba tiempo para el cultivo espiritual e intelectual. Pues este Período de Crisis rompió con las bases de existencia plácida que se tenía en Cuba antes de la Caída del Campo Socialista, lo que tuvo como consecuencia perder el apoyo del desaparecido CAME (Consejo de Ayuda Mutua Económica), lo cual se creyó temporario por el pueblo, cuando realmente se regularizó como algo crónico. La percepción de placidez perdura aún en la memoria de muchos cubanos y se expresa en afirmaciones ilustradas con ejemplos concretos, en las referidas satisfacciones y placeres que nos proporcionaba aquella “etapa” de abundancia.

Aún se debate en Cuba, si el Período Especial terminó o si todavía continúa. En cualquier caso, por una parte ya ha transcurrido prácticamente la mitad del tiempo histórico después del triunfo revolucionario de 1959, y por la otra, sociabilidades generadas en el país durante la década más cruda del Período Especial – los noventa-, han permanecido dentro de las prácticas cotidianas, donde además muchos de los correspondientes habitus se transmiten a nuevas generaciones (Nota de la Autora).

una metodología educativa, la *Educación Popular*, propuesta por Paulo Freire (Freire, 1972; 1975; 1993; 1997), la cual fue recomendada al país por el fraile dominico y periodista Frei Betto (Betto, 2016: 48; 69; 97-98; 112; 206). En esta introducción al país, juega un papel fundamental la Casa de las Américas, institución oficial que ha servido de puente entre culturas americanas –realizando contactos con diversos nodos en América Latina y el Caribe–, y la participación de varias asociaciones y organizaciones cubanas, con diferentes objetos de existencia. Posteriormente a dicha etapa primera, el uso de la *Educación Popular* pasa a ser una característica reconocible en el Centro Memorial Martin Luther King, siendo este su más connotado promotor, que crea una red nacional incluyendo tanto a instituciones estatales como a líderes comunitarios.

La *Educación Popular* en Cuba, según Esther Pérez², tenía la intención de que a través del aprendizaje en colectivo, es decir, del conocimiento creado por el medio participativo y cooperativo, se lograran soluciones beneficiosas a la familia y a las comunidades barriales, pasando por una nueva metodología (no acostumbrada), que mostraba cómo desde el propio esfuerzo y con su propio desarrollo ciudadano, y en el crecimiento individual y profesional, se lograrían revelar maneras de responder ante las dificultades que la crisis trajo consigo.

Entre otros centros emisores de esta metodología, se encuentran también la *Asociación de Pedagogos de Cuba* –importante divulgadora y formadora en *Educación Popular*–, los *Talleres de Transformación Integral del Barrio*, el *Centro Félix Varela* y otros en menor medida, en la capital.

La expansión de este método educativo tuvo su soporte principal en la modalidad *Talleres*. Son estos una manera para autoeducarse que requieren de muy corto tiempo, en el cual se espera encontrar, recibir o entrar en contacto con las herramientas necesarias que pudieran utilizarse para lograr cambios sociales desde la escala micro (familia-comunidad), del aprendizaje en colectivo, del conocimiento creado por el medio participativo y cooperativo, en un plano de horizontalidad entre participantes y facilitadores, por el propio esfuerzo y crecimiento individual y profesional. En el caso de Cuba, se intentaba lograr revelar maneras de responder ante las dificultades, buscando soluciones beneficiosas a la familia y a las comunidades barriales.

Muchos habaneros han sido talleristas y en esos tiempos surgieron, a partir de estos talleres, intenciones y agenciamientos de proyectos y trabajos comunitarios que dieron grandes aportes a las comuni-

2 Una fuente viva central en la presente investigación son los testimonios de Esther Pérez, principal gestora en esta etapa inicial y quien coordinó esta introducción desde Casa de las Américas y posteriormente se mantuvo trabajando en ello, desde el Centro Memorial Martin Luther King, quien realizó entrevista a Freire en ocasión de su visita al país –junto a Fernando Martínez Heredia–, prologuista de algunos de los libros sobre el tema, publicados por el mismo Centro: “Pedagogía de la Autonomía”, “A la sombra de este mango”, entre otros (Nota de la Autora).

dades involucradas, en aras de hallar soluciones dentro de la crisis estructural que vivía el país partiendo de la económica.

Estos *Talleres* llegaron a tener gran aceptación, siendo diversos, expandiéndose con rapidez y manteniendo una larga memoria por los aciertos y desaciertos que han traído. Por lo que, el presente artículo tiene como propósito describir en cuánto la experiencia de los talleres ha dotado a la población capitalina de habilidades en auto-organización y autonomía.

La estrategia metodológica que se ha diseñado toma como basamento fuentes vivas, a través de la realización de entrevistas semiestructuradas a expertos, fundadores de Proyectos y participantes (co-creadores) en Talleres y Proyectos Comunitarios. En algunos casos fueron personas visibles o públicas, a otras se llegó a través de recomendaciones de terceros y en otros casos hubo un facilitador-introductor que nos puso en contacto. Algunas de estas fuentes son referidas directamente en el texto.

Partimos desde estas experiencias testimoniales con la intención de develar el posible balance entre beneficios y perjuicios efectivos traídos por este tipo de *Talleres* a la sociedad cubana actual.

TALLER: NOCIÓN VIVENCIAL Y METODOLOGÍAS

En los noventa *hacer taller* se convirtió en un fenómeno común, y era usual escuchar a la gente decir: “[...] asistí a un Taller de Manualidades Artísticas”, al igual que a uno de Marketing, Relaciones Públicas, Comunicación, sobre Género, de Sicodrama o Teatro Espontáneo o de ArteEducando, como a tantos otros.

El término había tomado dimensiones tales, que en ocasiones a lo que refería era a pequeños cursos libres impartidos bajo otras metodologías, pues la denominación había permeado profundamente tanto los estratos institucionales como los no institucionales, pasando a connotar proyectos que poco tenían que ver con el sentido inicial de *Taller*, pero que compartían con éste la libertad e inclusividad de acceso, y a veces también un alcance preferentemente comunitario.

Y así se fueron apelmazando diferentes maneras de impartir conocimiento, desde lo asumido como *Educación Bancaria* –posicionado en metodologías pedagógicas donde el conocimiento se trasmite a estudiantes de manera unidireccional, fluyendo desde un docente que se presume “propietario” del saber, hacia quienes se presumen carentes del mismo, como ha sido tradicional en las escuelas oficialistas– en pequeños cursos ofertados a partir de Empresas y Asociaciones estatales reconocidas oficialmente, con denominación de *Talleres*, hasta las de construir el conocimiento en grupo, la búsqueda de la *Co-creación*, la *Horizontalidad* y la *Acción Participativa* –una imbricación teórico-práctica entre coordinadores/facilitadores y asistentes, como es

característico en la *Educación Popular*–, que podía ser visto lo mismo entre organizaciones oficiales, que entre grupos auto-organizados.

Lo anterior evidencia claramente la existente paradoja de cohabitación de varias estrategias metodológicas que se suponen contrarias, en la búsqueda de una capacitación de urgencia, amparada en las circunstancias que las hicieron coincidir, el *Período Especial*, durante el cual, gran parte de la población en la Ciudad de La Habana, buscaba soluciones y se preguntaba: ¿Cómo agenciárnosla para solucionar las consecuencias de la crisis? Esta interrogante ya refería tanto a cada quien como persona, como a los seres más cercanos y queridos – dada la importancia de la institución familia en la sociedad cubana–, así como a vecinos del barrio, amistades, colegas y otros. Pregunta esta que mostraba la necesidad de respuesta a un conjunto de demandas desesperadas, de las que se desprendieron actuaciones desde las más negativas hasta las más constructivas y altruistas.

Estas demandas, en algunos casos, respondían al hecho de percatarse de la falta de práctica para atemperar el problema a través de la autonomía, pues la escasez era creciente en lo material –muchos productos de necesidad primaria (parte de la canasta básica) no estaban disponibles en el país y algunos otros se había encarecido drásticamente³–, y por ende, la sostenibilidad de vida, incidiendo asimismo en la realización personal, familiar y barrial, a pesar de que las cuotas reguladas –sobre todo alimentarias–, que fueron siempre distribuidas por el Estado, con la intención de sostener una equidad desde los inicios de la Revolución Cubana, y que aún se intentaban mantener.

En los *Talleres* “[...] las personas se esclarecen, pierden sus miedos, ganan en protagonismo en general, esclarecen igualmente decisiones a tomar, formas de actuar o métodos a implementar en la cotidianidad [...]”, nos transmitía una mujer del centro de la ciudad, fundadora de un Proyecto por el cuidado ambiental en su barrio, graduada de la Universidad de La Habana, trabajadora desde un negocio propio y madre de un hijo.

También nos decía: “En mi caso, el efecto de los talleres realizados tiene un mayor efecto en mi individualidad, actitud ciudadana, mi familia, amigos, y ante el mundo. No he continuado relacionándome con los participantes por giros que da la vida, por nuevos compromisos y responsabilidades [...] el sentido de responsabilidad y compromiso ciudadano, protagonismo social, aumenta. Creo que entendí mejor que era un ente de cambio, pequeño pero importante y satisfactorio tanto para la sociedad como para mi individualidad [...] la buena voluntad

3 Otros productos alimenticios eran creados de manera dudosa o tenían como fuente el delito, lo mismo sustraídos de almacenes o reservas estatales, en condiciones disímiles. Así se encontraban viejas piezas rescatadas, enseres domésticos, ropas y otras que aparecían también de rastrear en la basura o artículos discontinuados, que también podían ser vendidos después como productos de uso, pero aún necesarios. Esto lo describiría una larga lista de opciones/soluciones (Nota de la Autora).

que se hicieron fuertes en mí en los *Talleres* [...], realizados tanto en el Martin Luther King como en otros lugares [...] Creo que [la influencia de los *Talleres*] preparan a la gente hacia un cambio social que demora” –continuaba. Así esta ex-tallerista reconoce las virtudes y beneficios que aportaban los *Talleres* y expresa su sentimiento de pérdida asumida por las expectativas que esperaba cumplir al percibirse un *ente de cambio* desde la auto-organización. A esto se suma el proceso interrumpido de hacerse de una naciente conciencia cívica –entendida como autonomía – que no maduró lo suficiente, en ese entonces.

OTRAS IDEAS MÁS SOBRE EL ENTORNO SOCIAL EN CUBA

En el afán de una mayor comprensión, habría que esclarecer que hasta finales de los ochenta, la población cubana no percibía necesitar de otras soluciones que las instituidas por el Estado–Gobierno cubano, visibilizado como una misma entidad, quien hasta ese momento había regulado prácticamente todas las interrelaciones sociales (Kornai 1959: 168,186; 1992:198, 366,368-369, 500, 570, ambos citados por Lebowitz 2015: 39, 42), pero que ya para principio y más a mediado de los noventa y principio del dos mil la estructura se iba desactivando poco a poco en el quehacer cotidiano, dejando zonas huérfanas de agenciamiento dentro del espacio social, sin otras soluciones a brindar por el propio Estado.

También, cabe señalar que en la población existía la percepción de que para ser reconocido o “ser alguien en la vida”⁴, la mera posesión de un buen conocimiento sobre algo no era suficiente. Para percibirse capacitado en algún oficio o profesión, se consideraba que había que hacer una carrera universitaria, o largos estudios sobre ello en

4 Esto es un dato etnográfico de conocimiento común en Cuba, que además remite a la construcción identitaria que emergió después del triunfo insurreccional a través de una serie de planes del gobierno dedicado a la superación profesional de jóvenes y adultos en Cuba las acciones tomadas incluyen Campaña de Alfabetización 1961, la posterior apertura de Planes de Becas para estudiantes de distintos niveles (espacios docentes internos alejados de los lugares de origen de los becarios, donde se regularizaba una enseñanza pedagógica bancaria, unida a la labor agrícola, de la cual se regresaba a casa los fines de semana) , la ampliación de Universidades y la construcción masiva de escuelas primarias, secundarias y pre universitarias, ampliación de la enseñanza técnico medio, de oficios, de entrenamiento, adiestramiento, calificación y recalificación para el profesional, todo lo cual era gratuito y contrastaba fuertemente con la dificultad de acceder a niveles de enseñanza formal más allá de la elemental (y a veces también la elemental), que existía antes del triunfo revolucionario de 1959. En algún momento se inicia la Batalla por el Sexto Grado a lo que continuó la Batalla por el Noveno Grado, campañas promovidas por el estado y las autoridades políticas para la adquisición masiva de títulos de educación primaria y secundaria por la casi totalidad de la población adulta cubana.

Para las personas de más edad era importante que los jóvenes aprovecharan estas posibilidades que ellos no tuvieron y siendo el estado o habiendo sido en ese período el estado, casi el único empleador, existían normas que favorecían el empleo a quienes tuvieran un mayor nivel educativo formal, lo cual daba mayor ingreso por salario devengado.

La noción de “ser alguien en la vida”, amerita un estudio antropológico, el cual no es alcanzable en el marco del presente artículo (sin embargo, ver D’ Angelo Hernández 2000).

otros espacios educativos formales –por ejemplo, la enseñanza técnica, donde también se otorgaban títulos, o para universitarios, pasar postgrados, entrenamientos o especialidades–. Es decir, que lo no aprobado por los Centros de Estudios oficiales–académicos, no era realmente valorado; y estos Centros se circunscribían por entero al terreno oficial.

Esto cambia debido a las urgencias generadas por la crisis, y surgen cursos cortos de capacitación desde el sector empresarial, el cultural, desde los medios de comunicación masivos y otros, pues la gran mayoría de la población adulta activa estaba vinculada con centros laborales estatales.

Así también ocurrió desde espacios docentes diferentes, los que agregaron temáticas nuevas a sus planes de estudios, en la intención también de “equiparnos con el mundo”. Se solía decir que en Cuba “estábamos en pañales”, y estando la gente –cubana(o)s– muy ávida de soluciones, comenzaron a aparecer “remedios” foráneos, incluidos los adiestramientos desde el exterior del país, como formas instantáneas, que por la urgencia podían ser aplicadas con resultados fructíferos en un corto lapso de tiempo, así como a mediano, aunque posiblemente a largo plazo también.

Aparecieron en los noventa, en los espacios de la Feria Internacional del Libro de La Habana, los libros de Auto-ayuda, con fórmulas rapidísimas para “lograr superar cualquier problema y superarse a uno mismo”: tanto desde el plano sicosocial, como para lograr un oficio realizado con nuestras manos, o bien sobre cómo aplicar el *marketing*, o el ABC de las *relaciones públicas*, es decir, interrelaciones pretendidamente de manera instantánea, pero que para muchos cubanos se convirtieron en referentes, aportando una noción del *cómo hacer*, los que se convirtieron también en temáticas de cursos que pasaban por ser talleres.

Se dieron Talleres de manualidades diversas: artesanías con fibra vegetal, caracoles o papier maché, los que lograron conocimientos y experiencias, dando impulso a la búsqueda de otras informaciones que incentivaron la creatividad y emergieron nuevas maneras de concebir la realidad.

Los cursos de dibujo y pintura, así como los talleres de cerámicas, tomaron propulsión, porque ya existían⁵. Así, se renovó el interés en aprender cómo tejer, cocinar, coser, bordar, cultivar la tierra y cuidar el medio ambiente, etc., incluidas otras habilidades específicas que muchas familias habían olvidado en las prisas⁶ de una sociedad socialista, en décadas anteriores a los noventa.

5 Talleres impartidos por el Sector Estatal: de Creación Artísticas (dibujo, artes plásticas, poesía y narrativa), Escuelas Talleres para aprender oficios como corte y costura, carpintería, etc. (estos dos últimos existieron desde antes de los noventa, aunque algunos de ellos existían como otras modalidades antes del triunfo revolucionario. A los primeros mencionados se fueron agregando los Talleres de Transformación Integral del Barrio (en Atarés, la Guinera, Pогоlotti, Alamar y otros barrios de la ciudad), y talleres promovidos por comunidades y de agenciamiento personal – no estatal-, que surgieron entonces (Nota de la Autora).

6 En la ciudad eran comunes las colas (de la guagua, de mercados o bodegas –por la ciclicidad de los productos normados en las compras reguladas–, de trámites diversos, farmacias y

Aunque, simultáneamente, durante la crisis se inventaban recetas únicas en nuestras cocinas, a partir de ingredientes bizarros, que por suerte no prendieron en los hábitos y se evitan repetir, como el “bistec de cáscara de toronja” y hasta aquellos testimonios de supuestas ingestiones alimentarias extremas abusando del desconocimiento de los comensales –un ejemplo de ello: el uso de látex en sustitución de queso en pizzas o el exceso de adobo en pedazos de franelas para hacerlas pasar por carne, como malas prácticas para ganar dinero.

Todo lo anterior era animado por un creciente turismo que nos visitaba como al Zoológico, pues éramos unos de los pocos países que aún declaraban ser socialistas, y la llegada de visitantes se incrementó, para ver de primera mano la realidad cubana. Muchos no paraban de preguntar: ¿cómo sobreviven? o el ¿por qué sí o por qué no, esto o aquello? En esos momentos el uso continuado y abusivo de montar bicicleta para realizar actividades como trabajar o estudiar, mantuvo a muchos en los límites corporales de peso. Fuimos dignos de ser exhibidos, tan flacos de montar bicicletas, mal alimentados y declarando diatribas sobre la Revolución Cubana, que nos convertimos también en una gran atracción, y qué más cercano al turismo que las posibles ofertas de servicios y manufacturas, para sostener la economía del nativo, las que se convirtieron en ocupaciones populares. Cabe agregar que los visitantes también eran interrogados por los nativos, deseosos de conocer cómo se movía el mundo, pues el flujo de información “hacia dentro” era poca y nos sentíamos desactualizados.

Estos elementos culturales se suman a una mayor apertura de Cuba a la economía global, que se produjo sobre todo después de la aprobación de la Ley de Inversión Extranjera y la Reforma Constitucional de 1992. Estas inversiones extranjeras jugaron un papel importante, en la generación de empleos –considerados élite, debido a que se reciben ingresos más altos, posibles futuros viajes al exterior, mejor conectividad y acceso a la información, etcétera–. Se convirtieron, aún para quienes eran contratados temporalmente, en un pequeño respiro, pues, debido a la caída en picada del poder adquisitivo de la moneda nacional, los

otras), trabajos voluntarios, las reuniones (del sindicato, de los CDR –Comité de Defensa de la Revolución–, de la FMC –Federación de Mujeres Cubanas–, de la UJC –Unión de Jóvenes Comunistas– o el PCC –Partido Comunista de Cuba–, reuniones de padres en las escuelas de sus hijos, Rendiciones de Cuentas del Poder Popular), las guardias (del centro laboral, del CDR), días de la defensa, marchas en la Plaza de la Revolución por festividades oficiales como el 1ro mayo, participar en las MTT –Milicias de Tropas Territoriales–, sostenerte en la Microbrigada para construir tu vivienda o la de otros, carreras a sitios lejanos de la ciudad en busca de productos escasos y así. Estas eran redes sociales, de organizaciones de masas, a las que estaban vinculadas la gran mayoría de la población y toda persona “integrada a la Revolución” estaba vinculada al menos a una o a dos de ellas, en dependencia del género y la ocupación. Era normal pertenecer de una a cuatro organizaciones y en ocasiones a más (implicaba una vida política activa dado por los compromisos varios que te involucraban). Las dinámicas en estas organizaciones eran verticales y se les dedicaba tiempo. Aquí debe agregarse que existía la doble jornada para la mujer, quedando también menos tiempo para dedicar a una buena educación familiar para sus niñas y niños. Casi todo lo relatado era común también en las provincias (Nota de la Autora).

salarios estatales –que casi no aumentaron en comparación con años anteriores de mayor abastecimiento y precios mucho más bajos– se habían convertido en algo no apreciado, y se precarizó (ver Prieto Samsonov 2018) la economía poblacional en cuanto a la necesidad de lograr ingresos mucho mayores que los pagados oficialmente, para cubrir el costo cotidiano y alcanzar los grados necesarios de beneficios y dignidad.

Así también, la despenalización del dólar norteamericano en 1993⁷ (Mesa Lago 2012: 40) y la apertura masiva de las tiendas de comercio minorista recaudadoras de divisas, con la visita autorizada para toda la población –antes de ese año, sólo personas extranjeras podían acceder a la divisa convertible y entrar en tales tiendas–, fue una puerta a posibilidades de abastecimiento. Asimismo, fue importante el apoyo de la diáspora cubana en el exterior con las remesas enviadas a sus familiares en Cuba. Fueron tiempos de cambios, sorpresas y readaptaciones continuas.

Mientras, en el imaginario cubano se abrió espacio para diversas ideas y prácticas místico-religiosas que hoy matizan la realidad cubana, siendo diversas las religiones y tendencias a las que se afilian una buena parte de la población, incluyendo pensamientos esotéricos para interpretar y amortiguar de mejor manera una realidad que pudiera percibirse como dura. Algunas de estas creencias pertenecen a la tradición cubana, otras resurgieron desde espacios deprimidos y que nunca tuvieron la visibilidad actual y otras se conocen por el fenómeno global del *new age*: el uso de la Energía Universal; y se han cruzado con el cristianismo, el budismo, la sabiduría asiática, tradiciones de la Regla de Ocha (Yoruba) y otras (ver Perera, Ana Celia y Pérez Cruz, Ofelia 2009).

Con muchas de las posibilidades surgidas – dentro del espacio economía/mercado/familia – que eran denotaciones de nuevos caminos para adquirir habilidades consideradas valiosas para operar en un mercado laboral que fue complejizándose – el concepto *trabajar* solo se concebía en relación con los centros estatales, y aún hoy no se consideran muchos otros como espacios de labor-, se llegó a dar cabida a lo que en la actualidad son llamados *trabajadores por cuenta propia o cuentapropistas*⁸ (Mesa Lago 2012: 41).

Un mismo término, que agrupa gran diversidad de actores y una pertenencia a estratos sociales plurales: desde precarios y/o marginales, hasta otros niveles de mejor resguardo de un patrimonio. Esta

7 Antes, se podía ir a la cárcel por poseerlo. Después de esa fecha, se convirtió en una moneda apreciada legalizada por un Decreto Ley que lo despenalizaba y de hecho surge en sustitución, posteriormente, el CUC (Peso Cubano Convertible), el que pasa a ser la segunda moneda del país.

8 El término trabajador por cuenta propia queda definido en los siguientes Decretos-Ley y Resoluciones: Decreto-Ley No. 141, de 8 de septiembre de 1993: “Sobre el ejercicio del Trabajo por Cuenta Propia”; Resolución No. 41, de 22 de agosto de 2013: Reglamento del ejercicio del Trabajo por Cuenta Propia; Decreto-Ley No. 356, de 17 de marzo de 2018: “Sobre el ejercicio del Trabajo por Cuenta Propia”; Resolución No. 11, de 29 de junio de 2018: Reglamento del ejercicio del Trabajo por Cuenta Propia. Todo lo anterior publicado en la Gaceta Oficial de la República de Cuba, por el MTSS (Ministerio de Trabajo y Seguridad Social).

denominación agrupa a personas auto-empleadas, emprendimientos familiares o a dueños de pequeñas y medianas empresas, las cuales requieren licencia del Estado, y en las que ya entrado el nuevo siglo, se admitió oficialmente la contratación de trabajadores o empleados. Cabe referir que no todos los implicados en el fenómeno de los *Talleres* de la década del noventa pasaron a integrar ese importante y dinámico sector de la economía cubana actual.

El cuentapropismo trajo un cambio de conciencia. Ya no solo era válido trabajarle al estado, sino incorporarse también a las posibilidades de contratación laboral que estos espacios cuentapropistas ofertaban. Muchos de ellos crearon nuevos tipos de empleos y nuevos modos de trabajar, así como han rescatado patrones conductuales propios del ámbito laboral, que se habían desvirtuado.

En los inicios tuvo una asunción desfavorable entre muchos trabajadores, quienes no concebían laborar fuera de las instituciones oficiales, pero una mayor ganancia en salario –en comparación con el salario estatal por debajo del coste de la vida real–, el despliegue de su propia responsabilidad ante el logro por el actuar individual y el control óptimo de su tiempo, fueron convenciéndolos, en tanto el estado dictaba nuevas maneras de regularlo y establecer normas de contratación –vacaciones y días de descanso.

Además de su importancia económica para la familia, este sector de comercialización y servicios trata de solucionar las ausencias de ofertas oficiales y aportan diversidad entre los presentes, tanto en cantidad como en calidad. Así también ha incidido directamente en la cultura cotidiana y el imaginario social, pues todo espacio de este tipo (cafeterías, bar, barberías, restaurantes, lavadoras de autos, talleres de reparaciones electrónicas, transporte, etcétera) sostiene algún tipo de sociabilidad entre las personas usuales o no, que asisten al lugar. Así se arman redes de sociabilización que transportan unas a otras la música (audios y videos) que escuchar, el deporte más popular, comparten las noticias oficiales y las no oficiales, nacionales e internacionales – así como barriales a lo que contribuye el llamado *rumor*, que es aquello que se comenta y que necesariamente no tiene que tener un aval confirmado – y la entrada de la tecnología telefónica digital y el uso de internet. Nuevos géneros musicales como el reggaetón y deportes como el fútbol, han cambiado la imagen visual y sonora del país, así como los hábitos cotidianos de sus pobladores más jóvenes y en general.

Se arma también en estos espacios el *choteo* – una manera de intercambio coloquial muy cercana a la broma – y se tiende a compartir un estilo de vida que pudiera decirse aporta a la creación de patrones de comportamiento y la formación de valores de los lugares donde se enmarcan, al igual que las redes-nodos y puntos comerciales estatales. Conteniendo así estos espacios privados directrices importantes para el espacio público.

Muchos de los ex-talleristas “capitalizaron” los saberes adquiridos a favor de su éxito económico y la prosperidad personal y familiar como cuentapropistas, en algunos casos con menor huella social que otros. En muchos casos, este tipo de posicionamiento favorecía actitudes de apropiación individual y de construcción de una riqueza privada, en vez de la solidaridad querida por quienes llevaron la metodología de *Educación Popular* a Cuba, y de los valores considerados oficialmente rectores de la sociedad cubana.

AUTO-ORGANIZÁNDOSE

Además de las experiencias señaladas, en estos años aparecen también grupos de personas que se auto-organizan con otras percepciones –en la capital al menos–, pues se percatan en cuánto la sociedad cubana estaba cambiando a causa de las insatisfacciones materiales y espirituales, y de cómo el comportamiento de la mayor parte de la población comenzaba a ser distinto al acostumbrado: el respeto y la solidaridad usuales se habían permutado por el frecuente atropello –abrirse paso en la cotidianidad a base de “empujones”, procediendo sin miramientos, siendo desconsiderados hacia el otro, y en muchas ocasiones haciendo abuso del pequeño poder que se tiene en las manos–, en aras de las soluciones individuales.

Comentaba una de las talleristas entrevistadas: “Llegaron los noventa (y) la crisis de valores, y de repente convergieron, de manera espontánea, varios proyectos, personas desde sus capacidades de iniciativa personal. Unos con más vínculo con la institución (las instituciones) que otros. Y otros pretendiendo que el vínculo se estableciera después [...]. Primaba el deseo personal de hacer algo por la sociedad, por determinados grupos sociales y sobre todo con los niños [...] con las herramientas del arte” –esta mujer fundadora de uno de los Proyectos que acogieron niños en el Vedado, tenía en la mira lograr a través del juego, un cambio en los modelos de comportamiento de la violencia y desconsideración creciente mostrado hacia el otro y el medio ambiente. Estas eran características sostenidas hacia el interior de la familia y en las relaciones interpersonales de los propios niños habaneros, en sus barrios y en las escuelas.

En este contexto, comenzaron a surgir proyectos que trabajaban para promover la equidad con los niños, basados en lo lúdico como el *Trencito* o *ArteEducando*, que se desarrollaba en el ámbito de la enseñanza, o proyectos que potenciaban el trabajo intelectual creativo en la literatura y las artes plásticas como *Haciendo Almas*, un empeño colectivo que aunaba a otros proyectos comunitarios; los proyectos como *El Guardabosques* y *Ando Reforestando*, interesados en el cuidado de la flora y fauna del entorno, que se iba erosionando –sabemos que esos empeños fueron

realmente pocos para equilibrar el embate de destrucción y descuido continuado; o *Aniplant* (Animales y Plantas) una asociación oficialmente inscrita, más reconocida por su atención a animales callejeros⁹.

Esta es una pequeña mención, frente a muchos otros proyectos, basados en experiencias adquiridas en los *Talleres*, y cuya actividad principal en muchos casos también consistía en realizar más *talleres*, proyectos que se involucraron desde fuera de las instituciones estatales por propio agenciamiento, pero que según la última testimoniante citada:

“[...] fueron muy bien acogidos por la población de los barrios o sus cercanías y que crecieron en el ‘Hacer’, por un equilibrio y cambio”.

En un “[...] Taller Internacional [...] –continuaba refiriendo– [...] nos empatamos con educadores: argentinos, chilenos, colombianos, que trabajan mucho y muy bien [...] juegos cooperativos, el no adultocentrismo, la *Educación Popular*, la no competencia, la creación colectiva del conocimiento, la no exclusión [...]” –añadía.

La mayoría de estos proyectos tenían una base fundamental aportada por la *Educación Popular* y algunas otras metodologías participativas, al

9 *Trencito* (Proyecto de entorno social natural de la capital. Realizado para niños desde lo lúdico, para el juego inclusivo y horizontal –no competitivo–, el cuidado al entorno ambiental y a todos los convivientes. Promulgaban el respeto y la no violencia ante el otro, visto como un igual y reflejo propio, así como a la naturaleza, bella en sí y medio de desarrollo y sostenibilidad del humano), *MAGIN* (Mujeres comunicadoras: periodistas, poetas, otras, que se unieron para compartir saberes, principalmente de género), *El Guardabosques* (Voluntariado a favor del cuidado y preservación del arbolado), *GECNA* (Grupo de Estudio Cultural “Nuestra América”), *ArteEducando* (Apoyo y preparación para todo aquel interesado, dentro de lo educacional, desde lo pedagógico. Establecidos dentro de la estructura institucional estatal, este proyecto, fundado por dos personas, buscaron mejores conexiones para financiarse, comparados con las comúnmente logradas por las instituciones estatales – en aquellos momentos–, en sus interrelaciones con nacionales y foráneos, capital social y contactos de personas con influencias. Ellos operaban desde la AHS –Asociación Hermanos Saíz– institución que aúna a jóvenes creadores hasta 35 años, la cual es amparada por la Unión de Jóvenes Comunistas de Cuba), *El Parquecito de los Cuentos* (Narración de cuentos para niñas y niños, con diversas actividades, fundado hace veinte años por una maestra jubilada, iniciado de manera independiente y que ahora atiende Casa de Cultura), *Haciendo Almas* (Un Nodo de promoción para otros Proyectos y Red de Encuentro), *HareKrishna* (Crecimiento individual y personal desde el Yoga), *Esquife* (Promotor cultural de artistas de la literatura en medios digitales, desde la AHS también), *Ando Reforestando* (Intentar desde un barrio una mejor alimentación para población desfavorecida desde sembrar en sus patios, patios de tierra y tiestos propios, una serie de plantas comestibles y medicinales que palaran la necesidad de alimentación y ahorrar el impacto económico de los altos precios), *Matraka* (Festival Rotilla), *Muraleando* (Tanque convertido en aula. Intervención en las calles, grafiti), *Yeti* (Limpieza de las playas, con niños y jóvenes. Educación, modelado en barro), *Sicodanza* (La Habana), *Cátedra Haydee Santamaría* (Espacio de conversación y debate), *Observatorio Crítico* (conjunción de proyectos, grupos y personas interesadas en apoyarse solidariamente para poder trabajar), *Coco Solo Social Club* (visitado por niños y adolescente, permitía desarrollo de la creatividad con juegos, teatro, realización de música, etcétera). Así hubo Proyectos en contacto con todos los espacios sociales en incidencia, desde todas las miradas posibles: música, escultura, teatro, educación, lo cívico, la flora y fauna. Muchos no legalizados, aunque lo hayan intentado, eran mirados con sospechas por la oficialidad, pues imaginaban que traspasaban la ley, como si fuera un delito trabajar en pos de las comunidades –pocas eran legales–. Todas apuntaban al restablecimiento de un equilibrio social percibido antes del Período Especial (Nota de la Autora).

uso por entonces en Cuba, como la Educación Activa y el Mapa Verde. Aún hay hoy quien tiene su fe puesta en las Escuelas Waldorf (Garner, Richard 2007), creadas por Rudolf Steiner¹⁰. Sobre esto, relataba la misma fuente:

“[...] solidificamos el trabajo [...] en la sumatoria de aquellas Metodologías. Pero que la esencia es la misma en todos los grupos que trabajamos en ese momento”.

Algunos de estos grupos mantuvieron una intercomunicación que los unió y permitió trabajar en conjunto para algunas acciones y colaborar, en sentido general.

“Estaba *Haciendo Almas* (un proyecto), que fomentó, promovió e incentivó el trabajo de todos nosotros” –continuaba.

Cabe mencionar que también existían otros proyectos hechos de mixturas de metodologías, donde un cierto vínculo con las instituciones oficiales les daban otro carácter –apoyo y sostenibilidad, visibilidad y respeto para no ser intervenidos o sus integrantes cuestionados por instituciones oficiales–.

Ejemplo de ello es *ArteEducando*:

“[...] *ArteEducando*, desde una institución [estatal, se centró en capacitar] a personas de la institución o no, que trabajaban con grupos humanos. Ahí, fuimos conociendo otras personas, de otras provincias que trabajaban de esta manera [...] Casi todos eran Instructores de Arte y algún que otro maestro: ‘Allá en una escuelita había uno que trabajaba en las montañas. El otro trabaja en el río no sé cuánto [...]’. Nos intercambiábamos bibliografía, maneras de hacer, conocimientos [...]” –ilustra la misma persona.

“*ArteEducando* fue precursor en buscar financiamiento internacional para Proyectos Comunitarios [...], qué hizo la Institución, organizó eso [...], ya nadie puede aliarse a ninguna ONG internacional para buscar financiamiento, si no pasa por ellos. Y le dan el dinero a los que ellos entienden son los mejores Proyectos Comunitarios [...] que son los que más escándalo arman [...]” –acotaba.

En este período de prueba y error, hubo una creación institucional-oficial de importante papel en la capital: los *Talleres de Transformación Integral del Barrio*, creados desde el GEDIC (Grupo de Desarrollo Integral de la Capital), los cuales fueron probándose de a poco, llegando

10 La pedagogía Waldorf es un sistema educativo originado en las concepciones del esoterista austríaco Rudolf Steiner (1861-1925), fundador de la corriente mística llamada Antroposofía. Se reducen a la creencia mística de Steiner, de que el ser humano es una individualidad de espíritu, alma y cuerpo, cuyas capacidades se despliegan en tres etapas de desarrollo de siete años cada una (septenios) desde el nacimiento hacia la madurez. El primer septenio estaría basado en la imitación natural como medio de aprendizaje, el segundo, a través de la imaginación y el arte, el tercero en la búsqueda de la verdad y lo real.

a ser cerca de una veintena por toda la ciudad, donde sus integrantes, – también formados por el Centro Memorial Martin Luther King – trataron de acercarse a la población, en primera instancia para una rehabilitación habitacional que resguardara la vida de sus habitantes y salvar, en algún porcentaje, el patrimonio arquitectónico afectado por la escasez de materiales de construcción, la erosión y el descuido generalizado. Estos *Talleres* contaban con locales propios donde hacer actividades, y capacidad oficial de convocatoria a las mismas, a diferencia de la mayoría de los demás, sobre todo los auto-organizados-. En segunda instancia, abordaron también los problemas acuciantes del poblador, el cual desde su propia perspectiva podría incidir beneficiosamente en su entorno, a partir de las necesidades de la comunidad y las familias, como intentar solucionar las deficiencias en la comunicación, la violencia intrafamiliar, la exclusión de los alcohólicos o los enfermos de VIH, o la poca atención dada a adultos mayores por sus familiares –todo lo anterior aportado por una entrevistada.

Muchas han sido las experiencias de quienes –trabajando en los barrios, con sus líderes naturales o no – palparon hasta dónde la auto-gestión a partir de una conciencia poblacional dirigida hacia el beneficio, conciliado con el progreso diario y el modelo de hacer crecer las intenciones desde su propio conocimiento y habilidades, obtuvieron buenos logros.

RELATORÍA DE ALGUNOS CASOS

Se identificarán en este acápite los casos por barrios y de manera individual, con el objetivo de recuperar diferentes testimonios que evalúan el legado de estas experiencias.

Al introducir cada caso se especifican un conjunto de características de estos testimoniantes, y se recuperan aquellos apartados de las entrevistas que se consideran pertinentes para profundizar en el análisis de estas experiencias.

Entre los casos abordados se encuentran proyectos realizados más bien al centro de la ciudad como el Vedado, Centro Habana y el Cerro, los tres pertenecientes a una parte muy visible de la urbe, además de la referencia a un proyecto realizado en La Güinera, barrio este ubicado en la periferia de La Habana, el cual guarda características muy específicas entre todos los espacios abordados, que llegado su momento serán descritas.

Los habitantes de las tres primeras poblaciones reseñadas tienen características muy variadas, determinadas en buena medida por la ubicación geográfica, sus posibilidades económicas y ocupaciones: estudiantes, obreros, profesionales y otros, pero con las diferenciaciones arquitectónicas y urbanísticas, formadas a partir de las ampliaciones sucesivas de la capital, conteniendo gran concentración de pobladores.

Así, el *Vedado*, es uno de los barrios, considerados *élite*, junto a otros con los que colinda, por su modernidad arquitectónica, comparada con barrios más antiguos como La Habana Vieja o Centro Habana. De calles más amplias y paso obligado para continuar viaje hacia otros espacios ciudadanos. Este concentra muchos lugares de recreación y esparcimiento, que los pobladores de otras localidades visitan con frecuencia.

◇ *Caso 1*: Mujer de cuarenta y pico de años de edad. Fundadora de uno de los Proyectos que acogieron niños. Licenciada en Ciencias Sociales, trabajadora, madre de una hija y un hijo, estos también involucrados en el proyecto:

“[...] quisimos pedir ayuda a la institución y nunca la recibimos [...], porque éramos huérfanos. De repente la institución no podía [...] por falta de engranaje” – así se expresaba la entrevistada, haciendo referencia a como las instituciones estatales poseen, o poseían, una gran presencia en la realización de muchas de las acciones y actores en lo concerniente a propuestas de trabajo barrial y que muchas de estas instituciones no pueden abarcarlas en su totalidad, quedando espacios de vacíos fuera de su radio de intenciones. Muchos proyectos trataron de ser amparados o apadrinados por estas instituciones sin lograrlo “[...] falta de engranaje”, que se lee en falta de buen funcionamiento. Hubo “[...] un proyecto de ceramistas, donde los niños, los fines de semana, iban a modelar con barro [...]. Había un señor que trabajó como mago y (le enseñaba) a los niños, algunas especialidades del Circo [...]”.

“Además de *El Fanguito*¹¹ [barrio y proyecto a la vez], muy vinculado a las instituciones (oficiales) [...]”

“Lamentablemente, casi ninguno de esos Proyectos siguieron existiendo (...) Incluso algunos se convirtieron en otras cosas [...]. Las cosas cambian, la gente cambia, su vida familiar cambia [...]”.

“[...] hay ahora el boom de las *Casas Comunitarias*, que algunas funcionan. La *Educación Popular* no es la única salvación [...]”.

“[...] pero no puedes perder la esencia, porque en nosotros, en muchos de los que trabajamos de esta manera hay angustias porque el mundo es totalmente diferente a lo que uno considera que debe ser [...] todos los seres humanos somos diferentes, porque todos los procesos son importantes, porque el conocimiento no es un depósito como si tú fueras un cajón, donde se echan cosas. El conocimiento, o sea, la asimilación del conocimiento debe ser a partir de las necesidades del individuo [...]. Eso, donde la gente es protagonista [...]”.

Centro Habana fue el segundo barrio en importancia creado dentro de la capital habanera, siendo hacia donde se trasladaron, en prime-

¹¹ Barrio capitalino desfavorecido, donde la acción comunitaria de uno de sus pobladores, lo hizo muy popular ante los ojos oficiales y foráneos (Nota de la Autora).

ra instancia, las clases poderosas de otra época, para dejar atrás a la populosa y ahora patrimonial Habana Vieja.

◊ *Caso 2:* Graduada de la Universidad de La Habana, esta mujer del segundo caso, sensible al cuidado medioambiental, creó en los noventa un proyecto en su barrio para lograrlo. Cercana a los cincuenta años de edad, madre de un hijo, trabaja actualmente en un negocio propio:

“Recuerdo que por mucho tiempo fui rechazada [por la gente de la localidad], pero luego hablaban de mí como ‘la ecologista’”.

“Creo que me faltaron recursos [...], mayor convencimiento, más recurso tiempo y económico para poder haber defendido, profundizado o madurado más este y otros proyectos en los que me vi involucrada”.

“Pero, con el paso del tiempo, el cambio de propósitos, [todos los que habíamos cursado *Talleres* y accionábamos en proyectos diversos por la ciudad] nos íbamos distanciando [...]”.

El Cerro es un espacio amplio, donde se erigen las casas fundadas por otra generación de clase enriquecida, buscando refugio al alejarse nuevamente de espacios populosos, también localizado a continuación de Centro Habana.

◊ *Caso 3:* Aquí en el Cerro, vive una mujer de las pocas que han sido Delegada del Poder Popular. De profesión Maestra, es graduada de la Universidad de La Habana. Sobrepasa los cincuenta años y es fundadora de un Proyecto Comunitario en busca de la unidad barrial, por una alimentación mejor y la siembra en espacios públicos subutilizados. Ha trabajado por muchos años en espacios estatales dentro de lo que se reconoce como Educación. Madre de una hija y un hijo.

Esta alegaba:

“En un principio algunos me consideraban loca por estar sembrando en el parterre de otro, pues no significaba mi beneficio [...] después se sumaron otros...”.

“[...] rescatamos espacios antes ocupados por vertederos de basura [...] y mucha gente lo agradeció [...]”.

“De tanto verme sembrar y preocuparme por el estado social y medio ambiental del barrio, mis vecinos me eligieron Delegada del Poder Popular y esto me facilitó ver otros procesos en el barrio. Desde otra perspectiva...”.

“Trabajamos junto a otros como el proyecto *Bahía de La Habana, Hacienda Almas, El Guardabosque* o *El Mapa Verde de la Ciudad...*”.

“[...] tuvimos muchos logros en general [...]. Llegamos a realizar trabajos en conjunto con escuelas primarias de la localidad [...] los niños fueron fundamentales para realizar el Mapa Verde del barrio, diagnosticando qué se necesitaba y qué la gente quería [...]”.

“Se nos unieron Costureras, Artesanas, cultivadores de Parcelas, personas Colectoras de Materias Primas y así [...]”.

“Llevamos siete años ininterrumpidos de labor comunitaria. Fuimos treinta y tres miembros sembrando, lo mismo por el ornamento y limpieza del barrio, que por [...] la alimentación, en una zona muy urbanizada”.

“Ahoralagente se ha desactivado, pues volvió un tiempo de inercia en la actuación desde la base. Muchos [antiguos miembros] siguen en sus otras labores y a veces preguntan por el Proyecto [...] otros se fueron del país [...] y otros fallecieron [...]”.

“En la actualidad somos muchos menos, pero ahí vamos lográndolo [...]”.

El ejemplo de *La Güinera* fue uno de los más completos de estas experiencias, o tal vez más complejo por su alcance. Intentaron lograr un rescate barrial en las afueras de la ciudad, en un espacio habitacional compuesto por cientos de habitantes.

Este barrio fue clasificado como insalubre desde antes del Triunfo de la Revolución, y aún como marginal. A partir de la dedicación de una líder natural –que fue Delegada del Poder Popular–, un grupo grande de pobladores se volcó al intento de mejorar sus vidas, habitacional y socialmente, apoyados por el *Taller de Transformación Integral del Barrio*.

Conjuntamente con el rescate urbano y posterior a las jornadas diarias empleadas en la construcción de sus propias viviendas, los vecinos-constructores ensayaban una obra de teatro o unos pasillos de danza, en los grupos artísticos creados por ellos mismos, con el apadrinamiento de artistas profesionales, o hacían la faena de crear obras artesanales: manualidades de tejeduría de fibra vegetal combinado con otras materias o papier maché.

La Güinera es un barrio de cohabitación diversa, sus moradores ocuparon por muchos años viviendas precarias, gran cantidad de ellas construidas de materiales alternativos (latas, otros rescates de metales, pedazos de maderas, restos de bloques y ladrillos y hasta cartones), de las cuales algunas aún sobreviven con estas características, generalmente en espacios limítrofes del barrio.

Se realizó una entrada al campo investigativo a través de una persona que evidenció a los otros. Se entrevistaron un total de cuatro pobladores.

◇ *Caso 4*: “[...] aquello era grande, diferente. Estaba involucrada toda la comunidad” – nos contaba un hombre corpulento de más de treinta años de edad. Participó en la Microbrigada¹² del barrio. Actualmente bailarín profesional de danza folclórica.

¹² El Plan de Microbrigadas fue creado en los años setenta del siglo pasado, con la intención de satisfacer las necesidades crecientes de viviendas de la población en toda la nación. Integradas por trabajadores de diversos centros laborales, los que en ocasiones trabajaban en representación también de otros que no podían abandonar la producción, y que ganaban así derechos a recibir el medio. Se invertían esfuerzos y recursos en diferentes puntos de la ciudad, en el caso de La Habana, para construir edificios de viviendas, por los cuales

“Comenzamos como ochenta y dos aficionados. Se hizo el grupo *Raíces Güinera*, que era un grupo de danza folclórica. Desapareció en el 1996. De aquella gente quedaríamos alrededor de cuatro o cinco personas que decidimos emigrar a compañías profesionales [...]” –decía señalando las fotos que confirmaban su testimonio. Para hacer teatro “[...] terminábamos a las nueve de la noche [en la microbrigada], a veces más temprano y todo el mundo se bañaba corriendo para (ir) allá, a los ensayos, porque los ensayos eran como el plato fuerte del día. Nadie, nadie dejaba de asistir a los ensayos. Nosotros mismos éramos los protagonistas, con nuestros propios medios hacíamos grandes espectáculos y toda la población lo disfrutaba”.

“Aquel movimiento me abrió las puertas después para llegar a ser un gran profesional en la danza, con todas esas enseñanzas. No imaginábamos que fuéramos a subir a una escena profesional”.

“Y entonces, era tan grande todo, tan grande, tan bonito, pero todo aquello fue un sueño [...] La *Casa Comunitaria*, hoy en día, no es tal *Casa Comunitaria*, es más bien la casa que responde a los intereses de quien está al frente de ella. Usted va allí, busca hacer cosas y si no trabaja antes de las cuatro de la tarde no le dan el espacio”.

“Comienza a desaparecer ese gran flujo de teatro en la Güinera, a finales de los años (19)97 – (19)98 [...]”

“El único teatro con que contábamos era un almacén de botellas y cartón para los CDR [Comité de Defensa de la Revolución], que ahora son casas [viviendas] que dieron para la comunidad”.

“Y todo se fue perdiendo [los grupos de teatro y la danza, y el trabajo artesanal] [...]”.

◇ *Caso 5:* En este caso, la mujer que ofrece su testimonio, participó en la construcción de viviendas por la Microbrigada, desde el grupo organizador. Actualmente trabajadora de oficina. Madre de una hija con cincuenta años de edad. Quien nos participaba:

“Se hicieron cosas bellas, preciosas, talleres de Costuras, cursos de Computación [...]”.

[Se recibían] donaciones para los niños, ya sea de ropas, juguetes, equipos para el mismo desarrollo de la comunidad: computadoras, televisores [...] bicicletas...”.

“Fifi [Delegada del Poder Popular] [...] tenía mucha chispa [...] comenzó siendo la jefa de la Micro-Güinera. Constituyó su Consejo de Dirección y todas

transitaron diferentes tecnologías –que al parecer tienen sus pares en países ex comunistas y de los cuales se tomó la manera de construirlos. Todos iguales, con apartamentos idénticos. Los microbrigadistas recibían sus apartamentos después de demostrar su nivel de integración a la sociedad socialista (pertenecer a la red de organizaciones de masas y políticas y ser destacados trabajadores también). Con la llegada del Período Especial, la vivienda que se obtenía en 2 ó 3 años, aumentó en una espera de entre 10 a 15 años, haciéndose difícil su sostenibilidad y siendo muy sacrificado obtener una propiedad habitacional para las nuevas familias que iban disolviéndose con el paso de los años, por las desarmonías y desentendimientos en las interrelaciones sociales. (Experiencia de la propia autora).

éramos mujeres [...] en un barrio de muchas peculiaridades: insalubre, marginal [con presencia] de machismo [y] guapería [...]”.

“Y se empezó a hacer un trabajo muy bonito [...]. Aquí había personas que no sabían comer [se] hizo esa Mesa-Escuela para los trabajadores. Pasaban por ella los trabajadores destacados del mes [...]. Pasaron casi todos los microbrigadistas, porque esa mesa estuvo siempre. Una compañera les daba clases [...]”. “Se hizo un Cabaret para los microbrigadistas destacados [...]. Los trabajadores se mataban [se esforzaban] trabajando para poder ir al cabaret los fines de semana”. “Junto a las oficinas de la dirección, estaban la Mesa-Escuela, el Cabaret¹³, el Taller de Transformación [...]”.

“Eso comenzó en el año 1987, cuando comenzó la revitalización de la microbrigadas, nos cogió lo noventa, pero teníamos tremenda atención [estatal] [...]”. “También construimos muchas obras sociales fuera de las microbrigadas [viviendas]. Se hicieron Policlínicos, Postas Médicas [y] Círculos Infantiles en el Municipio [Arroyo Naranjo]. El Círculo [Infantil] que nos corresponde a nosotros, lo reconstruimos”.

“El barrio estaba perdido, hicimos una Oficoda [oficina de control y registro de núcleos familiares para la asignación de productos normados], farmacia, taller de reparación para arreglar equipos electrodomésticos, la tienda de reciclaje [ropa reciclada], un mercado, dos tiendas shopping [comercio en CUC], reparamos la panadería [...]. Eso mejoraba la vida de la gente. No solo construcción de casas de viviendas [junto a] millones de valores que había que rescatar”. “Se hizo una comunidad con todo lo que lleva una Comunidad. Se iban asfaltando las calles, porque todo iba marchando junto, era una cadena”.

“[...] hacer un barrio con mejores condiciones de vida [...]. Se logró salir de aquella imagen de insalubridad [...]”.

“Y logramos incorporar muchos vecinos, que primeramente no creían en la Microbrigada y a medida que fueron pasando los años se fueron incorporando. Que vieron los beneficios y los resultados”.

“El ritmo de los *Talleres*, participando en todas estas obras y participando los mismos trabajadores de la Microbrigada y la población. Fue un trabajo muy en conjunto”.

“Se hicieron obras artísticas [de teatro], de danza, talleres de Artes Manuales: Malanguetas, Papier Maché [...]. Tuvo un momento muy arriba”.

“Después fue decayendo, decayendo y no se ha podido rescatar todo aquello que tuvimos [...]”.

13 El cabaret en Cuba, después del triunfo revolucionario del 1959, contiene netamente el espectáculo y la recreación como fin, aunque manteniendo la característica de que solo se permite la entrada de adultos, generalmente en la nocturnidad. Para los trabajadores del ejemplo y la población en general, era una posibilidad de salida de fin de semana con sus parejas, familiares y amigxs. En el caso señalado, este cabaret no cumplía estrictamente las normas que estos centros suelen tener, sino que se improvisó un espacio con carácter temporal. El mismo estaba ubicado en las cercanías del espacio habitacional y laboral de estas personas. Incluía espectáculo musical, venta de bebidas alcohólicas y área de baile (según narran los informantes).

“El Taller [de Transformación Integral del Barrio]¹⁴, la Casa Comunitaria se fue apagando [...]”.

◇ *Caso 6*: Nos comentaba una mujer que sobrepasa los sesenta años de edad, de economía inestable, quien fue tallerista y actualmente se dedica al cuidado de su casa (Ama de Casa) y a “inventar”¹⁵ para sobrevivir –según sus propias palabras. Ella nos dice:

“Cuando desaparece el boom en la Güinera, las posibilidades de lograr algo con los conocimientos adquiridos de Artesanía no me sirvieron de nada, pues no tenía dinero para invertir o una conexión para poner las cosas a la venta [...]”. “[...] los que conozco que estuvimos en los talleres del tejido de Malangueta y Papier Maché, que yo sepa, no han hecho nada con eso...todo ha sido por gusto [...]”. “[...] la gente buscó otra manera de ganarse la vida y aquí en este barrio la gente “inventa”, porque no se pueden morir de hambre [...] trabajando en una cafetería o contratándose vaya usted a saber en qué [...]”.

DISCUSIÓN PRELIMINAR

Ahora, una veintena de años posteriores al comienzo de estos procesos sociales – los *Talleres* – de autonomía y auto-gestión, en la voz de varios testimoniantes evidencian percepciones diversas.

En algunos casos la percepción actual es de frustración. Algunas personas consideran que lo que pudieron haber fomentado desde las habilidades adquiridas en los *Talleres* terminó siendo atrapado nuevamente por una estructura socio-política, que no les dejó un espacio real para su despliegue. Esto contrasta con las esperanzas que generaron los principios y dinámicas compartidas en los *Talleres* donde, con buena voluntad por sus promotores y activistas, se intentó incorporar un modo de *Co-Creación, Acción Participativa, y Horizontalidad*, que también constituyen los rasgos de las Sociabilidades Emergentes, en los que se involucraron para que tales habilidades fueran fuente de sostén en su vida en el día de hoy.

Esto lo avala la restauración de una verticalidad institucional oficial que se produjo desde el espacio primario de los barrios en la capital

14 Según una de las fuentes informantes, los *Talleres de Transformación Integral del Barrio*, pasaron en jurisdicción, del Gedic (Grupo de Desarrollo Integral de la Capital), al Poder Popular (Órgano de Gobierno Local) y desde entonces ha habido cambios en su funcionamiento.

15 Inventar: El término en Cuba tiene variadas acepciones, no solo recoge la inventiva creativa que logra para bien la creación de algo, si no también es sinónimo de búsqueda económica sea esta legal o ilegal, lo mismo a través de patrañas que logrado honestamente: “Está en el invento”, pero puede ser “Está inventando”, es decir, “engañando” o “trabajando”, pues el lenguaje oficial no reconoce en su discurso el espacio del trabajo en la labor informal, solo aquel que se realiza en sus instituciones o es autorizado por él, como el del cuentapropismo. Así por ejemplo: el inventar puede traer consigo el vender cualquier cosa a la mano, creada o no por el vendedor (Nota de la Autora).

cubana—que pareció haberse vuelto en algo un poco flexible¹⁶, en comparación con años anteriores a la crisis de los noventa— y que a la larga ha obstaculizado más que propiciado la realización de logros en materia de auto-organización, la diversidad que trajeron los *Talleres* y las diferentes maneras de llevar a cabo su propósito, que no se ha logrado expandir a espacios mayores de acción —ampliando los principios que predicaban y practicaban hacia escalas de mayor envergadura de la vida social cubana, en lo geográfico y en lo político-institucional. Tampoco se expandieron sus posibilidades en la conciencia de mucha(o)s ciudadana(o)s, sobre todo en los menos favorecidos, que participaron esperanzados en los *Talleres* y descubrieron en ellos, no solo herramientas para sostenerse durante la crisis, sino para la continuidad.

Es importante señalar que los poderes ejercidos en buena parte desde las instancias jerárquicas intermedias de la estructura institucional cubana (Cano Orúe 2009), que se posicionan como principales decisores en la vida cotidiana de la sociedad (ver Lebowitz 2015-Kornai 1959; 1992, citados anteriormente), son los que esencialmente mueven los hilos de la nación. Y los espacios ocupados por esos poderes son una fuerza que con frecuencia constituyen mecanismos de freno en sí —que los contienen-, difíciles de afrontar en el día a día por el poblador medio desde su propia acción, frente a las dinámicas acostumbradas de potestad estatal y de mercado, contra la que se quiebran buena parte de las esperanzas de hallar soluciones y lograr agenciamientos, en ocasiones por el nivel de coartación de la realidad que ejercen o por el nivel de corrupción en que algunos de estos se ven envueltos.

Es decir, sostenidos en una balanza los extremos de esta experiencia, y visibilizando la cuestión desde un punto lo más neutro posible, se vislumbran, por un lado, pobladores que lograron un empoderamiento, esencialmente desde su crecimiento personal con éxito, quienes sienten una satisfacción desde el barrio —que es su comunidad—, su familia y oficio o profesión, a partir de haber estado en contacto con los *Talleres*, y han experimentado un cambio total que todo esto trajo a su vida, importantes cambios en su cotidianidad y relaciones interpersonales.

16 La institucionalidad oficial perdió su acostumbrada robustez. Perdió credibilidad en su operación y capacidad de gestionar los procesos sociales, ya que gran parte de estos transcurrían “por fuera” de las instituciones, es decir, a través de redes informales de reciprocidad, parentesco, apoyo mutuo, mercado informal, sustracciones incluso de índole delictiva. El rol de proveedor principal de la familia cubana pasó del Estado a los parientes y amigos viviendo en el exterior o en el campo cubano, donde aún había producción endógena de productos agrícolas. Una reconfiguración institucional sustentada económicamente en la parcial recuperación con la introducción de los mercados agropecuarios, el avance de inversiones extranjeras y sobre todo la ayuda del nuevo gobierno chavista venezolano, que tuvo lugar en Cuba entre 1990 y 2006. Fue un tiempo de re-ideologización y de re-construcción de la vertical institucional.

Según Carmelo Mesa Lago, se inicia un período de estancamiento de las reformas económicas en 1997 y después pasa a un período de reversión de las reformas y reconstrucción de la vertical institucional en la economía, pero que en el mundo de la cultura había ocurrido meses antes del 2003 (Mesa Lago 2012: 25).

Y por el otro lado de la balanza, están los pobladores vulnerables, que perciben esta experiencia como un fracaso total, pues no les ha aportado beneficios a lo largo del tiempo, siendo estos los más afectados, y habiendo sido estos últimos –clases populares– el *fin* de importar una herramienta metodológica como lo es la *Educación Popular*, materializada en los *Talleres*, como vía de realización, como recurso foráneo solucionador de un problema que se percibía como circunscrito a un período de ocurrencia, pero que pudo ser una experiencia de mejores y mayores resultados con el paso del tiempo y que quedaron ceñidos al área de la utopía, en que a veces funciona una especie de saber desmovilizador, al reforzar el criterio de que “nada se puede cambiar”.

La presente investigación se encuentra en vías de realización como parte del trabajo del GT AC&SE en Cuba, y sin dudas amerita aún una profundización mayor. La temática de los *Talleres*, si se logra una buena aprehensión de ella, podría propiciar claves útiles para focalizar posibles soluciones en aras de una mejor futuridad, en cuanto análisis histórico de cómo llegar mejor preparados a una etapa de cambios contrastando las memorias.

BIBLIOGRAFÍA

- BETTO, Frei, 2016, *Paraíso perdido. Viajes por el mundo Socialista*, La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- CANO ORÚE, Regina 2009, “Poder Intermedio” en <https://havanatimesenespanol.org/portada/poderintermedio/>, 6 de noviembre de 2009.
- D’ANGELO HERNÁNDEZ, Ovidio 2000, “Proyecto de vida como categoría básica de interpretación de la identidad individual y social”, *Revista Cubana de Psicología*, La Habana: 17 (3): 270-275.
- PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO, Montevideo, Tierra Nueva, 1970 [Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 1972].
- FREIRE, Paulo 1975, *Educación como Práctica de la Libertad*, Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo 1993, *Pedagogía de la Esperanza*, México: Editorial Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo 1997, *Pedagogía de la Autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*, México: Editorial Siglo XXI.
- GARNER, Richard 2007 “Who was Rudolf Steiner and what were his revolutionary teaching ideas?”, *The Independent*, enero 24.
- KORNAL, János 1959, *Overcentralization in Economic Administration: A Critical Analysis Based on Experience in Hungarian Light Industry*, Oxford: Oxford University Press.
- KORNAL, János 1992, *The Socialist System: The Political Economy of Communism*, Princeton: Princeton University Press.

- LEBOWITZ, Michael A. 2015, *Las Contradicciones del “Socialismo Real”. El dirigente y los dirigidos*, La Habana: Ruth Casa Editorial, Instituto Cubano de Investigación Juan Marinello.
- MESA Lago, Carmelo 2012, *Cuba en la era de Raúl Castro. Reformas económico-sociales y sus efectos*, Madrid: Colibrí.
- PERERA, Ana Celia y Pérez Cruz, Ofelia 2009, “Crisis Social y Reavivamiento Religioso. Una Mirada desde lo Sociocultural”, en *Revista Cuicuilco* (Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas), México, No. 46, mayo-agosto.
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2016, “Fue el Período Especial un Invento Cubano”, *Havanatimes*, 19 noviembre 2016, <https://havanatimesenespanol.org/diarios/dmitri-prieto/fue-el-periodo-especial-un-invento-cubano/>.
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2018, “¿Precariado en Cuba?”, en *Espacio Laical*. La Habana, No. 1.
- VV.AA. 2011 “El periodo especial veinte años después (Panel de debate realizado en el Centro Cultural Cinematográfico ICAIC, el 30 de septiembre de 2010)”, en *Temas*, La Habana, No. 65 (enero-marzo): 59-75.

Blanca S. Fernández,
Adriana Rodríguez Caguana &
Paola Vargas Moreno

LAS GUARDIANAS DE LA LENGUA: MUJERES INDÍGENAS Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN ECUADOR

INTRODUCCIÓN

Partimos de reconocer la propuesta y el quehacer político y educativo de las organizaciones sociales indígenas ecuatorianas (con el referente ineludible de la CONAIE¹) como un conjunto heterogéneo de principios y prácticas en resistencia y contra la hegemonía capitalista y racista que ha atravesado la construcción del proyecto de Estado-Nación y, junto con este, el proyecto educativo y lingüístico para Ecuador. En este marco, uno de los escenarios menos analizados y más de este devenir político-educativo-cultural es el encarnado en los cuerpos, las necesidades, las demandas y las luchas de las mujeres indígenas; así, asumiendo la tarea pendiente, las presentes páginas estudian las relaciones posibles entre feminismos, mujeres indígenas y organización social indígena, colocando especial acento en sus aportes en el campo educativo-lingüístico contemporáneo.

Si bien no todas las mujeres indígenas organizadas se definen como feministas y los diálogos y (des)encuentros entre las perspectivas de mujeres indígenas y feminismos han sido incorporados de manera reciente en los estudios sociohistóricos y de género en Ecuador (Herrera,

1 La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) se fundó en 1986 a partir de la confluencia de organizaciones indígenas de base (comunidades, centros y cooperativas) y regionales, tanto en territorio andino como amazónico (ECUARUNARI y CONFENIAE). Progresivamente se irán incorporando organizaciones de la costa ecuatoriana (CONAIE, 1989).

2001; Prieto et al., 2005; Méndez, 2009; Gargallo, 2013), el desarrollo de sus actividades individuales y colectivas, tanto en las comunidades como en la arena de lo público, mantiene principios y prácticas centradas en, por lo menos, tres ejes acerca de los cuales proponemos reflexionar a lo largo de este artículo. Nos referimos, en primer lugar, a la comunidad (como eje colectivo e identitario); en segundo lugar, a las luchas por la descolonización (que comprenderemos en el marco del ejercicio de los derechos étnicos: de propiedad y gestión colectivas de la tierra, reconocimiento de saberes y educación propia, administración de justicia, participación política en la construcción de la plurinacionalidad y la interculturalidad). Finalmente, en tercer lugar, por la despatriarcalización (contra la violencia de género, por el reconocimiento de la relación cuerpo-lengua-territorio, por la transformación de las relaciones de género tanto en los encuentros entre comunidades indígenas y sociedades mestizas como al interior de las propias comunidades, y por el ejercicio de derechos étnicos en clave de género encarnados en aquellos que atienden las necesidades y aportes específicos de las mujeres indígenas localizadas).

Estos principios y prácticas comunes son bastante cercanos a lo que algunas intelectuales militantes indígenas feministas como Lorena Cabnal (2010, 2014) y Julieta Paredes (2010), denominan *feminismo comunitario* vinculado a las experiencias en construcción que han tenido lugar en Guatemala y Bolivia. Para el caso ecuatoriano, muchas de las organizaciones y liderazgos de mujeres indígenas –que bien podrían sumarse a las luchas en construcción que enarbolan la bandera del feminismo comunitario–, han emergido en contextos de violencia estructural en donde la migración (predominantemente masculina) ha producido un quiebre en las relaciones familiares, una transformación en los roles de género y, como consecuencia, un mayor fortalecimiento de las demandas de las mujeres; entre estas, la lucha por escuelas interculturales bilingües propias y de gestión comunitaria.

En este marco, el presente documento propone ahondar en la comprensión de las relaciones que existen entre la demanda del derecho a la educación intercultural bilingüe en el Ecuador desde la década de los cuarenta, y el nacimiento y consolidación de organizaciones y liderazgos de mujeres indígenas que constituyen una sociabilidad emergente desde lo que entendemos como una suerte de *feminismo práctico-comunitario-anticapitalista*².

Para ello, el documento consta de cuatro partes: en primera instancia, con el fin de enmarcar nuestra discusión y abrir el debate, se

2 Este último aspecto forma parte del posicionamiento y horizonte político que compartimos como miembros del Grupo de Trabajo ACySE. En el marco de muchos de los interrogantes originados en diálogos con ellos es que ha surgido la propuesta de este trabajo. Ver ACySE (2012, 2015 y 2019).

presentarán algunas relaciones conceptuales posibles entre género, feminismos e interculturalidad. Posteriormente, se presentará una tentativa de genealogía de la resistencia de las mujeres indígenas en Ecuador para dar cuenta del lugar de las mujeres en la historia de las luchas indígenas en el país, haciendo énfasis en la agencia encaminada hacia la educación propia, intercultural y bilingüe. En un tercer momento, analizaremos la política pública educativa de la última década con relación a las Escuelas del Milenio y daremos ejemplos de cómo las mujeres indígenas del Cañar han mantenido las Escuelas Comunitarias como proceso de resistencia en la estela de las luchas históricas de las mujeres indígenas del Ecuador. Finalmente, a manera de conclusión, daremos cuenta de las potencialidades y retos para un feminismo (*práctico-comunitario-anticapitalista*) indígena en Ecuador.

El presente trabajo elaborado a tres voces implicó afrontar el desafío de encontrarnos, desencontrarnos y volvernos a encontrar en el esfuerzo de la lectura, la escritura y el aprendizaje compartidos. Se enriquece tanto de nuestra experiencia investigativa de corte socio-antropológico en el campo de la educación intercultural y los derechos de pueblos indígenas en Ecuador³ como de nuestra curiosidad y compromiso por reconocer y potenciar el rol de las mujeres en la construcción de otro mundo posible. Esta curiosidad se ha materializado a través de metodologías horizontales que incluyen visitas de campo y entrevistas a profundidad (entre 2013 y 2019) a mujeres docentes y dirigentas, indígenas y mestizas, que han forjado la Educación Intercultural Bilingüe desde la década del ochenta y fueron protagonistas en las diversas luchas por derechos en clave étnico-cultural que posibilitaron la declaración del Estado Plurinacional e Intercultural del Ecuador.

GÉNERO, FEMINISMOS E INTERCULTURALIDAD

A diferencia de las mujeres que se enfrentan con un sistema político patriarcal masculinizado, los pueblos indígenas enfrentan un sistema político monoétnico que excluye la diversidad de identidades. En el caso de las mujeres indígenas se confabulan los dos sistemas en su contra: el patriarcal y el monoétnico.

Nina Pacari (2002:46)

Consideramos que el concepto “género”, como categoría política y analítica, es uno de los grandes aportes del feminismo occidental contemporáneo al reconocer lo masculino y lo femenino como construcciones sociales configuradas en medio de relaciones desiguales de poder,

³ Ver Fernández y Sepúlveda (2014), Fernández (2015), Gutiérrez Chong y Vargas Moreno (2017), Hernández Loeza y Vargas Moreno (2017), Rodríguez Caguana (2017), Vargas Moreno (2014).

más allá de su comprensión como cualidades biológico-sexuales que describen a hombres y mujeres y sus roles en la sociedad. Sin embargo, el término ha sido usado para universalizar tanto el reconocimiento como la crítica a los valores construidos en la modernidad occidental, valores alejados de otros feminismos que se edificaron en contextos de diversidad y resistencia lingüística, cultural y religiosa. En otras palabras, cuando se habla de *feminismo* pareciera que solo podemos pensar en un movimiento histórico que permitió, en primera instancia, consolidar los derechos civiles y políticos de las mujeres (derechos individuales), como lo fueron el derecho al voto y a la participación activa en la política institucional, y en un segundo momento, la incorporación de la mujer al mercado de trabajo y al sistema educativo en pie de igualdad. Pareciera como si el feminismo contemporáneo se agotara solo en estas raíces liberales, que son legítimas, pero no universales ni únicas.

La búsqueda inicial por la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer como eje transversal de la lucha feminista, homogenizó la construcción del concepto “mujer” olvidando la heterogeneidad constitutiva de las mujeres. Esta homogenización se hizo desde un *locus* de enunciación particular que, si bien encarnaba y encaraba las opresiones del patriarcado en su contexto inmediato, no consideró otras experiencias de vida desde donde se vivía la opresión. Este lugar privilegiado será la mujer como sujeto moderno: ilustrada, de clase media-alta, blanca, mayor de edad, originaria de los países del centro del sistema-mundo; se erigía, de esta manera, una suerte de “feminismo occidental” (Gargallo, 2013; Espinosa-Miñoso, 2014; Cabnal, 2014; Paredes, 2014)⁴.

Sin embargo, desde las primeras décadas del siglo XX puede observarse la emergencia de un feminismo práctico antirracista de las mujeres afrodescendientes que reclamaban la diferencia esclavista como base de la reivindicación de derechos colectivos de la clase trabajadora negra recientemente liberada de la esclavitud en los Estados Unidos⁵. Años más tarde, el *blues* retumbaba como banda sonora del movimiento en crecimiento y a las primeras esclavas libres y trabajadoras organizadas se les sumarían las mujeres cantantes consolidándose

4 “Feminismo occidental” es una expresión empleada por diversos feminismos postcoloniales que hablan desde la interseccionalidad y la diferencia (feminismos afros, indígenas, lésbicos, trans, migrantes, tercermundistas, contrahegemónicos...) para hacer alusión al feminismo de raigambre liberal moderna. Si bien es una categoría útil para comprender los posicionamientos diferenciados de las luchas, sus búsquedas y sus alcances, consideramos importante advertir que caer en el reduccionismo de la dicotomía “occidental vs. no occidental” no sólo invisibiliza la gran diversidad de feminismos que se materializan en los cuerpos de las mujeres, tanto “occidentales” como “no occidentales” (esencializando ambos lugares de enunciación como bloques homogéneos y estáticos), sino que, a la par, puede hacernos olvidar que el enemigo nunca será el feminismo, en ninguna de sus diferentes tendencias, y siempre será el patriarcado, en todas y cada una de sus expresiones.

5 También se pueden encontrar algunos antecedentes a mediados del siglo XIX. Por ejemplo, en 1851 Sojourner Truth expone su discurso *¿Acaso no soy una mujer?* en la Convención de Mujeres de Akron, Ohio. Agradecemos este valioso aporte a Laura García Corredor.

el grupo de mujeres pioneras del movimiento feminista negro. La subjetividad de la palabra se expresa a través de la asamblea, el canto y la música que dan cuenta de la espiritualidad de la resistencia.

Manteniendo este legado, durante las décadas de los setentas y ochentas, una nueva ola de mujeres afrodescendientes, ahora desde la academia como derrotero de militancia, identifican la necesidad de sumar a las categorías “clase” y “raza”, otras categorías (entre estas la de “género”) para comprender la real complejidad de la desigualdad global ante la consolidación de los feminismos de carácter blanco-occidental y en una crítica abierta al privilegio de las mujeres feministas blancas, quienes desatendieron la categoría “raza” como eje clave para entender y luchar en contra de la discriminación histórica hacia las mujeres en su heterogeneidad. *Interseccionalidad* será la categoría que la activista e intelectual afroamericana Kimberlé Williams Crenshaw construye en la década de 1980 para definir la necesidad de cruzar categorías múltiples que definen la identidad de las personas (categorías biológicas y socioculturales) y así problematizar y enfrentar las diferentes desigualdades que nos atraviesan (Yuval-Davis, 1997; Fraser, 1997).

Para el caso de las mujeres indígenas de nuestro continente, podríamos dar cuenta del origen temprano de sus procesos de resistencia, si reconocemos la persistencia lingüística y el mantenimiento y reproducción de patrones culturales propios hasta la actualidad, como fenómenos en los que las mujeres han mantenido un rol protagónico desde la Conquista (y a pesar de esta). Empero, la reconstrucción y visibilización de las trayectorias que dan cuenta de los movimientos tempranos de mujeres indígenas en América, es una tarea reciente y en marcha que emerge como contragolpe a la centralidad del racismo y el patriarcado como fenómenos sociales totales⁶.

La resistencia de las mujeres indígenas durante los periodos de Conquista y Colonización temprana sigue siendo desconocida para la historia oficial. Poco se ha investigado a profundidad sobre el destino de las jefes-sacerdotisas de múltiples comunidades indígenas de la región, así como el rol de *coyas*, *acllas*, *ñustas* y *mamaconas* durante la colonización y su lugar decidor en la guerra de Conquista⁷. Sin embargo, es interesante reconocer en la literatura regional escrita por mujeres algunos indicios: a manera de ejemplo podemos desta-

6 Recuperamos aquí la identificación del racismo como fenómeno social total que han sostenido José Carlos Mariátegui (2010[1929]: 48) y Franz Fanon (1966 [1956]: 66). Comprendemos que el machismo y el patriarcado configuran fenómenos sociales totales equivalentes en términos de su amplitud y profundidad.

7 Estelina Quinotoa Cotacachi, al hablar de la participación de las mujeres indígenas en la conformación social del incario da cuenta de cómo mujeres como las *coyas* (esposas oficiales del jefe inca) tuvieron un importante poder de decisión en la gestión pública, las *ñustas* (princesas) estaban destinadas a ser mujeres del inca y de los curacas de los pueblos incas, las *acllas* (escogidas) cumplieron su papel como sacerdotisas, encargadas de los ritos femeninos en honor al sol en los *raymis* (fiestas de solsticios y equinoccios). *Ñustas* y *acllas* vivían en los *acllahuasis* destinados a la formación de este grupo femenino escogido, for-

car las obras de literatas nustramericanas que abordan la temática indígena, como Clorinda Matto de Turner en Perú y Rosario Castellanos en México quienes dan cuenta del rol subordinado de las mujeres indígenas en la época, subrayando su ímpetu rebelde y las relaciones necesarias que tejen con la sociedad colonial para sobrevivir; de manera similar, Gioconda Belli en la obra “La mujer habitada” (1990) narra la historia de las mujeres indígenas de Tegucigalpa que decidieron no tener relaciones sexuales con sus esposos indios para impedir la procreación de hijos legítimos que fueran luego esclavizados por los invasores. Así, es indudable identificar esfuerzos a favor del reconocimiento del lugar histórico de las resistencias de las mujeres indígenas; no obstante, son esfuerzos dispersos y no incluidos como narrativas oficiales de la historia nacional. La recopilación y sistematización de estos materiales son procesos en construcción.

Y es que el pasado colonial y esclavista es parte substancial de la historia de las mujeres afros e indígenas en América, por tanto, sus propias reivindicaciones no pueden analizarse fuera de esta realidad. Este pasado tiene como reflejo europeo y fuente de inspiración histórica, tal como lo sostiene Silvia Federici en su conocida obra “Calibán y la bruja” (2004), la transición de la edad media a la modernidad incipiente (y del feudalismo al capitalismo temprano), transición que produjo la masacre de millones de mujeres consideradas brujas por no someterse a la violencia de la estructura social emergente que las condenaba a la esclavitud familiar. Estas mujeres, en su mayoría médicas y sabias, muchas organizadas como campesinas alrededor de la tierra, fueron sacrificadas en nombre del “progreso” y el nuevo orden patriarcal. Este periodo de transición ocurrió de manera paralela a la guerra de invasión a América que dio inicio a la modernidad (Dussel, 1990; Quijano, 2000), una invasión de hombres blancos que tenían la firme convicción de “progreso” a través de la evangelización. Los principales armamentos de guerra, además de las armas de fuego y las enfermedades, fueron el uso engañoso de la palabra y la violencia sexual.

En este marco, los sexos/cuerpos/territorios tanto de las mujeres “brujas” en Europa como de las mujeres indígenas americanas y de las mujeres esclavizadas africanas traídas en contra de su voluntad al escenario de invasión y colonización, fueron sometidos al nuevo orden moderno capitalista del heteropatriarcado colonial. Este nuevo estatuto de verdad sobre el que se fundaron los Estados-nacionales

mación liderada por las ancianas *mamaconas* (matronas), mujeres expertas en distintos quehaceres feminizados: hilar y tejer para los vestidos del inca y para las telas a utilizarse en los templos, cocinar, elaborar el *asua* (bebida de maíz) sagrada para los rituales, elaborar y tañer los instrumentos musicales, mantener el fuego sagrado para los ritos solares, etc. (Quinotoa, 2009: 50-51). Quinotoa, mujer indígena *kichwa otavalo*, es una destacada docente-investigadora también reconocida como “guardiana de la historia” por su trabajo como funcionaria pública como Directora de Cultura del Banco Central del Ecuador, Subsecretaria de Memoria Social y Curadora de la Reserva del Ministerio de Cultura y Patrimonio.

latinoamericanos, dejó afuera a las realidades étnico-culturales diversas de las mujeres, negando su reconocimiento como ciudadanas hasta un segundo momento de la época republicana. Situación similar vivieron pueblos y comunidades indígenas. En palabras de Georgina Méndez: “La historia nos muestra que las mujeres y los indígenas fueron excluidos del acceso a derechos. La ciudadanía de esta forma es un derecho marcado por el poder, la intolerancia y el racismo” (2009: 14).

A su vez, el mandato capitalista heteropatriarcal vendría a oponerse fuertemente a un deber ser profesado hasta la actualidad por mujeres y comunidades indígenas del continente. Este orden (impuesto de a poco por las iglesias y el Estado a través de la educación) rompería los órdenes propios de las comunidades indígenas (filosofías y cosmogonías ancestrales).

En los Andes, por ejemplo, más allá de los binarismos dicotómicos impuestos por la razón moderna, la Relacionalidad o Vincularidad, la Complementariedad o *Kariwarmikay*, lo Convivencial Simbólico y la Reciprocidad o *Ayni-Randi Randi* son principios basados en el reconocimiento e integración de la diferencia como identidad común (UIAW, 2004); en este tenor, lo femenino y lo masculino no son opuestos, sino complementarios que conviven en armonía y horizontalidad, en un equilibrio armónico: “En la concepción indígena, lo femenino siempre estará junto a lo masculino, las personas, animales, plantas, y demás seres. Lo masculino y lo femenino son diferentes, pero complementarios para formar el “ser” o “runa” (ser humano) y conformar el todo integral, cósmico y holístico” (Quinotoa, 2009).

Ruth Moya, docente y lingüista que acompañó desde la década de 1970 a la ECUARUNARI y otras instancias del movimiento para la construcción de la Educación Intercultural Bilingüe, señala que la permanencia de estos principios, parte integral de la resistencia indígena, se evidencia a través de mitos en los cuales permanece el lugar simbólico de la función cósmica de lo masculino y lo femenino (entrevista de campo, 2016). La dualidad andina corresponde a una construcción comunitaria de la complementariedad y la armonía. Se diferencia de la construcción binaria y opuesta de los roles masculino y femenino de occidente por dar cuenta de una diferenciación cósmica del mundo de la vida, donde ni lo masculino ni lo femenino se encuentran en su estado biológico-sexual oposicional, sino en complementariedad con la naturaleza. Esta forma de entender lo masculino y lo femenino transversaliza, tensiona y da forma a los discursos y las prácticas de las organizaciones de mujeres indígenas (y, al parecer, las distancia del “feminismo occidental” u otros feminismos no indígenas) puesto que articula al hombre (como representación de lo masculino) en su propia lucha reivindicativa. En otras palabras, las mujeres indígenas se organizan para llevar a la arena pública demandas propias de su género, pero en articulación con las

demandas como pueblos. Así lo dijo Blanca Chancoso⁸ (2018): “Somos organización de mujeres, pero también somos pueblos indígenas y hay que luchar por las dos cosas, de forma articulada y complementaria”.

A partir de esta cita es oportuno recordar que no es la primera vez que los pueblos indígenas y sus organizaciones deben aclarar que su lucha no es excluyente de otras luchas, con las que también se sienten comprometidos. En las décadas de 1970 y 1980, en pleno contexto de formación de la CONAIE, se produce un profundo debate entre los pueblos indígenas y las organizaciones de izquierda. Estas últimas postulaban la centralidad de la lucha de clases y, en dicho marco, la proletarianización o campesinización de los indios era considerada un elemento central para su participación en las luchas emancipatorias. De esta manera, aquellos indígenas que postularon la importancia de la identidad cultural en sus luchas como pueblos, fueron discriminados por un sector elitista de las izquierdas partidarias y sindicales. De allí que en la década de 1980 la CONAIE resolviera la simultaneidad de los elementos étnicos y de clase como parte de la misma lucha del movimiento indígena. Como relata Nina Pacari⁹:

Se deben plantear proyectos conjuntos, *mishu* y *mashi*, mestizo e indígena a la vez. *Una lucha conjunta, solidaria en que también los indígenas seamos actores y gestores. Nosotros reclamamos desde ya esa participación, reclamamos un espacio en la lucha dentro de ese proyecto [...] La receta no la tenemos ni los indígenas, ni los mestizos, hay que ir la buscando [...] Es cierto que hay campesinos y obreros, pero ante todo, somos un pueblo con características propias, con costumbres propias. Por lo mismo, tenemos derecho a la diferencia, a la especificidad de nuestros pueblos* (1990: 61-62, énfasis añadido).

Aunque ha sido central el reconocimiento de que no se trata de luchas excluyentes, ni contradictorias, es interesante el planteo acerca de si deben ser luchas complementarias, en qué momentos y para quiénes. También es pertinente señalar la tensión que ambas pertenencias generan en la medida en que ambas atraviesan al mismo sujeto. En este caso, en la medida en que las izquierdas no indíge-

⁸ Blanca Chancoso, intelectual y dirigente *kichwa otavalo*, es una de las fundadoras del movimiento indígena en Cotacachi, activista reconocida de la ECUARUNARI desde su fundación en la década de 1970 y fundadora de la CONAIE. En 1996 contribuyó a la fundación de la Escuela de Formación de Mujeres Líderes “Dolores Cacuango”. Sin haber participado en cargos públicos, construyó también una referencia nacional e internacional, pues en los años 1980 y 1990 era invitada a foros y espacios de representación internacionales, como el CISA y la ONU, para exponer temas vinculados a los pueblos indígenas (salud, mujer, racismo).

⁹ Nina Pacari, intelectual y dirigente *kichwa otavañela*, ha sido una de las primeras mujeres indígenas del Ecuador en ejercer cargos públicos, como legisladora, Ministra de Relaciones Exteriores y Jueza de la Corte Constitucional. Su compromiso político con el movimiento indígena también se observa en su participación permanente como asesora de la CONAIE en materia jurídica, y su prolífica obra escrita orientada a la fundamentación del proyecto político de un Estado plurinacional e intercultural.

nas desconocían otras luchas, o persistían en establecer jerarquías, inferiorizando y así negando ontológicamente esas otras luchas, no podrían marchar de manera conjunta.

Consideramos que la crítica de Pacari y las reflexiones suscitadas pueden ser extrapoladas a los debates respecto del feminismo. Por ejemplo, en un testimonio textualizado en 1990 por Marta Bulnes, Pacari afirma que el machismo es exportado desde Europa¹⁰, pues:

[...] en las comunidades no hay machismo ni feminismo. Por ejemplo, las reuniones mismas se hacen con hombres y mujeres con sus hijos, reunidos todos. En la sociedad dominante tanto el hombre como la mujer es discriminado por su condición de indígena (1990: 59).

Esta afirmación, da cuenta de una concepción de machismo que difiere de la que ofrecen algunas perspectivas feministas y evidencia que existe una especificidad de la agenda de género de las mujeres indígenas ecuatorianas, por ejemplo, la que se sustenta en la demanda de autodeterminación de sus pueblos. Como señala Francesca Gargallo (2013: 136):

Pedirle al feminismo de las mujeres de los pueblos originarios que no se defina primeramente desde la defensa de su pueblo, en cuanto colectivo mixto, contra el racismo, implica desconocer la historia concreta de las mujeres de los pueblos y naciones indígenas. En otras palabras, implica desconocer la identidad feminista indígena.

En este mismo tenor, el reconocimiento de la desigualdad entre hombres y mujeres, y sus implicaciones al interior de las comunidades, suelen ser atribuidas a la ruptura con los principios de la cosmovisión andina. En palabras de Méndez (2009: 38):

El problema, planteado por las mujeres indígenas, no sólo de Ecuador sino de otras mujeres del Abya Yala, es que el equilibrio armónico ya no se refleja en la vida cotidiana. La complementariedad, el equilibrio, el respeto y la armonía, son elementos que están ausentes de la cotidianidad, de los espacios políticos donde la primacía del liderazgo de los hombres es privilegiada.

10 Esta sería la gran diferencia (tal vez la única a destacar) con las primeras propuestas desde el Feminismo Comunitario pues éste reconoce la existencia de “patriarcado ancestral originario” que, si bien da cuenta de una desarmonización con un momento constitutivo y primigenio de la “Red de la Vida”, de la existencia misma de la humanidad en el *Abya Yala*, antecede la llegada de los españoles y explica tanto las guerras prehispánicas como la división de los roles en estas sociedades (Cabnal, 2014). Lo mismo dirá Julieta Paredes (2010: 72): “[...] las relaciones injustas entre hombres y mujeres aquí en nuestro país, también se dieron antes de la colonia y no sólo son una herencia colonial [...] Hay también un patriarcado y un machismo boliviano, indígena y popular”. El encuentro entre patriarcado ancestral y patriarcado occidental tras la Conquista será definido como “entronque patriarcal” (Cabnal, 2010, 2014). Cabe aclarar que el testimonio de Pacari fue textualizado en 1990 y hasta principios del siglo XXI será difícil encontrar en Ecuador posicionamientos aliados a esta propuesta.

De manera consecuente, la agenda es guiada por la creencia en un retornar en el tiempo (*Pachakutik*), en la construcción de un nuevo paradigma que recupere los fundamentos anclados en la tradición.

Muchas mujeres indígenas que partieron de este mundo nos dejaron sus enseñanzas. Ellas nos alientan desde el pasado para que, como pueblos de hombres, mujeres, ancianos, jóvenes y niños recuperemos el principio andino de dualidad, solidaridad y complementariedad armoniosa, entre mujeres y hombres en equidad de derechos y obligaciones, y así garantizar la continuidad de la presencia humana [...] El retomar estos principios de vida, es un reto para los pueblos indígenas contemporáneos, porque los paradigmas descritos ya no los practicamos [...] (Quinotoa, 2009: 52).

Desde estas perspectivas, una de las principales críticas que se les suele hacer a los feminismos occidentales es que muchas veces buscan afirmar una determinada jerarquía entre las luchas que las mujeres indígenas enfrentan contra las diferentes opresiones. Así, debido a un posicionamiento consciente o inconscientemente eurocéntrico y/o etnocéntrico, les desconocen su derecho a construir sus propias nociones de género, desde sus referentes y a sus ritmos (Mohanty, 2008). Como vimos anteriormente, el énfasis en la identidad étnica (como pueblos) por encima de otras identidades (tanto la de género como la de clase) enfrentó también las presiones de organizaciones de izquierda clasista, que buscaron instituir los modos de “ser indio”. Si el racismo es un fenómeno social total, la experiencia del racismo que Pacari denuncia también incluye los postulados y prácticas racistas de algunas izquierdas ecuatorianas. Situación similar puede ocurrir desde algunos feminismos:

Si el feminismo como teoría niega o reduce la fuerza transformadora que generan las mujeres de los pueblos originarios junto con los hombres de sus nacionalidades, entonces va a incurrir en el mismo reduccionismo que las demás ideologías universalistas en su afán de dominio del resto del mundo (Gargallo, 2013: 34).

En esta instancia es preciso reconocer que, si bien gran parte de las propuestas de las mujeres indígenas organizadas en Ecuador coinciden en tomar distancia con los feminismos clásicos y fusionar su agenda de género con su amplio repertorio de acción por la comunidad, la pertenencia étnica y la autodeterminación de sus pueblos; en la actualidad, para la segunda década del siglo XXI, cada vez son más los diálogos que se establecen con diversos feminismos (desde los feminismos occidentales/feminismos no indígenas hasta los au-

todenominados feminismos comunitarios en Guatemala y Bolivia¹¹, feminismos populares en Argentina¹², feminismos subalternos y feminismo decoloniales y poscoloniales a lo largo y ancho del sur global¹³) ampliando los horizontes de posibilidad. El testimonio de Sinchi Gómez¹⁴ es prueba fehaciente de estos renovados encuentros, siempre en tensión, siempre para caminar juntas hacia un mundo mejor:

Antes procuraba no salir con anaco cuando se trataba de una denuncia feminista, pero cuando eran por agua, tierra, contra el capitalismo, este sentimiento de inseguridad desaparecía. Y no reniego de estas luchas, al contrario las abrazo tanto como abrazo la lucha de género, porque entiendo que ninguna está separada. Pero nos cansamos de esperar a que algún día nuestras muertas importen y decidimos tomar también la palabra. Perdimos el miedo, sentimos la energía que debió sentir Mama Tránsito o Mama Dulu¹⁵ al rebelarse. Ya no me siento sola, me encontré con muchas hermanas que están construyendo

11 Como hemos venido puntuando a lo largo del documento, el Feminismo Comunitario es una apuesta por descolonizar el feminismo para reconocer que el patriarcado (ancestral + occidental) es el sistema que oprime tanto a la humanidad (hombres, mujeres e intersex) como a la naturaleza en nombre de la acumulación de poder y capital, sistema construido históricamente y todos los días sobre el territorio-cuerpo de las mujeres. Su lugar de enunciación son las mujeres indígenas situadas y su punto de partida “la comunidad como principio incluyente que cuida la vida” (Paredes, 2014:78). “El Feminismo Comunitario es un movimiento, una propuesta política y epistémica emancipatoria cotidiana (...) desde el sentir y pensar de mujeres originarias, rompiendo así, el tutelaje feminista occidental y neoliberal, para proponer otra mirada cosmogónica y feminista que interpela a los feminismos hegemónicos occidentales, pero que también tiene su propuesta propia; la comunidad de comunidades, para la construcción de un mundo nuevo para la plenitud de la vida” (Cabnal, 2014:5).

12 Se trata de una corriente abierta al diálogo no jerárquico con otros feminismos, que lo asumen como “un modo de desafiar las múltiples opresiones producidas por el capitalismo patriarcal y colonial. Son feminismos nacidos en las luchas del pueblo (...). No son un feminismo para entendidas, sino una práctica rebelde, y una teoría que se amasa en los comedores populares (...) Feminismos que se levantan desde nuestros territorios cuerpos y territorios tierras, y revolucionan las revoluciones ganadas y perdidas. Feminismos en revolución” (Korol, 2016: 16).

13 Tal como señala Espinosa-Miñoso (2014), la reflexión del feminismo poscolonial consiste en: “1) revisar el andamiaje teórico conceptual producido por el feminismo occidental blanco burgués, al tiempo que 2) avanzar en la producción de nuevas interpretaciones que expliquen la actuación del poder desde posiciones que asumen un punto de vista subalterno”.

14 Joven indígena *kichwa saraguro* autodenominada “Activista Feminista Runa”. El testimonio hace parte del recientemente publicado artículo “Diálogo en siete voces sobre la lucha por el aborto libre” (VVAA, 2018). Para sumar al debate sobre el derecho al aborto, pudimos observar en el Encuentro Nacional de Mujeres en Salta (Argentina) el contraste entre las demandas de las mujeres indígenas y las demandas de las mujeres blancas interesadas en la mesa de pueblos indígenas. Las mujeres indígenas sostenían que el tema no estaba en su agenda principal de demandas, sino los desplazamientos territoriales y la educación en su propia lengua, mientras que las otras trataban de incorporar en la agenda principal el derecho al aborto. Al final hubo un acuerdo de incorporar ambos enfoques, pero el tema del aborto fue el primero de la lista en la agenda. En las entrevistas a mujeres líderes indígenas de comunidades andinas (no evangélicas) observamos que el aborto no es un problema entre ellas. La ruda es una de las plantas más usadas para la interrupción del embarazo en las primeras semanas y su uso es bastante común en las comunidades. Si bien el aborto no constituye una demanda prioritaria en la agenda de un sector de mujeres indígenas, en las manifestaciones por el derecho a decidir asisten organizaciones de mujeres de todos los sectores (Rodríguez Caguana, 2014. Registro de Campo el XXIX Encuentro Nacional de Mujeres en Salta-Argentina).

15 “Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango son mujeres indígenas que lideraron procesos históricos anti coloniales de transformación en Ecuador” (Nota a pie de página en original).

feminismos. Decidimos nombrarnos feministas como un acto político, al menos por el momento, tal vez encontraremos en nuestra lengua una palabra que nos nombre, no lo sabemos aún. Pero estamos seguras que queremos caminar junto a nuestras hermanas, marchar y denunciar juntas la alianza criminal patriarcado-capitalismo, desde nuestra propia voz y presencia (VVAA, 2019).

Evidentemente, la simultaneidad de estas luchas solo puede ser concebida en un contexto de interculturalidad crítica. Desde esta perspectiva, en las organizaciones de mujeres indígenas, el concepto de género desarrollado con características identitarias propias, de la diferencia y de la complementariedad, se encuentra íntimamente relacionado con el concepto de interculturalidad, desarrollado por los pueblos indígenas del continente desde el primer levantamiento indígena nacional en Ecuador (1990) y que en la actualidad se encuentra presente como mandato en las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009):

Es la etapa [década de 1980] en la que se desarrolla el principio de la *diversidad* no sólo al interior de los pueblos indígenas, sino en el ámbito nacional. El desarrollo de este principio marcó la tesis política de la construcción de un “Estado Plurinacional”. En la década del noventa se ha desarrollado el principio de la *interculturalidad* de convivencia mutua, de lo político, de lo económico, de lo epistemológico, en fin (Pacari, 2004: 41, énfasis original).

La interculturalidad tiene varias dimensiones conceptuales; desde una perspectiva crítica y aliada al feminismo poscolonial, podemos decir que consiste en el reconocimiento de los colectivos históricamente discriminados para reparar una historia de (in)justicia (Fornet-Bentancurt, 2011). Significa también el intercambio entre culturas en términos equitativos, que intenta romper con la relación histórica de dominación y subordinación entre las culturas, con el fin de lograr una convivencia (Walsh, 2009: 41). Aparece en este contexto la noción de “diálogo” intercultural:

El principio de diversidad cultural, que se torna explícito en el *reconocimiento* y la aceptación. El principio de la interculturalidad, que no es otra cosa que el *diálogo* o el marco de entendimiento adentrándose en la valoración del otro, en la racionalidad y necesidad del otro (Pacari, 2008: 53, énfasis original).

Consideramos que el nudo de esta cuestión consiste en pautar las condiciones en que se puede celebrar el “diálogo”. Nos referimos al reconocimiento de las condiciones materiales de las que se parte y las condiciones que se quieren construir (Briones, 1998). La expectativa de que dicho diálogo parta de un reconocimiento de las asimetrías históricas y existentes para dirigirse a la construcción de condicio-

nes menos asimétricas es lo que se plantea como objetivo a lograr a través de esta noción de interculturalidad. El diálogo no puede ser concebido como un momento simétrico y gentil, sino de negociación, de poder. Se acerca a aquello que Catherine Walsh (2002) ha denominado “interculturalidad crítica” donde el diálogo cumple una función democratizadora y descolonizadora. De hecho, la descolonización, tal como la definió Frantz Fanon (2007[1961]) hace casi medio siglo, es comprendida como la liberación del colonizado, pero también del colonizador.

La interculturalidad crítica supone la posibilidad de liberación de ambos atendiendo a “los procesos que se inician desde abajo hacia arriba, desde la acción local (...) y para cuyos logros se requiere ir en múltiples direcciones” (Walsh, 2002: 9). Como hemos visto, las diferencias no tienen relación inherente con la condición étnica; en la práctica concreta, las diferencias parten “de una subjetividad y un locus de enunciación definidos por y construidos en la experiencia de subalternización social, política y cultural de grupos, pero también de conocimientos” (Walsh, 2002: 10); o, como lo sintetiza Macas,

Sin duda alguna, estas categorías y conceptos [interculturalidad, plurinacionalidad, diversidad cultural], (...) obviamente nacen desde las experiencias de lucha colectiva en consenso con otros sectores sociales y populares, alcanzadas ya sea en contextos nacionales como también a nivel internacional (Macas, 2001: 27).

La lucha colectiva con diferentes “sectores sociales y populares, nacionales e internacionales”, otorga a la interculturalidad una potencia relacionada a procesos de descolonización y democratización social. No es concebible esta idea de diálogo en un contexto de racismo, entendido como un “fenómeno social total”. Por eso es necesario pensar lo intercultural bajo una concepción amplia de cultura, incluyendo a los pueblos migrantes, o introduciendo interrogantes acerca de los bordes porosos entre lo rural y lo urbano, desbordando la noción de interculturalidad por fuera del reconocimiento del “otro” indígena. En este sentido, algunas intelectuales indígenas hacen especial énfasis en la dimensión política de la relación entre identidad y cultura, y buscan poner en cuestión las definiciones reduccionistas de la cultura: “Al abordar el tema de la identidad, es necesario no quedarnos en la diversidad cultural (con una visión meramente culturalista), sino escarbar la institucionalidad que funciona en el desenvolvimiento cotidiano de esos pueblos” (Pacari, 2004: 36).

En este sentido, la interculturalidad se presenta como superadora del multiculturalismo neoliberal de la década de los noventa, porque pretende una transformación radical de las estructuras sociales, jurídicas y políticas. Las llamadas políticas multiculturales se caracterizaron por establecer una asociación entre encuentro cultural y

diversidad, desplazando la cuestión de la “desigualdad”. Como señala Walsh (2002: 6) “el problema de estas propuestas es que conciben a la interculturalidad como un asunto de voluntad personal; no como un problema enraizado en relaciones de poder”.

Esta interculturalidad, además, es crítica de lo que se ha denominado como Colonialidad del ser, del poder y del saber (Quijano, 2000), que se manifiesta de múltiples formas, entre las más eficaces, la imposición de un sistema educativo, de saberes, de lenguas, de formas de enseñanza-aprendizaje que busca domesticar, civilizar y castellanizar, tal como se hizo en el último periodo colonial de la dinastía borbónica. Este sistema educativo posibilitó la consolidación y reproducción jerarquizada tanto de los roles sociales como de los derechos (no) ejercidos de indígenas y no indígenas, pero también de hombres y mujeres. La matriz colonial hizo de la diferencia constitutiva de los seres humanos, desigualdad social.

Sin embargo, así como la educación y la lengua configuraron un dispositivo de colonización, fueron transformados en dispositivos de liberación en el marco de las luchas de los pueblos indígenas. En este tenor, al hablar de la utilidad del dispositivo “escritura” como herramienta para las mujeres indígenas en Ecuador, Luz María de la Torre Amaguaña¹⁶, afirma:

[...] muchas mujeres indígenas ya manifiestan que cada vez se hace necesario alzar su voz por medio de este aparato regulador del poder [...] Sobre todo, para que esto se convierta ya en nuestra propia práctica política a partir de una perspectiva de género pero sin perder los elementos culturales, sino al contrario, como elementos que pueden contribuir a cuestionar el sexismo hegemónico de la sociedad en general, y también de nuestros espacios particulares comunitarios donde lo hemos convertido ya en una práctica que venimos ejerciendo desde un feminismo étnico, popular, clasista que nos ha permitido reivindicar nuestros derechos como mujeres diferentes, mujeres que contribuimos a la interculturalidad entre estos diversos espacios (De la Torre, 2010: 2).

En este recorrido hacia la interculturalidad, las mujeres indígenas han tejido sus propias resistencias que principalmente tienen como punto de partida la reivindicación por el territorio y la Educación Intercultural Bilingüe. Las relaciones construidas entre las luchas de las mujeres indígenas ecuatorianas (organizaciones, movimientos y liderazgos, sin o con el apellido “feministas”) y la interculturalidad

16 Indígena *kichwa otavalo* destacada por su trabajo académico-investigativo en la Universidad Estatal de Arizona, la Universidad de Trent en Canadá y el Instituto Latinoamericano de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA). Ha sido asesora para UNICEF, la UNESCO, las ONU, el Ministerio de Asuntos Exteriores de Ecuador y otras organizaciones internacionales. También fue nombrada presidenta del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE).

crítica se van constituyendo en lugares de enunciación, caminos de acción y horizontes de posibilidad.

HACIA UNA GENEALOGÍA DE LAS RESISTENCIAS. LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LAS DEMANDAS POR EDUCACIÓN EN ECUADOR

*Nosotros somos como los granos de quinua, si estamos solos,
el viento lleva lejos. Pero si estamos unidos en un costal,
nada hace el viento. Bamboleará, pero no nos hará caer.
Somos como la paja de páramo que se arranca y vuelve a
crecer... y de paja de páramo sembraremos el mundo.*
Dolores Cacuango

Pensar desde los feminismos subalternos y populares es efectivamente una reflexión-acción descolonizadora que tiene entre sus objetivos reconstruir la historia y analizar el lugar de la resistencia de las mujeres en los diversos capítulos de esta, una historia invisibilizada que poco o nada se conoce ¿Cómo resistieron las mujeres a lo largo y ancho del continente a los procesos paralelos de violación y despojo de sus cuerpos y sus territorios en el siglo XVI? ¿Cuál fue el rol de las mujeres en las luchas contra la corona española y la fundación de las repúblicas? La historia oficial apenas nos da algunos datos aislados. Otro tanto se abona desde la literatura como es el caso de Flora Tristán, la madre socialista del feminismo moderno del siglo XIX, quien escribió “Peregrinaciones de una Paria” inspirada en la participación de varios sectores de mujeres indígenas, como las llamadas “raboras”, en el proceso de independencia latinoamericana.

En la recién creada República del Ecuador, la participación de Manuela León y Lorenza Avemañay en la rebelión de Fernando Daquilema, también es poco conocida. Manuela lideró a un grupo indígena hacia Punín (Chimborazo) donde destruyeron una docena de casas de terratenientes de la sierra, en búsqueda de la liberación del concertaje. La historia, usualmente anecdótica cuando se trata de mujeres líderes, narra cómo Manuela le arrancó los ojos a quien fuera su violador. Incluso, en una de las dos únicas fotografías que se tienen de Manuela, la descripción manuscrita reza “Mujer indígena de Cacha, que en la rebelión de 1871, comió la lengua de sus blancos”¹⁷. No obstante, las maestras, mujeres indígenas ecuatorianas, hacen referencia a Micaela Bastidas y a Manuela León como las primeras en

¹⁷ Fotografías realizadas en Chimborazo entre 1865 y 1875 por Leonce Labaure, por años parte del Archivo Leibniz Institut für Länderkunde (Leibniz, Alemania), ahora en el Fondo del Archivo Nacional de Fotografía (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Ecuador).

enfrentarse con fuerza al régimen del “hombre hispano” (Entrevistas, SISID, 2016). La memoria colectiva es probablemente la forma de resistencia epistémica que está presente en las comunidades, precisamente para fortalecer sus propias relaciones y tejidos sociales.

Por aquella época, en gran parte del país, la hacienda era el sistema de dominación imperante que implementaban los colonos sobre los cuerpos y territorios indígenas. Este sistema no solo funcionó como dispositivo para consolidar un sistema económico y administrativo de tipo feudal, con réditos exclusivos para la elite criolla, sino que también profundizó las diferencias constitutivas entre hombres y mujeres de las poblaciones indígenas al asignar roles jerarquizados de género: a ellos como cuerpos cautivos para el trabajo en el campo, a ellas como objetos serviles para el trabajo en la casa y en la cama, manteniendo la lógica de la violencia sexual como arma de conquista. Como bien lo precisa Paulina Palacios:

La violencia en la sexualidad, una sexualidad simplificada a las funciones reproductivas y domésticas, implicó que en la condición femenina indígena la reproducción sea el único destino válido de las mujeres: la feminidad constituida alrededor de la capacidad de reproducción y reducida al ámbito de lo doméstico fue una entre varias de las construcciones simbólicas que se consolidaron con el sistema hacienda (2005: 327).

Durante la primera mitad del siglo XX, las luchas indígenas mantuvieron dos frentes: de un lado, en la arena de lo público, la lucha por una reforma agraria que permitiera la recuperación de sus tierras y el establecimiento de formas de intercambio y trabajo digno; de otro, en la clandestinidad, la búsqueda de una educación propia que permitiera la castellanización (para interpelar y defenderse del poder instituido) y el mantenimiento de la lengua y la cultura. Los nacientes partidos de izquierda y las organizaciones sindicales acompañaron de cerca ambos procesos.

En el caso de las luchas por la reforma agraria, aunque no de manera exclusiva, el papel de las mujeres indígenas fue clave en el campo logístico-administrativo, en la administración de los cuidados que posibilitaron las revueltas. En dicho contexto, también se llevaron a cabo las primeras luchas de mujeres indígenas por la supresión del trabajo doméstico obligatorio en las casas de las haciendas (Rodas, 2007: 44). La posición de las mujeres les posibilitaba tejer redes organizativas pues, a diferencia de los hombres, sus tareas implicaban actividades por fuera de la hacienda como “salir a hacer mercado”. El uso estratégico de esta movilidad permitió a los cuerpos de las mujeres indígenas ocupar otros territorios, encontrarse con otras mujeres y fortalecer los procesos organizativos en curso.

En el caso de la educación, ellas fueron las protagonistas. Las mujeres indígenas consolidaron un proceso de resistencia lingüística y cultural en sus territorios en donde la escuela comunitaria, a contrapelo de la escuela tradicional, funcionó como herramienta tanto de comunicación con el exterior (en la lucha por un trato digno de cara a las injusticias de la hacienda) como de fortalecimiento identitario hacia el interior (en la lucha por el reconocimiento de su condición étnica anclada a una lengua invisibilizada y un territorio invadido). Además, de manera paulatina, la escuela fue reconocida por las indígenas como una oportunidad de salir del sistema de opresión de la hacienda, encontrando en ella una alternativa a las obligaciones y violencias domésticas a las que estaban sometidas.

La escolarización ha sido parte de los instrumentos propios de consolidación de los Estados nacionales, principalmente, a través de la alfabetización en una lengua oficial¹⁸. En Ecuador la obligatoriedad de la educación se formalizó en el contexto de la revolución alfarista, no obstante, su accesibilidad continuó siendo restringida hasta fines del siglo XX¹⁹. Más allá de la normativa, el Estado ecuatoriano ha firmado varios convenios con agencias extranjeras para la implementación de programas educativos para indígenas, al mismo tiempo que diversas órdenes religiosas jugaron un importante rol educativo (aun en su clave evangelizadora) antes de y durante la República. Alejandra Flores (2005) describe las experiencias de la Misión Andina (que se inicia en Chimborazo y luego se extiende a las provincias de Azuay, Cañar, Imbabura, Loja y Tungurahua, con mucha influencia en la zona de Saraguro); las Escuelas Radiofónicas Populares de Riobamba (1959-1962) como iniciativa del Obispo Monseñor Leónidas Proaño; las misiones evangélicas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que, desde los años 1950, concebían la educación bilingüe como estrategia para la evangelización fundamentalmente en la Amazonía²⁰; y en la década de 1970, el Sistema de Educación Radiofónica Bicultural Shuar (SERBISH) con apoyo de la misión salesiana en el sur de la Amazonía. No obstante, las iniciativas que buscaron

18 En esta misma operación, que busca la unificación de la nación a través de la homogeneización de las lenguas, se desconoce el carácter plurilingüe del país; el idioma aparece como “elemento de cohesión por excelencia, y –a la vez– vehículo expresivo de esa unidad” (Funes y Ansaldi, 1994).

19 El gobierno de García Moreno había reconocido la educación pública pero el control efectivo estuvo en manos de la iglesia católica hasta la revolución liberal. Fue la Asamblea Constituyente de 1897 la que aprobó la ley de Instrucción Pública, el 29 de mayo de 1897, estableciendo la enseñanza primaria gratuita, laica y obligatoria. La educación como derecho humano será reconocida a partir de la Constitución de 1967 (Flores, 2005).

20 El ILV “ingresa a Ecuador en 1952 en base a un convenio de cooperación para la investigación de pueblos indígenas” (Viteri, 1997: 165) y fue expulsado gracias a la persistente demanda organizada de los pueblos indígenas durante la presidencia de Jaime Roldós, en mayo de 1981. Blanca Chancoso fue una de las militantes más comprometidas con su expulsión.

“integrar” a los pueblos indígenas a través de la educación no tienen su origen en una política estatal nacional hasta la década de 1980.

Sin embargo, de forma paralela, así como el Estado concibió el objetivo de “educar al indio” para civilizarlo o integrarlo a la nación, los indios también buscaron el reconocimiento del derecho a la educación como derecho civil. Marisol de la Cadena advierte que el reclamo indígena por educación se configura como una lucha descolonizadora por la ciudadanía, que requería de alfabetización pues la relación con el Estado estaba mediada por documentos escritos. Para ellos, esto “no implicaba convertirse en mestizos y despojarse de la cultura indígena, como los proyectos educativos estatales planteaban” (de la Cadena, 2008: 108), sino desafiar su mandato normalizador y homogenizante.

Aunque las luchas por la educación intercultural bilingüe adquieren mayor visibilidad hacia la década de 1970 en Ecuador, los pueblos indígenas han resistido la imposición de la lengua colonial desde la Conquista.

Algunas personas piensan que la lucha por la cultura y por la lengua son las luchas de menor importancia, opinan que la única lucha social es la lucha de clases. Pero nosotros al luchar por nuestra cultura y nuestra lengua estamos expresando nuestro deseo de que en plano de igualdad, se nos reconozca como pueblos diferentes, como nacionalidades. Nuestra lucha va encaminada, al fin y al cabo, a cambiar las estructuras sociales y a cambiarlas en profundidad. Los planteamientos de los partidos de izquierda son de oponerse a las clases dominantes y al imperialismo. Los nuestros también. (...) *La explotación del hombre por el hombre es inaceptable, pero también es inaceptable la dominación y la opresión de un pueblo sobre otro pueblo* (Pacari, 1984: 121, énfasis añadido).

Lengua y educación aparecen como aspectos de la misma estrategia de liberación promovida por las mujeres indígenas, porque permiten dar cuenta de las relaciones de dominación histórica entre los pueblos. Desde 1940, tanto en experiencias educativas en resistencia (escuelas clandestinas) como en los primeros levantamientos dirigidos por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), será determinante para las luchas indígenas en el país la participación protagónica de mujeres indígenas de Cayambe (Pichincha). Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña serán nombres emblemáticos de estos procesos conjuntos, ambas pertenecientes al Partido Comunista.

En las escuelas clandestinas, lideradas por Dolores Cacuango y María Luisa Torres, ambas de la Alianza Femenina Ecuatoriana (AFE) (Rodas 1998, 2007), se alfabetizaba originalmente en *kichwa*, luego se comenzó a incorporar el castellano, en el marco del contexto de discriminación y maltratos que legitimaba el sistema de hacienda, sin muebles ni útiles, pero con profesores que, apenas habiendo terminado la primaria en muchos casos, daban clases en ambos idiomas: “En la

década de 1940 y en la de 1950 los campesinos de Cayambe establecieron escuelas de educación bilingüe para dotarse de los conocimientos necesarios para confrontarse con el mundo exterior. El énfasis en la educación bilingüe es significativo” (Becker y Tuttilo, 2009: 164). Cabe destacar que el espacio en el que funcionaron las primeras escuelas clandestinas fueron las chozas indígenas, lugar propuesto por las mujeres en el que se construía una pedagogía de los afectos. El cuerpo y territorio femenino se extiende a la comunidad desde la educación.

El aprendizaje de las lenguas, así como la revalorización de conocimientos propios en el encuentro con conocimientos de la cultura hegemónica, se convierten en herramientas para la liberación que irán contribuyendo a la construcción de un proyecto político territorializado. Mantener el *kichwa*, como forma de resistencia cultural, y aprender el castellano “como forma importante de acceder a la sociedad nacional” (Bernal, 2007: 127) hacían del acto de leer una estrategia clave para la lucha por la modificación de las estructuras. Parafraseando a Andrés Guerrero (1991), leer implicaba el acceso a la decodificación de los *libros de rayas*²¹, es decir, la disputa de un territorio de dominación. Quizás esto permita entender el contenido de la propuesta y de la lucha emprendida por Dolores Cacuango y explique la ferocidad con la cual el sistema de hacienda se defendió.

Hacienda, escuelas clandestinas, bilingüismo, alianzas con mujeres de sindicatos y partidos de izquierda; este será el contexto en el que las mujeres indígenas establecen contacto, de manera lenta y no siempre armónica, con la sociedad y la educación mestiza para darle identidad y propósito a sus luchas, pero no lo hacen tan solo desde su condición étnica, lo hacen también desde su condición particular de género:

En este caso, se va armando un discurso destinado a legitimarlas como indígenas, pero, contrariamente a lo que varios análisis feministas proponen, sobre todo, como mujeres. Mujeres que no están dispuestas a renunciar a su *indianidad*. La identificación básica es, entonces, *mujer indígena*, como una unidad, no como elementos contradictorios entre sí (Bernal, 2007: 116, énfasis en el original).

A partir de la década de los setenta se consolidan las primeras formas organizativas de las mujeres indígenas, especialmente con el nacimiento de la ECUARUNARI (Ecuador *Runakunapak Rikcharimuy*: El despertar de los pueblos indígenas del Ecuador), organización que contó con un área de la mujer desde su fundación en 1972 y, de manera oficial, con una Secretaría de la Mujer en 1976 (Méndez, 2009).

²¹ Libros en donde se llevaban los registros de los pagos y las deudas de los trabajadores de la hacienda. Como la mayoría de los trabajadores eran indígenas analfabetos, colocaban una raya como firma, por esto el nombre del libro y el lugar (tienda de rayas). Los cobros abusivos, robos y otras injusticias hacia los indígenas de parte de los hacendatarios e intermediarios era característica propia del sistema de hacienda (Guerrero, 1991).

Si bien un sector de su dirigencia quería en un principio darle un carácter clerical, finalmente se convirtió en una de las organizaciones que reivindicaron el componente clasista del movimiento y en ella participaron activamente mujeres lideresas de la sierra²². Una de las mujeres más representativas de este periodo fue la ya mencionada Blanca Chancoso, quien fuera también una de las primeras docentes bilingües con un trabajo organizativo vigente hasta el día de hoy. En una entrevista realizada por José Ramón Vidal, Chancoso compartía parte de sus recuerdos en la escuela:

Quando empecé en la escuela, mi abuela se emocionaba porque ya iba a aprender a leer, y sabía el español un poco, entonces cada día era la desesperación por saber qué te enseñaron en la escuela, quería escuchar, que le enseñes qué fue lo que aprendiste, ella era analfabeta, para mí era fuerte tener que decir, mira, aprendí esto, mostrarle en mis cuadernos lo que había hecho, y cuando recién iniciando el primer grado, que comienzan a enseñar a unir estas letras para crear palabras, le leí una palabra, pero deletreando todavía, uniendo sílabas ¿no?, entonces fue de lo más emocionante para mi abuela ver que sabía leer, y salió al corredor de su patio y me trajo una boleta, un papelito pequeño –era una boleta de sentencia– y me dijo, quiero que me digas qué dice esto, estaba recién comenzando a unir palabras, y tuve que deletrearle, para saber qué decía, porque ni yo misma entendía, solo estaba deletreando, y cuando acabé con gran esfuerzo de leerle lo que decía, pero uniendo palabras, después me preguntó qué quería decir. Me estaba obligando a que tenía que hacer algo más, porque la abuela se emocionaba de saber que alguien más directo podría leer, que iba a saber leer, porque entonces habría más seguridad de que no tendría que depender de una tercera persona para interpretar e informar a los afectados (Chancoso y Vidal, 2007).

Una vez que las mujeres posicionaron sus demandas para lograr un espacio propio dentro de la organización indígena, la necesidad de formación y desarrollo político se hacía evidente. Una de las primeras estrategias implementadas fue la realización de capacitaciones sobre los derechos de las mujeres, capacitaciones en donde fue clave el uso de la tradición oral para analizar los roles de género y cómo se manifestaban estos en la vida cotidiana de la comunidad. Tal como lo señala Ruth Moya:

Empezamos a trabajar sobre los derechos de las mujeres, primero con capacitaciones a los hombres indígenas y en un segundo con las mujeres, porque sabíamos perfectamente que si no cambiábamos la mentalidad de los compañeros las organizaciones de las mujeres estaban destinadas al fracaso. Si bien es cierto que al principio estaban aterrorizados y decían que éramos

²² Para ampliar esta información, sugerimos ver ECUARUNARI (2013) y la página web de la ECUARUNARI (<http://ecuarunari.org/portal/info/historia>).

feministas occidentales, pronto se dieron cuenta que no era así. Primero, porque la compañera Blanca Chancoso es indígena y segundo, porque yo era una profunda conocedora de la cultura y la lengua y no era feminista²³ (Moya y Rodríguez Caguana. Entrevista. 2016).

Para nosotras, desde una perspectiva teórica y política, las primeras mujeres en hacer y crear estos espacios de reflexión crítica eran cercanas a lo que hemos venido definiendo como un feminismo comunitario (subalterno, popular, decolonial y poscolonial) que, en contraste con las bases del feminismo occidental blanco, anuda el cuestionamiento y las reivindicaciones de género a la denuncia de la condición de subalternidad y racismo en la que se encuentran los pueblos indígenas, en especial las mujeres indígenas.

Las experiencias acumuladas catapultaron nuevos procesos educativos en el país. Entre 1978 y 1986 funcionó el Centro de Investigaciones para la Educación Bilingüe (CIEI) en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) en Quito, donde se desarrolló el Modelo Educativo MACAC. Esta última experiencia contribuyó en la producción de materiales para alfabetizar en lengua materna, y tiene en su haber la construcción de un alfabeto unificado *kichwa* (Flores, 2005: 32). Desde la década de 1980, surgen experiencias de formación impulsadas por intelectuales y/u organizaciones indígenas, atentas a las especificidades de cada pueblo: en Otavalo, los intelectuales *kichwas* fundan el Taller Cultural Causanacunchic (TCC) a fines de 1970; en Saraguro se forma el Grupo de investigación indígena en 1986, conformado por estudiantes de la Universidad Nacional de Loja; y en el mismo año Luis Macas funda el Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) que funciona hasta hoy en Quito. Mucho antes, la Federación de Centros Shuar realizó una tarea de alfabetización obligatoria, creando un fondo educacional para que los jóvenes siguieran estudios secundarios y universitarios (Flores, 2005: 41).

Entre 1980 y 1984 se lleva a cabo un programa nacional de alfabetización impulsado por el gobierno de Jaime Roldós, en convenio con el programa de la PUCE. Este programa forma parte de un renovado compromiso estatal con relación a la ampliación del acceso al sistema educativo, que incluye una reforma a la Ley de Educación (se reconoce la Educación Intercultural Bilingüe en 1983) y un Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe (1986). Ambos son considerados antecedentes de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), creada el 9 de noviembre de 1988 como entidad

²³ Ciertamente, varias mujeres de la intelectualidad mestiza que apoyaban al movimiento de mujeres y a la construcción de la Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador, no se consideraban feministas porque en la década del setenta la hegemonía feminista era la occidental y era preciso tomar distancia. Las razones son variadas y tienen su explicación en la propia exclusión que se creó en la época con la universalización de las demandas feministas.

autónoma, mediante el Decreto Ejecutivo N° 203, y en cuya administración y manejo se vinculó directamente la CONAIE.

La DINEIB es uno de los logros más destacados del movimiento indígena en el Ecuador ya que implicaba el reconocimiento simbólico de la diversidad social ecuatoriana desde el Estado, y en ese sentido aparecía como una lucha ganada por los pueblos indígenas organizados en la década de 1980. Lo que este modelo tiene de “alternativo” es la participación de indígenas en su diseño e implementación, a partir de lo cual supuestamente se contemplaban las necesidades, categorías de pensamiento y experiencias vinculadas a sus pueblos. Y no sólo eso: también suponía una garantía de representatividad, pues los funcionarios indios eran elegidos en el marco del movimiento indígena, fundamentalmente bajo la influencia de la CONAIE. Ello comprometió a las distintas capas de dirigentes indígenas a asumir el desafío de proponer política pública desde el nivel más alto (los programas de la EIB debían implementarse a escala nacional) y desde las entrañas del mismo Estado que tantas veces les había parecido impenetrable. Muchos intelectuales indígenas participaron en el marco de sus programas, elaborando cartillas o evaluaciones para el proyecto curricular, en la formación de maestros, etc. Sin embargo, a pesar de que la institucionalización de la EIB atravesó etapas diferentes, no superó su aplicación marginal y exclusiva hacia los pueblos indígenas; por ejemplo, el novedoso sistema EIB no contaba con la suficiente cantidad de centros de formación docente, lo cual llevó a la política educativa a un camino de incertidumbre.

El contexto en el cual se desarrolló la política educativo-cultural, ya en la década del noventa, fue el de un Estado deficiente frente a las necesidades educativas de los pueblos indígenas. Fase política conocida como multiculturalista-neoliberal (Rodríguez, 2017) en la cual el Estado ya no era capaz de omitir la diversidad constitutiva del país y, por ende, cambió su discurso de la homogeneización blanca-mestiza a la diversidad étnico-cultural, empero, consolidó una nueva estrategia para someter todas las relaciones sociales al juego del mercado global. En este contexto, los pueblos indígenas fueron objeto de un proceso de “ciudadanización para el mercado”, responsables de su propio bienestar, autorregulación y competencia exitosa en el libre juego de las fuerzas sociales (Blackwell, Hernández Castillo, 2009).

La resistencia a la globalización neoliberal no se hizo esperar y se fueron forjando redes de solidaridad internacional a partir de los primeros levantamientos indígenas de la década de los noventa en el Ecuador (1990) y más tarde en México con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. Para el caso ecuatoriano, Méndez (2009) destaca la participación de las mujeres indígenas en los levantamientos al reconocer en su quehacer dos funciones claves sin las

cuales no serían posibles las movilizaciones: de un lado, como proveedoras y administradoras de los cuidados (encargadas de la logística, la organización, el hospedaje y los alimentos); de otro, como mediadoras ante las fuerzas del Estado (primeros cuerpos en el frente de combate).

En este marco, se realizan el I Encuentro de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones del Continente (Ecuador, 1995) y el II Encuentro Continental de las Mujeres Indígenas de *Abya Yala* (México, 1997). Las principales preocupaciones comunes incluyeron la supervivencia física, cultural y lingüística de sus comunidades, las transformaciones en su identidad cultural y el reconocimiento del papel fundamental de la mujer en la lucha indígena; a la par, dichos encuentros sirvieron para cuestionar costumbres propias y exigir nuevas formas de participación de las mujeres en donde no se les excluya ni se les discrimine en sus propias organizaciones. Como podemos ver, estos espacios apuntaron tanto a la visibilización de las mujeres indígenas frente a las mujeres en general como de las mujeres indígenas dentro de sus organizaciones y frente a los hombres de sus comunidades (Méndez, 2009).

En este mismo tenor, la Secretaría de la Mujer de la ECUARUNARI, con apoyo de la cooperación internacional noruega, creó la Escuela de Liderazgo Dolores Cacuango en 1996. La Escuela de Liderazgo ha sido uno de los espacios *desde y para* mujeres indígenas más importantes de la sierra ecuatoriana pues no solo preparó un número amplio de mujeres de la región, sino que también consolidó un espacio de reflexión e incidencia política (en la arena comunitaria y en el campo de la política pública). Tres son las líneas de formación que articulan su quehacer político-educativo: Política y autoorganización, Identidad y cultura, y Desarrollo y autogestión (Méndez, 2009); estas líneas articulan necesidades materiales, culturales e identitarias de las participantes en el proceso tanto en su calidad de mujeres como de indígenas.

En paralelo, se produce la creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP) en 1995. Para algunos analistas, esta experiencia significó la consolidación de un brazo de la lucha indígena que apuesta por ganarse un lugar en el Estado como instancia para tramitar sus demandas²⁴. Otros investigadores consideran que se trató de la construcción de una alternativa política en la que pudieran confluír las izquierdas ecuatorianas (entre ellas, el movimiento indígena) en un contexto de crisis mundial para las ideas y movimientos de izquierda (Fernández y Simbaña, 2015). En cualquier caso, las mujeres indígenas ingresan de manera paulatina al MUPP-NP y, en consecuencia, a la arena pública electoral. Sus

24 Autores como Zamosc (2005), Ospina (2007) y Ramírez (2009, 2010), desde diferentes perspectivas de análisis y con conclusiones disímiles, han dado cuenta de cómo el Movimiento Indígena Ecuatoriano incursionó en el ejercicio de una *política dual* entre la movilización y la institucionalización, “entre la acción contenciosa y la integración en el sistema político” (Ramírez, 2009: 65).

apuestas nacientes sobre interculturalidad y plurinacionalidad, categorías que lograban cada vez mayor presencia en la esfera pública, entrarían a prueba en el escenario de la política: tendrían que pasar del discurso al proyecto (política pública) y de allí a la ejecución.

El 30 de noviembre de 1996 en la ciudad de Quito, “Dirigentas de las tres Secretarías de la Mujer, CONAIE, FEINE Y FENOCIN²⁵, se organizaron para formar el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE), que se buscaba un trabajo específicamente para las mujeres de los pueblos y nacionalidades” (Méndez, 2009: 62); espacio con gran potencial que si bien logró participación activa durante algunos años de parte de algunas dirigentas, fue perdiendo espacios y legitimidad local pues la crítica desde la dirigencia de las organizaciones (predominantemente masculina) fue tajante: el CONMIE fue acusado de ser parte del feminismo (blanco occidental) y, por ende, se le subrayó como un espacio para fragmentar la lucha y dividir el movimiento (Palacios, 2005; Méndez, 2009)²⁶.

Tras un análisis de las diferentes experiencias y sus impactos en la participación de la mujer indígena en el Ecuador plurinacional, Palacios afirma:

Dicho proceso ha tenido momentos de incidencia en la gestión organizativa del MIE y ha logrado importantes cuotas de representación en los procesos electorales ecuatorianos, sobre todo en los ámbitos locales: parroquiales, cantonales y provinciales. Sin embargo, y a pesar de la incorporación creciente a los espacios del gobierno local y seccional, las mujeres no han logrado consolidar una inserción en la estructura de liderazgo [...] Esto ha implicado que, al interior de las estructuras organizativas, las mujeres sos-

25 FEINE: Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos. FENOCIN: Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.

26 En este punto es imperativo resaltar que este tipo de acusaciones que entorpecieron el desarrollo y consolidación de la CONMIE a nivel nacional, no son excepcionales. De igual forma que el feminismo occidental saca ampollas a la institucionalidad y la cotidianidad patriarcal hegemónica en “occidente”, las acciones de mujeres indígenas organizadas han representado retos molestos que no siempre se han resuelto de la mejor manera tanto adentro como afuera de la comunidad. Como lo narra Quinotoa (2009: 95-96): “Este despertar organizativo de la mujer indígena no siempre fue comprendido ni apoyado. En ocasiones fueron víctimas de agresión, física y psicológica por parte de sus esposos, familiares y la comunidad, a veces repudiadas por las propias mujeres que no veían bien que las mujeres salgan del entorno familiar. Pienso que por dos razones fundamentales, los siglos de dominación española, donde predominó el machismo del cual aprendieron los hombres consciente o inconscientemente. Y por el olvido voluntario o involuntario de los principios andinos de dualidad y complementariedad entre hombre y mujer de nuestros ancestros. También se olvidaron de la responsabilidad de compartir las obligaciones del hogar y la crianza de los hijos que les pertenecen a los dos padres. Entonces la carga ha sido mayor para las mujeres, pero han sabido salir airoas cumpliendo sus responsabilidades y además tomando conciencia y organizándose. Unas veces entre mujeres y otras veces junto a los hombres de acuerdo a las necesidades. Han pasado muchos años para que los hombres, padres, maridos, hijos y dirigentes masculinos comprendan la necesidad de que tanto hombres y mujeres deben estar unidos en la lucha por la vida y la cultura. Y han tenido que resignarse que la mujer tiene derecho a prepararse para la lucha organizativa, hoy llamada movimiento indígena”.

tengan un proceso de reflexión que apunte a realizar su propio proyecto político, armonizado, obviamente, con los lineamientos generales y estratégicos del proyecto político del MIE [Movimiento Indígena Ecuatoriano]. En el caso de la Escuela Dolores Cacuango, esta ha devenido en un espacio de organización, reflexión y resistencia a prácticas discriminatorias internas y externas, constituyéndose en un referente democrático al interior del mismo MIE. De otra parte, la capacidad de movilización que las mujeres mantienen y suscitan juega a convertirla en una suerte de vanguardia en el entorno organizativo (Palacios, 2005: 312-313).

Producto de la experiencia organizativa acumulada, para el siglo XXI las mujeres indígenas no solo continuaron protagonizando movilizaciones y levantamientos, sino que también ganaron espacios de manera paulatina en términos de acceso (a la educación básica, media, secundaria y superior; a las instancias de gobierno local como las Juntas de Agua; a los estamentos de la política institucional, etc.) y de incidencia en la toma de decisiones a nivel nacional. Ejemplo de ello fue su participación en el Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU), plataforma que en 1998 logró la institucionalización de una agenda nacional basada en derechos diferenciados con la consigna de “transversalizar” con una perspectiva de género la Constitución en ciernes (Palacios, 2005: 330). De igual forma, su contribución en la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador, les permitió garantizar constitucionalmente su participación en los sistemas de Justicia Indígena a través del Artículo 171 de la Constitución de 2008²⁷ (Pérez, 2018: 66).

Como podemos ver, las relaciones cambiantes entre Estado y organizaciones indígenas han demarcado el campo de las estrategias implementadas por las mujeres en sus luchas étnicas y de género. Primero, ante un Estado ausente, una Hacienda intermediaria de las relaciones y una población indígena subordinada, las mujeres indígenas se suman a las luchas públicas por la tierra y construyen escuelas propias en la clandestinidad para mantener la lengua y aprender el castellano. Después, ante las presiones del Movimiento Indígena y un renovado compromiso estatal manifiesto en modificaciones legislativas que van desde la Reforma Agraria hasta la creación de la DINEIB, las mujeres indígenas comienzan a lograr espacios de participación y decisión dentro de sus organizaciones ya sea ocupando cargos internos, iniciando su labor como maestras en escuelas comunitarias y/o incorporándose en procesos de capacitación académica y formación de liderazgos.

27 “Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, *con garantía de participación y decisión de las mujeres*” (Artículo 171. Sección segunda. Capítulo cuarto. Sobre la Función Judicial y justicia indígena. Constitución de 2008 del Ecuador. Énfasis añadido).

Finalmente, en el marco de la arremetida neoliberal global y tras la incursión de las organizaciones indígenas en la arena de la política formal a través del MUPP – Pachakutik, las mujeres indígenas aprovechan los nuevos horizontes de posibilidad para posicionar sus demandas: muchas de las que han accedido a la educación superior emplean la letra, la academia y la red educativa como derrotero de acción, otras tantas establecen alianzas con mujeres diversas a nivel continental para llevar su voz como indígenas y como mujeres, algunas entran a participar en la política electoral nacional a pesar del racismo y el patriarcado acuciante (dentro y fuera de sus comunidades), y otro grupo considerable se queda dando la pelea como maestras y funcionarias en las escuelas comunitarias haciendo de la Educación Intercultural Bilingüe su arma.

En el campo específico de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), es más perceptible la existencia de fuerzas antagónicas en disputa: en el próximo apartado observaremos el contraste entre las políticas públicas diseñadas por la “Revolución Ciudadana” y la resistencia lingüística impulsada por las mujeres indígenas en las comunidades. Esto se torna más complejo si consideramos que la política educativa fue uno de los escenarios más conflictivos en el gobierno de Rafael Correa por su estrategia centralizadora que, en la práctica, desconocía a la EIB por ser “pobre, de pobres y para pobres”. Este será el nuevo telón de fondo de la lucha de las mujeres indígenas en las comunidades, específicamente en aquellas en las que la migración de los hombres las puso como jefas de hogar.

LAS GUARDIANAS DE LA LENGUA: RESISTENCIA LINGÜÍSTICA Y CULTURAL EN CONTEXTOS DE MIGRACIÓN Y REVOLUCIÓN EDUCATIVA

*Desde la fertilidad las mujeres somos las guardianas de la lengua.
Somos las mujeres, madres y maestras, las que comunicamos y
permanecemos con los estudiantes y con los hijos, en la familia y en
las organizaciones comunitarias. Las mujeres tenemos esa fuerza
de guardianas para proteger, como centro matriz, nuestra lengua,
nuestra identidad que luego transmitimos a nuestros hijos.*

Juana Alulema

Directora Escuela EIB SISID, Cañar (Entrevista, 2016)

Las luchas por el reconocimiento de los colectivos que reivindican las identidades múltiples y diferenciadas, encuentran en la propia diversidad su potencial para enfrentar las estructuras de dominación contemporáneas. En América Latina y en Ecuador, como parte de estos procesos de reivindicación histórica y de reconstrucción del

presente, las agendas de mujeres, de indígenas y de mujeres indígenas se encuentran en un lugar central. No obstante, estas agendas chocan con fuerza contra un proceso complejo de expansión del mercado global que les reconoce e incluye, de manera limitada y subordinada, en tanto potenciales sujetos de consumo, mano de obra barata o materias primas para este.

Como lo precisamos con anterioridad, la dinámica eficiente para este proceso de “inclusión”, es la institucionalización de la agenda multicultural fundada en una ética universalista que acuna una defensa del orden capitalista neoliberal (fase política multiculturalista-neoliberal). A esta fase política en boga, en donde el papel del Estado es central para la rearticulación de las estrategias de gobernabilidad en aras de renovar las relaciones entre Estado y economía a favor del mercado, la acompaña una nueva etapa de acumulación de capital que supone la transformación y mejora – afinación sutil – de los dispositivos empleados en la etapa neoliberal²⁸.

En este contexto, las identidades culturales formaron parte de una estrategia de los pueblos indígenas para enfrentar a la aldea global. Las mujeres indígenas tuvieron que enfrentarse al empobrecimiento de las comunidades tras la conocida crisis del fin de siglo, a la migración forzada de los *taytas* (padres de las comunidades) y a los desplazamientos forzados de sus territorios. En efecto, “las probabilidades de que las mujeres indígenas ecuatorianas sean pobres son mucho mayores que la de cualquier otro grupo demográfico: un 89% de probabilidad, comparado con un 84% para los hombres indígenas, con un 55% para otros grupos de mujeres no indígenas, y con un 60% para hombres no indígenas” (Larrea et al., 2007: 89, citado por Radcliffe, 2014: 14).

A su vez, las tasas de analfabetismo históricas se encuentran mayormente entre los pueblos indígenas y este afecta en mayor medida a las mujeres: según el último Censo de Población y Vivienda (2010), el analfabetismo afecta a la población indígena en un 20.4% (a las mujeres indígenas, 26.7%), mientras que la población autodefinida como mestiza solo es afectada en un 5.1% y los que se definen como blancos, 3.7% (Maldonado, 2012). En este contexto, una de las estrategias

28 Si bien la caracterización de ambas fases forma parte de un debate en curso dentro del colectivo ACySE, para propósitos del presente artículo cuando se habla de “posneoliberalismo” o “capitalismo actual”, se está haciendo referencia al cambio en los dispositivos de implementación y consolidación del proceso de acumulación de capital frente al fracaso y pérdida de hegemonía del proyecto neoliberal de ajuste macrofiscal iniciado en la década de 1970. Dicho cambio se hace evidente a partir del período 2005-2008 y se encuentra enmarcado en los procesos de fortalecimiento y recuperación de las riendas de la economía desde el Estado, procesos que implican la reconstitución de los mecanismos de dominación política y del uso estratégico de la violencia, nuevas modalidades de extractivismo, reprimarización de la economía, convergencia normativa de los Estados hacia una globalización heterónoma y disciplinamiento social. Comprendemos que la caracterización de la fase carece de consenso en general en las ciencias sociales, considerando que algunos autores denominan a esta etapa “agudización de la neoliberalización” (Brener, Peck y Theodore,

para luchar contra la crisis en las comunidades ha sido la educación como escenario para la revalorización de la lengua y la cultura local.

De esta forma, y continuando con el legado de cientos de mujeres indígenas que han trabajado en el campo educativo, las mujeres indígenas contemporáneas han fortalecido el trabajo de protección interna de las lenguas y culturas indígenas en la educación, tarea que se mantiene y se revive en las escuelas comunitarias que sobrevivieron a las políticas educativas de la llamada “Revolución Ciudadana”.

En este punto es pertinente aclarar que, si bien no es nuestro objetivo presentar una valoración de la Revolución Ciudadana en sus diversos ámbitos, sostendremos que a pesar del incremento de la inversión en el campo educativo (reflejada prioritariamente en la construcción de mega infraestructuras) los procesos que se adelantaron (sobre todo en el campo de la Educación Intercultural Bilingüe) fueron contraproducentes e insuficientes de cara a las necesidades y demandas de pueblos y comunidades indígenas. Por esta misma línea de reflexión, también reconocemos grandes limitaciones en la implementación del Programa de Gobierno de la Revolución Ciudadana frente a la apuesta por la construcción de un Ecuador Plurinacional e Intercultural²⁹. Y, finalmente, nos sumamos a las críticas que desde

2011) mientras que otros la caracterizan como un “ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina” (Ouvuña y Thwaytes Rey, 2018). Para el caso ecuatoriano, también son visibles estos contrastes: Acosta y Cajas Guijarro (2018); Dávalos (2010), Sierra (2018) y Santillana (2018) colocan el énfasis en aquellos aspectos en los que la Revolución Ciudadana presenta continuidades con el neoliberalismo (especialmente por sus políticas de disciplinamiento y criminalización hacia las luchas y movimientos sociales, y algunas coordinadas propias de liberalismo político clásico como la puesta en valor de la ciudadanía individual – desplazando a la sociedad civil organizada como vector de la revolución– y la subordinación del Estado frente al capital), mientras que autores como Ramírez Gallegos (2012) y Argento (2016), han observado las discontinuidades y rupturas del correísmo con el periodo anterior en clave de autonomía relativa del Estado (la búsqueda de una política exterior orientada a la integración regional soberana, la ampliación formal de derechos colectivos y para la naturaleza, y la recuperación de funciones estatales ligadas a la redistribución de los ingresos), al menos durante los primeros años de gestión. Otros autores, observando el modelo de dominación política, han caracterizado el pasaje desde lo nacional popular hacia lo nacional estatal (Ortiz Crespo, 2018), mientras que otros directamente han hablado de populismo (Unda, 2012; de la Torre, 2013). En cualquier caso, no fue necesario mucho tiempo de gestión correísta para que las esperanzas de transformación se diluyeran, tanto las supuestas bajo la promesa de un “Socialismo para el siglo XXI” como las soñadas hacia la construcción de otra modalidad de proyecto anticapitalista para Ecuador.

29 Al respecto, la Revolución Ciudadana constitucionalizó propuestas impulsadas por el movimiento indígena desde la década de 1990. Una de las más revolucionarias, por sus alcances civilizatorios, fue el *sumak kawsay* (buen vivir) paradigma ligado a la protección de los derechos de la naturaleza. Sin embargo, como observa Luis Macas: “Cuando hablamos de paradigmas diferentes, estamos hablando de formas de vida diferentes, el *sumak kawsay*, por ejemplo, se construye eminentemente dentro de una matriz recíproca, comunitaria, que no tiene nada que ver con el sistema de vida mercantil, son dos cosas totalmente incompatibles. Por eso es que a veces nos dan ganas de reír o llorar cuando dice el presidente que, para el Buen Vivir, que para el *sumak kawsay*, hay que explotar los recursos naturales. No sé cómo calificar esto más allá de lo contradictorio” (Macas y Vargas. Entrevista. Julio de 2013).

diversas organizaciones de mujeres se realizan al proceso tras reconocer su carácter autoritario, jerárquico y patriarcal³⁰.

Las negociaciones históricas logradas entre Movimiento Indígena y Estado, acuerdos derivados de las luchas que permitieron reconocer la organización social indígena como sujeto político colectivo y que posibilitaron, por ejemplo, la creación de la DINEIB al finalizar la década del ochenta; se transformaron radicalmente con el ascenso de la Revolución Ciudadana, también autodenominada “Socialismo del Siglo XXI” encabezada por Rafael Correa³¹. Parte de la transformación de esta relación se explica por la presumida idea de refortalecimiento del Estado (uno de los principales frentes de acción del primer período de gobierno de Correa) que implicó no solo retomar algunos asuntos y carteras públicas (como la DINEIB), sino cerrar diálogos con sujetos organizados con el argumento de que defendían intereses “corporativos”. En ese tenor, el gobierno de la Revolución Ciudadana rompió vínculos con sujetos políticos colectivos, entre ellos, la CONAIE en representación del Movimiento Indígena, y comenzó a establecer alianzas con ciudadanos indígenas que sumó a su “Revolución”. Estas fueron las bases sobre las que se diseñaron las reformas hacia la consolidación de la Interculturalidad y la Plurinacionalidad como mandatos constitucionales (Vargas Moreno, 2014).

Como parte del proyecto de refortalecimiento del Estado, se implementó el programa de gobierno “Revolución Educativa” en el marco del nuevo Plan de gobierno denominado “Plan Nacional para el Buen Vivir. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural (2009-2013)”. En el ámbito de la educación básica y secundaria para poblaciones indígenas, uno de los temas a destacar en dicho Plan (tanto por la magnitud de sus implicaciones como por su capacidad de ilustrar el talante de la reforma) es el de la creación de las Unidades Educativas del Milenio / Escuelas del Milenio y el paralelo cierre de las escuelas comunitarias de la DINEIB, tema que abordaremos a continuación. Como cierre del presente apartado, y para dar cuenta de las respuestas en territorio ante la reforma educativa, desarrollaremos la experiencia de mujeres

30 Sobre este último aspecto, las palabras de Alejandra Santillana son claras: “Esta reforma institucional en clave de Revolución Ciudadana funcionó a la par de procesos de transformación y disciplinamiento de la clase trabajadora, de pérdida de autonomía material y organizativa, de combinaciones entre plusvalía absoluta y relativa, y de la conformación de un imaginario patriarcal que legitimó nuestro lugar de subordinadas, sumisas y reproductoras” (Santillana, 2018: 17).

31 Rafael Correa (2007-2009; 2009-2013; 2013-2017) es electo presidente del Ecuador en un contexto de crisis del sistema político tradicional, liderando el movimiento Alianza País. La denominación “Socialismo del Siglo XXI” forma parte de los primeros discursos de Correa, animado por el proyecto bolivariano de integración latinoamericana, y fue progresivamente reemplazado por diferentes *slogans*, hasta llegar al “socialismo del buen vivir”. Aquí la recuperamos para explicitar la paradoja en que resultó un proyecto que se anunciaba como socialista y que, simultáneamente, se alejaba de los sectores populares organizados (entre los cuales, sin dudas, se encuentra el movimiento indígena).

indígenas del Cañar quienes participan de procesos organizativos y de resistencia lingüística constituyéndose en guardianas de la lengua.

Política educativa: cierre de las escuelas comunitarias y apertura de las Escuelas del Milenio

La institucionalización de la DINEIB en 1988 significó no sólo la apertura del Estado para negociar la política pública educativa nacional con las comunidades indígenas organizadas, además, representó el posicionamiento de la agenda educativa indígena en gran parte del territorio ecuatoriano adelantando procesos a través de la institucionalización y oficialización del MOSEIB (Modelo de Educación Intercultural Bilingüe). Desde 1988 y hasta 2010, año de su recentralización, la DINEIB creó dieciséis Direcciones Provinciales de Educación Intercultural Bilingüe (en la Sierra, la Amazonía y en la Provincia de Esmeraldas), cada una de estas coordinó dos mil centros educativos comunitarios básicos. También estableció una Coordinadora Académica en Carchi y se constituyeron veinte institutos educativos superiores. Además, permitió la formación de seis mil maestros y maestras indígenas para educación básica primaria y promovió la recuperación y sistematización de conocimientos tradicionales en los campos de la literatura y la lingüística, la elaboración de materiales pedagógicos con pertinencia cultural y el acercamiento del sistema educativo nacional a las realidades de las comunidades (Montaluisa, 2009; Rodríguez, 2018)³².

En este contexto y a pesar del camino recorrido, en nombre del progreso, la modernización y la calidad educativa, las acciones adelantadas por la DINEIB parecían no ser suficientes para dar resolución al problema de la educación indígena en el país. La solución, no concertada con los protagonistas, sería drástica: dar cierre a las escuelas auspiciadas por la DINEIB (“las escuelas pequeñas, las comunitarias, las unidocentes y bido-centes, las interculturales bilingües, las alternativas” Torres, 2013) y crear la Unidades Educativas del Milenio: “instituciones educativas públicas, con carácter experimental de alto nivel, fundamentadas en conceptos técnicos, pedagógicos y administrativos innovadores, como referente de la nueva educación pública en el país” (Ministerio de Educación s/f).

Las Unidades Educativas del Milenio, más conocidas como Escuelas del Milenio, se instalaron en la otrora jurisdicción de la DINEIB y se establecieron en zonas indígenas con la intención de consolidar un modelo escolar estandarizado, con tecnología e infraestructura

³² En este marco, en 1986 se organizó el Primer Encuentro de Mujeres Indígenas de la Confederación Nacional Indígena Ecuatoriana (CONAIE). El encuentro se realizó en el mismo año que el Primer Encuentro de Mujeres Trabajadoras de la Federación Clasista de Trabajadores del Guayas (FECTLATG). Ambas jornadas crearon la Dirección de la Mujer para promover mayor participación en las organizaciones y en los procesos, entre ellos los relacionados a la DINEIB y la educación para poblaciones indígenas.

de punta, para hacer frente a la gestión local indígena que, al parecer, según insinuaba insistentemente el Presidente de la República, había perpetuado la pobreza: “Las mal llamadas escuelas comunitarias son escuelas de la pobreza”, por tanto, “Se cerrarán las escolitas precarias y se reubicarán en los planteles completos como los del Milenio” (Presidencia de la República, 4 sep. 2013, s/n. En: Torres, 2013).

La primera Escuela del Milenio se abrió en la comunidad de Zumbahua (Pujilí, Cotopaxi) en 2007, fecha en la que el gobierno puso en marcha un proyecto de largo aliento que presupuestaba el cierre de 18.000 escuelas comunitarias, su sustitución por Unidades Educativas del Milenio y la reubicación de los estudiantes en los nuevos centros, la gran mayoría, cerca de las cabeceras municipales y a grandes distancias de las comunidades. Para febrero de 2018 ya se habían cerrado cerca de 10.000 centros educativos de la DINEIB y se contaba con 97 Escuelas del Milenio en funcionamiento (Rodríguez, 2018).

Investigaciones realizadas por el equipo de Contrato Social por la Educación (2016)³³ sobre los efectos de las Escuelas del Milenio en Cotopaxi y Chimborazo, señalan que son más las insuficiencias que las virtudes del proyecto, pues la gran mayoría de sus acciones derivan del desconocimiento de las necesidades y realidades de las poblaciones beneficiarias. En palabras de Milton Luna, Coordinador de la investigación en 2016, y actual Ministro de Educación del Ecuador:

[...] cientos de escuelas cerradas; niños y niñas sin transporte caminando largas distancias para llegar a la escuela del milenio; niños que no llegan a las escuelas, se quedan en el camino, por miedo a perros y otras amenazas; niñas acosadas sexualmente en las rutas solitarias; niños cansados y bajo rendimiento por las largas caminatas. [...] Padres y madres angustiados sacan de sus exiguos bolsillos para pagar el transporte de uno o más hijos para que vayan a la escuela; abandono de la familia indígena de su comunidad, venta de animales y propiedades, para instalarse en el poblado más cercano a la escuela del milenio; disputa entre comunidades para tener a la escuela del milenio más cerca de su territorio. La política de modernización educativa de “tractores” va contra el derecho de los niños y niñas de acceder a una educación de calidad “cerca a su casa”. Y también atenta a la vida de la comunidad indígena (Luna, 2016).

Diez años después de abierta la primera Escuela, el Ministerio de Educación con el apoyo de la Facultad Latinoamericana de Ciencias

33 El Contrato Social por la Educación en el Ecuador es un movimiento e instancia de veeduría ciudadana creado en 2002 para la defensa y ejercicio de los derechos humanos, particularmente del derecho a la educación, en equidad de género, generacional y geográfica. Se reconoce en la lucha por la inclusión económica y social y en el respeto a la diversidad y a la interculturalidad. En octubre de 2016, como resultado de investigación, presentaron el documental “Se nos fue la alegría” en donde se exponen los efectos e impactos del cierre de escuelas comunitarias y sobre las dificultades que tienen los/as jóvenes para ingresar a la universidad en el Ecuador. Audiovisual disponible en: <https://youtu.be/4TWtjbQB05w>

Sociales (FLACSO – Ecuador) y el financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo, presentaron el primer estudio oficial de evaluación sobre los impactos del Programa de Escuelas del Milenio. El breve documento (28 páginas), además de la descripción del Programa y la presentación de información cuantitativa sobre inversión y acceso, tan solo evalúa logros académicos (con base en la prueba SER Bachiller de 2015 y 2016) e impacto en matrícula. En el primer aspecto, las Escuelas del Milenio presentaron mejores puntajes en matemáticas con relación a otras instituciones educativas y mejoraron sus promedios de un año para otro; no obstante, en lenguaje (español) los promedios permanecieron inmóviles. En este mismo tenor, tampoco se encontraron impactos en la matrícula; es decir, no hubo aumentos ni disminución en la matrícula escolar en contraposición al objetivo del Programa de “incrementar la tasa neta de matrícula y asistencia a la educación inicial, básica y al bachillerato” (Ponce y Druet, 2017).

Según el informe hasta agosto de 2017 se habían entregado 65 escuelas, con una cobertura de 83.425 estudiantes, y 52 escuelas más aún estaban en construcción o por terminarse. La inversión, mayoritariamente implementada en infraestructura, fue de 803.511.096,61 dólares desde el 2008 hasta 2016. La Evaluación cierra con las siguientes recomendaciones:

La principal recomendación es que se debería realizar, en lo posible, un estudio experimental de evaluación de impacto con el fin de tener evidencia empírica más robusta y contundente. También se debería acompañar la dotación de infraestructura con cambios en el modelo pedagógico y en la interacción del docente con los niños en el aula, así como acompañamiento docente, con el fin de potenciar los impactos en logros académicos. También se debería realizar un estudio a profundidad de los costos del programa, con el objetivo de poder contar con un análisis costo-efectividad en profundidad (Ponce y Druet, 2017: 24).

En este marco, si consideramos el monto de la inversión y la década transcurrida entre la apertura de la primera Escuela del Milenio y la elaboración de la sucinta evaluación, es inevitable alertar que no ha sido política de Estado hacer un seguimiento responsable al Programa y sus impactos en territorio. Paralelamente, y teniendo en cuenta la relación señalada hasta ahora entre apertura de Unidades Educativas del Milenio y cierre de Escuelitas Comunitarias, es altamente preocupante que temáticas prioritarias como acceso para poblaciones indígenas, interculturalidad, pertinencia y lenguas indígenas brillen por su ausencia; tampoco se incluye ningún tipo de análisis en clave de género. Además, las metodologías seleccionadas, de carácter cuantitativo, no dan cuenta de los procesos que han posibilitado los avances en matemáticas y el estancamiento en lenguaje (suponiendo que esto

es información relevante y suficiente para una evaluación de 10 años de trabajo) y mucho menos permiten dilucidar los motivos que han hecho del crecimiento en la matrícula neta una promesa incumplida.

Como se puede observar, las políticas elaboradas en el marco de la “Revolución Educativa” no lograron resolver las cuentas pendientes que se le adjudican a la DINEIB. A pesar del contraste entre el lujo de los nuevos equipamientos frente a la cuestionada “precariedad” en que se desarrollaban las actividades educativas en las Escuelitas Comunitarias, en otros aspectos como la distancia, la pertinencia y la vinculación con las comunidades, las Escuelas del Milenio acabaron por empeorar las condiciones de acceso (Contrato Social por la Educación, 2016) y no han garantizado avances tanto en rendimiento académico como en incremento de matrícula (Ponce y Druet, 2017), cualidades prioritarias para un Estado que quiso posicionarse como garante del derecho a la educación.

Otro elemento a observar es la intención castellanizadora de estas políticas pues, si bien la lengua indígena *kichwa* fue reconocida como lengua de relación intercultural en la Constitución de 2008, la política de Educación Intercultural Bilingüe consagrada por la Carta Magna y la Ley de Educación Intercultural (2010) ha sido nula, lo que ha llevado a un estado de alto peligro a todas las lenguas indígenas (ejemplo claro de ello es la ausencia de opciones de aprendizajes en lenguas indígenas, en contraste con la jerarquización del castellano e incluso el inglés como lenguas obligatorias para el aprendizaje en las escuelas). Recién en el año 2016 salió a la luz el nuevo currículo nacional en lenguas indígenas, pero realmente sólo se construyó el de la cultura y lengua *kichwa* que luego fue traducido a las demás lenguas indígenas. Este plagio curricular evidencia la carencia de una política integral de revitalización lingüística y el poco conocimiento que existe sobre las demás lenguas en el país (Rodríguez, 2017: 190); además, da cuenta del carácter indigenista, integracionista y neocolonial del diseño e implementación de políticas educativas en territorios indígenas.

Finalmente, persiste el interrogante por la forma en que la Revolución Ciudadana interpretó la idea de Estado plurinacional e intercultural, constitucionalizada en 2008, que apuntaba a descolonizar y democratizar las estructuras del Estado. ¿Quién participa, y cómo lo hace, en la toma de decisiones? ¿Qué lugar tuvieron los pueblos indígenas organizados y las organizaciones de mujeres? En materia educativa puede observarse que muchas de las decisiones de política pública se tomaron de manera vertical y centralizada.

Frente al cierre de las escuelas comunitarias y la promoción oficial de la castellanización, las mujeres del movimiento indígena impulsaron la resistencia lingüística y cultural. Presentaremos a continuación la experiencia comunitaria de las mujeres indígenas del Cañar en un

contexto de migración masculina. Allí desarrollan una práctica prefigurativa de educación en resistencia, que interpretamos en clave descolonizadora y anticapitalista.

Migración y resistencia lingüística: el ejemplo de las mujeres indígenas de Cañar

Según el último censo de población (INEC, 2010), la provincia del Cañar cuenta con 225.184 habitantes de los cuales el 15,2% se autoidentifican como indígenas, mayoritariamente pertenecientes al pueblo *kichwa kañari*. La economía de la provincia gira en torno a la agricultura, el comercio y las remesas, siendo características las altas tasas de migración hacia Estados Unidos (predominantemente de varones) en un contexto en donde el trabajo en el campo no es bien remunerado y cada vez son más escasas otras fuentes de empleo. Además, la provincia cuenta con una historia significativa en el campo de la Educación Intercultural Bilingüe.

Las luchas por una educación propia en Cañar tienen como antecedente la presencia del proyecto de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (IRFEYAL) (1959-1962), el proyecto Misión Andina y la implementación del Subprograma de Alfabetización en Quichua (1978-1984), programa resultado de la alianza entre el Ministerio de Educación y Cultura y la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (González, 2015).

Posteriormente, comunidades y organizaciones indígenas de la región se organizaron como pioneras en la búsqueda, diseño e implementación de proyectos educativos propios desde la década de los setenta. Por ejemplo, en 1970 la Unión Provincial de Comunas y Cooperativas del Cañar (UPCCC), tras conseguir importantes avances con relación a la propiedad y gestión de la tierra, inicia una fuerte campaña por una educación desde y para los pueblos indígenas con una formación adecuada a sus demandas y necesidades (cultura propia, lengua propia). Esta reivindicación irá arrojando logros como la creación de Escuelas Bilingües y Colegios Normales en las comunidades de Quilloac y Suscal en el marco del Subprograma de Alfabetización en Quichua (Palacios, 2014b).

En este contexto, una de las experiencias más destacadas ha sido la del Instituto Normal Bilingüe Quilloac, creado en 1980 para la formación de niños y niñas de preescolar y primaria. En 1986 pasa a ser Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe y, con la creación de la DINEIB, se integra al Sistema Nacional de Educación Intercultural Bilingüe coordinado por la CONAIE. Para el año 2002 logra su calidad de Instituto Superior para la formación de docentes en el Sistema Intercultural Bilingüe (Pichazaca, 2016), actividad que desarrolló hasta el año 2010 cuando la CONAIE pierde la administración de la DINEIB; a

partir de entonces, los Institutos Superiores fueron sometidos a evaluación y la formación de docentes dejó de ser quehacer de los Institutos³⁴.

En esta experiencia es oportuno destacar la participación de María Rosa Camas Ahueza, exalumna del Instituto y docente de este por más de 13 años, y de Mariana Pichizaca e Isaura Quiroz, egresadas de la institución y ahora líderes de procesos educativos y de recuperación de la lengua y la memoria en su comunidad (Palacios, 2014a).

La participación de las maestras indígenas, tanto en el proceso adelantado en el Instituto Superior Quilloac como en las diversas escuelas comunitarias de la Provincia, ha sido clave para sostener una educación propia, por el mantenimiento de la lengua y la cultura, a pesar de las transformaciones suscitadas por la pobreza y la migración, y de los obstáculos de la política educativa generados por la Revolución Ciudadana que fueron analizados anteriormente.

Una experiencia que visualiza esta participación es la registrada en la comunidad de SISID, en la cual se implementó la política de cierre de escuelas comunitarias como lo sostiene Juana Alulema³⁵, actual rectora de la Unidad Educativa Intercultural SISID, al mencionar que su institución centralizó las escuelas bilingües e hispanas que fueron cerradas en el periodo de gobierno de Rafael Correa, como lo fueron las escuelas de Ato de la Virgen y Honorato Ochoa.

Para Alulema, en el caso del Cañar las mujeres son las protagonistas en los procesos de mantenimiento y fortalecimiento de las lenguas debido al desarrollo de su participación en la dirigencia comunitaria. Al respecto, la rectora de la Unidad SISID, quien también pertenece a la organización de base Tucayta en Quilloac afirma:

En la organización Tucayta las mujeres tienen su propio proyecto con el apoyo de dirigentes. En la actualidad, hombres y mujeres están liderando la organización. Vale decir que en el caso de la Quilloac es una comuna grande e histórica en el Cañar. Actualmente, la cooperativa “Quilloac” la dirige una líder histórica que es Mercedes Guamán. Podemos decir que en la actualidad sí hay equidad en la participación. Para llegar a esto, a esta equidad, tuvimos que pasar una lucha tremenda; los hombres tenían que entender el rol

34 Los Institutos Pedagógicos Interculturales Bilingües (IPIB Shuar-Achuar, IPIB Canelos, IPIB Martha Bucaram de Roldós, IPIB Quilloac, e IPIB Jaime Roldós Aguilera) fueron incluidos en el proceso de evaluación nacional a la educación superior inaugurado en el año 2009. Los resultados fueron adversos: cierre de instituciones, suspensión de actividades, reasignación de tareas y reajustes en el presupuesto fueron algunos de los impactos vividos – y aún no totalmente resueltos – tras la evaluación. La ausencia de criterios en clave intercultural, el afán de cumplir estándares de calidad internacionales impertinentes y la implementación de metodologías de evaluación punitivas y no participativas fueron algunas de las características identificadas que permiten explicar dichos resultados, sobre todo en el campo de la Educación Superior Intercultural (Hernández y Vargas, 2017).

35 Mujer indígena *kichwa kañari* rectora de la Unidad Educativa Intercultural SISID y miembro de la Organización Tucayta. Se destaca su trabajo y compromiso a nivel local como docente en y para comunidades indígenas *kañaris* desde 1991.

de las mujeres más allá de ser amas de casa. En esa lucha ha habido mal entendimiento por parte de algunos, porque el patriarcado está también en las comunidades. Pero gracias al estudio de las mujeres y de la organización llamada “KushkiWasi” donde se demostraba, gracias a la experiencia de mama Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, el poder de la mujer en la familia y en la comunidad, las organizaciones empezaron con las artesanías y los tejidos para reunir a las mujeres. La autoformación de las mujeres fue el primer paso, después fueron los proyectos que impulsaron talleres y capacitaciones. Ahora ya podemos disfrutar de esto, pero todavía hay hombres que nos mal entienden (Alulema y Rodríguez Caguana. Comunicación personal. 2019).

De manera adicional, Alulema comenta que el gobierno de Lenin Moreno ha prometido a la Unidad Educativa de SISID construir una Escuela del Milenio en los próximos años que mantendría la directiva institucional y con ella la dirigencia comunitaria. Este proceso deberá cumplirse en el marco de las negociaciones actuales entre la presidencia y el movimiento indígena para la devolución y fortalecimiento de las escuelas interculturales bilingües. Será interesante ver el progreso de esta promesa y las posibilidades de consolidar espacios para mujeres como parte integral del proceso.

Finalmente, es imperativo subrayar que este empoderamiento se suscribe en la histórica migración de la provincia del Cañar, en la que el 41% de las familias ha tenido o tiene un pariente que ha emigrado fuera del país. Esto ha dejado a los niños y niñas en situación de familias transnacionales (Escobar García, 2004). Además, las comunidades también han emigrado hacia las ciudades tratando de mantener sus propias construcciones identitarias³⁶. Vale recalcar que el flujo de migración al principio de la década de 1990 en las provincias del Cañar y del Azuay fue casi exclusivamente masculina y que al finalizar la década hubo un flujo paritario entre hombres y mujeres; sin embargo, los datos a partir del año 2004 (en el contexto de crisis bancaria), indican que la migración masculina volvió a ser mayoritaria. De hecho, hasta el año 2008 en el Cañar se registró una migración masculina de 12.376 personas, mientras que la población femenina era solo de 5.249 (UNFP-FLACSO, 2008). Este fenómeno social ha dejado a las mujeres como jefas de hogar y de las comunidades, lo cual ha cambiado la perspectiva organizativa y el lugar de la reivindicación lingüística. En palabras de Gabriela Bernal:

La madre, quien no migra, por lo general con menor manejo del castellano, es la encargada de transmitir la cultura indígena, es decir de reproducirla, de mantenerla a largo plazo. Este hecho ha sido visto muchas veces como

36 Solo en Quito y Guayaquil se registran decenas de comunas indígenas, lo cual interpela a la noción de ruralidad de las comunidades y a la propia urbe que ve en su seno el crecimiento

un mecanismo mediante el cual las mujeres permanecen “fijas”. Es decir, dentro de la “tradición”, sometidas a “los usos y costumbres” [...] Pero este tipo de enfoque descuida un elemento fundamental para el análisis antropológico: la tradición NO es un elemento estático (Bernal, 2007: 140-141).

De alguna forma, y trascendiendo nociones conservadoras y estáticas de la cultura y de los roles de las mujeres, las transformaciones asociadas a la migración masculina en Cañar han detonado/propiciado un proceso de empoderamiento que, de manera ejemplificante, vemos reflejado en las visitas de campo realizadas en el año 2016 a la Unidad Educativa de SISID. En aquel entonces, Juana Alulema nos comentó de las estrategias creadas para conservar y revitalizar el uso de la lengua, y del papel de las mujeres en la comunidad ante la migración masculina:

Entonces es un poco contradictorio lo que pasa en la familia y también en los centros educativos, cuando los papacitos dicen, no pues, yo quisiera que mi hijo aprenda la lengua castellana y hasta el inglés, en el último plano está que aprendan el *kichwa* para los papás. ¿Por qué ocurre esto? Porque la mayor parte de los papacitos tienen educación por lo menos primaria, en cambio las mamás son las que menos tienen. Entonces, ahí está el asunto, porque desde la escuela se cultiva el valor de la lengua castellana y no la lengua *kichwa*. Eso es lo que ha ocurrido, que los papacitos creen que la lengua castellana es la importante, por eso ellos quieren que sepan esa lengua antes que el *kichwa*. Suelen decir: “no, no queremos *kichwa* ya sabemos *kichwa*”. Entonces me doy cuenta que, en realidad, las guardianas, las que mantienen la identidad cultural somos las mujeres, por lo menos así lo he comprobado. En los centros educativos las mujeres indígenas nos comunicamos con las autoridades en nuestra lengua sin tener ningún miedo o vergüenza. Esto no suele ocurrir cuando se trata de un profesor hombre indígena, que muy poco se comunica en su lengua, porque está cultivado para eso (Alulema y Rodríguez. Entrevista. 2016).

Esta relación entre mujeres indígenas, lengua *kichwa* y educación, que las ha convertido en guardianas, es producto de un conjunto de fenómenos entre los que se destacan los procesos migratorios de los hombres, a partir de los cuales ellas fortalecen sus organizaciones y con ellas la defensa de la lengua a través de su práctica y de su enseñanza en las

de una estructura jurídico-política y cultural que difiere de la estructura jerárquica estatal. Esta nueva realidad hace que exista confusión en la sociedad mestiza que no entiende la dinámica interna de las comunas o comunidades. Así lo sostiene la docente universitaria Josefina Aguilar Guamán: “Estamos ante una nueva realidad. No somos las mujeres indígenas de otros tiempos. Nuestras abuelas nos enseñaron a llevar nuestra identidad y nuestra lengua al lugar donde vayamos. Ahora hemos cambiado, se ve hasta en nuestra estética, sentimos orgullo por nuestros anacos y podemos también usar ropa occidental, pero sin olvidar quiénes somos. El problema que más nos preocupa es la lengua, seguimos viviendo el desplazamiento y eso me frustra como docente” (Chuji y Rodríguez. Entrevista. 2016).

comunidades. Consideramos que ello las coloca en una posición descolonizadora frente a los hombres de la comunidad a quienes el mercado laboral que los recibe los obliga a la práctica de las lenguas dominantes y a desestimar el ejercicio de la lengua propia. En contraste, tal como lo señala la directora y las docentes de la escuela, las abuelas siguen ocupando un lugar fundamental en la escuela y en las comunidades. No obstante, si no hay un compromiso de las políticas educativas estatales, difícilmente las mujeres podrán contrarrestar la arremetida castellanizadora que mantiene las relaciones de colonización lingüística.

Finalmente, interpretamos la experiencia de las mujeres indígenas del Cañar, sus luchas y su proceso organizativo, como un tipo de sociabilidad emergente sostenida en prácticas comunitarias, descolonizadoras y antipatriarcales. Dado el carácter exploratorio de nuestro estudio, este último aspecto puede ser problematizado, pues hasta el momento no contamos con suficiente evidencia empírica para afirmar que nos encontramos frente a un tipo de sociabilidad “feminista”. Sin embargo, no es un dato menor que sean las mujeres quienes se encuentren impulsando este proceso, muchas veces incluso a pesar de los hombres, como hemos podido observar a partir de algunos de los testimonios consignados.

FEMINISMO PRÁCTICO-COMUNITARIO-ANTICAPITALISTA COMO SOCIABILIDAD EMERGENTE. POTENCIALIDADES Y RETOS EN EL CAMPO EDUCATIVO-LINGÜÍSTICO

Al tiempo contemporáneo y futuro pertenece lo femenino, es decir que las mujeres indígenas junto con los hombres tenemos la responsabilidad del destino de nuestros pueblos. Que en otras palabras significa que las mujeres indígenas y las mujeres de los demás pueblos ecuatorianos podemos trabajar junto con los hombres para que nuestras vidas sean más llevaderas y heredar a las generaciones que vienen esta visión y forma de vida.

Estelina Quinotoa (2009: 99-100)

Una mirada atenta a los caminos recorridos por las mujeres indígenas del Ecuador en la lucha por la construcción de un mundo digno para todos y todas, nos permite reconocer en su trasegar horizontes de posibilidad ante el colonialismo, el racismo, el individualismo y el patriarcado, engranajes del sistema que reproduce el capitalismo como matriz civilizatoria.

Para nosotras, estas luchas dan cuenta de una suerte de feminismo práctico-comunitario-anticapitalista, apuesta que articula lo privado y lo público, lo personal y lo institucional, la cotidianidad y la coyuntura, la individualidad y la colectividad, y lo feminizado y lo masculinizado para soñar y construir, desde el cuerpo-lengua-te-

territorio de las mujeres, renovadas formas de (re)producir la vida material y cultural de las sociedades.

En este marco, reconocemos prácticas prefigurativas antisistémicas por la descolonización en los quehaceres de las mujeres indígenas; tanto en la época colonial, al sumarse a las luchas por la liberación de los territorios conquistados por el ejército español, como en el período de consolidación de la república. De esta forma se enfrentaron al sistema hacendatario organizando en paralelo la lucha por la recuperación y gestión colectiva de las tierras, la abolición del trabajo doméstico obligatorio y la creación de escuelas clandestinas para el aprendizaje del castellano y el mantenimiento del kichwa. De igual manera, situamos sus aportes directos a la lucha por la descolonización contemporánea en el ejercicio de cargos políticos (locales/comunitarios, sectoriales y nacionales), en su participación en la administración de justicia, y en sus agendas en el campo de la docencia y la investigación por la revalorización de saberes propios, el mantenimiento del uso de las lenguas y las culturas. Estas acciones han sido determinantes para pensar de manera mancomunada los desafíos materiales para construir un Ecuador plurinacional e intercultural.

¿En qué sentidos la experiencia en el Cañar prefigura un conjunto de prácticas anticapitalistas? En el esfuerzo por mantener el vínculo comunitario y reconocer la comunidad como eje de las resistencias a nivel cultural y lingüístico ante, por ejemplo, el capitalismo individualista que obliga a los varones del Cañar a migrar y priorizar el castellano (e incluso el inglés) para reproducir la vida material. Todo esto nos permite afirmar el carácter anticapitalista de las faenas adelantadas durante las últimas décadas por las mujeres indígenas organizadas.

A la par, la determinación de las luchas de las mujeres por la descolonización en contextos de racismo, como fenómeno social total, ímpetu gestado desde su condición de mujeres indígenas en contextos en donde el machismo y el patriarcado también invaden todas las áreas de la vida misma, nos permiten ubicar estos derroteros no solo como caminos hacia la descolonización, sino también como horizontes posibles hacia la despatriarcalización. Esto ha implicado colocar el ojo en realidades antes invisibilizadas (como la violencia contra las mujeres en sus múltiples dimensiones) y sustentadas en relaciones de género jerarquizadas (tanto a nivel interno, al hablar del rol de la mujer indígena dentro de su comunidad, como a nivel externo, al revisar el rol estereotipado de la mujer indígena en la sociedad nacional). En este marco, el reconocimiento de la relación cuerpo-lengua-territorio que sustenta las luchas por una Educación Intercultural Bilingüe pertinente y en ejercicio de pedagogías emancipadoras, pero también las luchas en contra del extractivismo en la Amazonía y en defensa del agua en la Sierra, va configurando sociabilidades emer-

gentes que articulan derechos étnicos con derechos de mujeres por un Ecuador verdaderamente plurinacional e intercultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV (2018) “Diálogo en siete voces sobre la lucha por el aborto libre” En: *Amazonas. Revista feminista y anticapitalista*. Disponible en: <https://www.revistaamazonas.com/2018/11/17/dialogo-en-siete-vozes-sobre-la-lucha-por-el-aborto-libre-en-ecuador/>
- ACOSTA, Alberto y Cajas Guijarro, John (2018) “La deuda eterna contraataca: cómo el correísmo nos regresó al pasado”, en *VVAA El gran fraude ¿del correísmo al morenismo?* Quito: Montecristi Vive.
- ACYSE (2012) *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO – Universidad Veracruzana. Colección Grupos de Trabajo.
- ACYSE (2015) *Prefigurar lo político, disputas contrahegemónicas en América Latina*. Buenos Aires: El Colectivo; CLACSO; Último Recurso. Colección Grupos de Trabajo.
- ARGENTO, Melisa (2016) “Transformación estatal en el Ecuador de la Revolución Ciudadana”. Ponencia presentada en III Jornadas de Ciencia Política del Litoral. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral
- BELLI, Gioconda. *La mujer habitada*. [1988]. Tafalla: Txalaparta, 1990.
- BERNAL, Gabriela (2007) “Mujeres indígenas. Líderes y escuela” en *Sophia. Colección de Filosofía de la Educación* 3. pp. 115-149. Cuenca, Ecuador: UPS; Abya Yala.
- BLACKWELL, M., Hernández Castillo, R. A., Herrera, J., Macleod, M., Ramírez, R., Sieder, R., & Speed, S. (2009). *Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en las Américas: Towards a Comparative Analysis and a Collaborative Methodology*. *Desacatos*, (31), 13-34.
- BRENNER, Neil, PECK, Jamie y THEODORE, Nick (2011). “¿Y después de la neoliberalización? Estrategias metodológicas para la investigación de las transformaciones regulatorias contemporáneas”. En: *Urban. Artículos y notas de investigación*. 21-40.
- BRIONES, Claudia (1998) “(meta) cultura del estado nación y estado de la (meta) cultura”, en *Serie Antropología* N° 244, Brasilia.
- CABNAL, Lorena (2010) “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” en ACSUR-Las Segovias, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR-Las Segovias. pp 11-25.
- CABNAL, Lorena (2014) *Despatriarcalización del territorio cuerpo, un acto político y cosmogónico para descolonizarnos*. Guatemala.
- CONAIE (1989) *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Ediciones Tincui, Abya Yala.

- CHANCOSO, Blanca y VIDAL, José Ramón (2007) “Nos dejaron sin nombre, sin religión, sin el espacio para las tierras”, en *Por la izquierda. Veintidós testimonios a contracorriente*, La Habana: Ediciones ICAIC, Videoteca Contracorriente y Editorial José Martí
- DÁVALOS, Pablo (2010). *La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*. Quito, Ecuador. CODEU-PUCE.
- DE LA TORRE, Carlos (2013) “El populismo latinoamericano: entre la democratización y el autoritarismo”, en *Nueva Sociedad* N° 247, septiembre-octubre.
- DE LA TORRE, Luz María (2010) “¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?” en *Mester*, 39 (1). EEUU: UCLA.
- DUSSEL, Enrique. 1990. *Teología de la liberación y Marxismo*. San Salvador: UCA Editores.
- ECUARUNARI (2013) *Una mirada a nuestra historia. Movimiento Nacional Ecuador Runakunapak Rikcharimuy*. Quito: ECUARUNARI, CAAP, SAL.
- ESPINOSA-MIÑOSO, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 29(184), 7-12.
- FANON, Frantz (2007[1961]) *Los condenados de la tierra*. Rosario: Colectivo Editorial Último Recurso.
- FERNÁNDEZ, Blanca (2016) “Reflexiones acerca del colonialismo interno: Vigencia y actualización del pensamiento crítico latinoamericano a través de las escrituras de intelectuales indígenas en Ecuador”, en *Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales*, Ediciones del Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO), Bahía Blanca, N° 13, enero-junio, pp. 33-56.
- FERNÁNDEZ, Blanca y SEPÚLVEDA, Bastien (2014) “Pueblos indígenas, saberes y descolonización: procesos interculturales en América Latina”, en *POLIS. Revista Latinoamericana*, Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas de la Universidad de Los Lagos, Campus Santiago (CISPO). N° 38, septiembre.
- FERNÁNDEZ, Blanca y Simbaña, Floresmilo (2015) “El Movimiento Pachakutik y la posibilidad de un proyecto de las organizaciones populares” [Prólogo], en Marc Becker, *¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*, Flacso-Ecuador: Quito.
- FLORES, Alejandra (2005) *Intelectuales indígenas del Ecuador y su paso por la universidad y la escuela*. Quito: FLACSO Ecuador.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2011) *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Ediciones UC Temuco.
- FRASER, Nancy (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- FUNES, Patricia y ANSALDI, Waldo (1994) “Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del or-

- den oligárquico y la cultura política latinoamericana” en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, N° 2 Vol. 1, pp. 193-229.
- GARGALLO, Francesca (2013) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Buenos Aires: América Libre.
- GUERRERO, Andrés (1991) *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi
- GUTIÉRREZ CHONG, Natividad y VARGAS MORENO, Paola (2017). “Ciudadanía intercultural y pueblos indígenas en América Latina”. En: Ledesma Narváez, Marianella (Coord.). *Justicia e interculturalidad. Análisis y pensamiento plural en América y Europa*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales. Tribunal Constitucional del Perú. pp. 327-353.
- HERNÁNDEZ LOEZA, Sergio E. y VARGAS MORENO, Paola A. (2017). “Educación superior intercultural y política pública en Ecuador: Miradas desde el análisis de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi”. En: Cabrera, Santiago [et.al.]. *Las reformas universitarias en Ecuador (2009-2016). Extravíos, ilusiones y realidades*. Primera Edición. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. pp. 403-426.
- HERRERA, Gioconda (Comp.) (2001) *Antología. Estudios de género*. Quito: FLACSO, Ecuador-ILDIS.
- KOROL, Claudia (comp.) (2016) *Feminismos populares, Pedagogías y políticas*. Buenos Aires: El Colectivo, Chirimbote, América Libre, Pañuelos en Rebeldía
- KÜPER, Wolfgang y VALIENTE Teresa. 1998. *Lengua, cultura y educación en el Ecuador 1990-1993*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- LUNA, Milton (2016) ‘Se nos fue la alegría’. En: *El Comercio*. Opinión. <<https://www.elcomercio.com/opinion/alegria-politica-familia-educacion-miltonluna.html>> Publicado el sábado 04 de junio 2016. Acceso 9 de marzo de 2019
- MACAS, Luis (2001) “Diálogo de culturas: hacia el reconocimiento del otro”, en *Revista Yachaykuna*, N° 2, diciembre, Quito: ICCI. Disponible en <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/2/macass.html>
- MALDONADO, Luis (2012) “Ecuador: ¿cómo estamos los pueblos indígenas después del último censo?”, en *Servindi – Servicios de Comunicación Intercultural*, 2 de marzo. Disponible en <https://www.servindi.org/actualidad/60332> Consultado el 6/3/2019
- MARIÁTEGUI, José Carlos (2010 [1929]) “Tesis ideológicas. El problema de las razas en América Latina”, en Alimonda, Héctor (comp.) *La tarea americana. José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires: CLACSO / Prometeo libros
- MÉNDEZ TORRES, Georgina (2009) “Uniando y abriendo caminos: La actoría política de las mujeres indígenas en el movimiento indígena ecuatoriano” Tesis de Maestría. Quito: FLACSO, Ecuador.

- MINISTERIO DE EDUCACIÓN. Sitio Web Oficial. Unidades Educativas del Milenio <<https://educacion.gob.ec/unidades-educativas-del-milenio/>> acceso 9 de marzo de 2019
- MONTALUISA, Luis (2009). “Realizaciones de la Dirección Nacional de Educación intercultural bilingüe DINEIB antes del decreto 1585 del 18 de febrero del 2009”. En: Kitu Kara. Blog GermanKituKara <http://germankitukara.blogspot.com/2009/10/realizaciones-de-la-direccionnacional.html> (Visitado en: 30 de septiembre de 2013).
- ORTIZ CRESPO, Santiago (2019) Revolución ciudadana en Ecuador. De lo nacional popular a lo nacional estatal. En Ouviaña, Hernán y Thwaites Rey, Mabel. *Estados en disputa. Auge y fractura del ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina*. Buenos Aires: El Colectivo, CLACSO, Quimantú, Desde Abajo, Zur, Bajo Tierra, IEALC, TNI.
- OSPINA, Pablo (2007). “La participación política del movimiento indígena en Ecuador (enseñanzas de los casos de Cotopaxi y Cotacachi)”. En: Büschges, Christian, Guillermo Bustos, y Olaf Katmeier (Edits.) *Etnicidad y poder en los países andinos*, Quito: UASB/Universidad de Bielefeld/CEN. pp. 231-238.
- OUVIÑA, Hernán y THWAITES REY, Mabel (2018) Estados en disputa. Auge y fractura del ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina. Buenos Aires: El Colectivo, CLACSO, Quimantú, Desde Abajo, Zur, Bajo Tierra, IEALC, TNI.
- PACARI, Nina (1984) “Las culturas nacionales en el Estado multinacional ecuatoriano”, en *CULTURA. Revista del Banco Central del Ecuador*, N° 18, Vol. VI, enero-abril.
- PACARI, Nina (2004) “El Congreso Nacional y los pueblos indígenas” en Pablo Cuvi (ed.) *Historia del Congreso Nacional*. Quito.
- PACARI, Nina (2008) “La incidencia de la participación política de los pueblos indígenas: un camino irreversible” en Heriberto Cairo Carou y Walter Mignolo (eds.) *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial. El resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*. Quito: Trama Editorial, Gecal.
- PALACIOS, Estefania (2014a) Mujeres indígenas y su lucha por una Educación Intercultural Bilingüe. Nota de prensa en <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/regional/1/mujeres-indigenas-y-su-lucha-por-una-educacion-intercultural-bilinguee> acceso 9 de marzo de 2019
- PALACIOS, Estefania (2014b) Memorias de la educación Bilingüe en Azuay y Cañar. Nota de prensa en <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/regional/1/memorias-de-la-educacion-bilinguee-en-azuay-y-canar> acceso 9 de marzo de 2019
- PALACIOS, Paulina (2005) “Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y democracia plurinacional” en Dávalos, Pablo (Comp.) *Pueblos Indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 311-339.

- PAREDES, Julieta (2014) (2010) *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo; Zapateándole; Lente Flotante; En cortito que's palargo; AliFem AC.
- PÉREZ, Lizeth (2018) "Participación política de mujeres indígenas en tiempos de la Revolución Ciudadana" en *Alteridades* 28 (55). Ciudad de México: Departamento de Antropología UAM Iztapalapa. pp. 61-72.
- PONCE, Juan y DROUET, Marcelo (2017) *Evaluación de Impacto del Programa de Escuelas del Milenio*. Documento de Política No 01-2017. Ecuador: Ministerio de Educación del Ecuador
- PRIETO, Mercedes et. al. (2005) "Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto" en Prieto, Mercedes (Edit.) *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades 1990-2004*. Quito: CONAMU, FLACSO – Sede Ecuador, UNIFEM y UNFPA, pp 155-194.
- QUIJANO, Aníbal. (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-System Research*, No. 2: 342-86.
- QUINOTOA, Estelina (2013) (2009) "Mujeres e identidades étnicas" en CONAMU, *Historia de mujeres e historia de género en el Ecuador*. Quito: IPANC – CAB.
- RADCLIFFE, Sarah. A. (2014). "El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana." *Eutopía: Revista de Desarrollo Económico Territorial*, (5), 11-34.
- RAMÍREZ GALLEGOS, Franklin (2012) "Reconfiguraciones estatales en Ecuador: 1990-2011", en Thwaites Rey, Mabel (Ed.) *El Estado en América Latina: continuidades y rupturas*. Santiago de Chile: ARCIS, CLACSO.
- RAMÍREZ, Franklin (2009). "El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador: El caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachalutik-Nuevo País". En: P. Ospina, O. Kaltmeier y C. Büschges (Edits). *Los Andes en Movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: UASB/CEN/Universidad de Bielefeld. pp. 65-94.
- RAMÍREZ, Franklin (2010) "Fragmentación, reflujo y desconcierto. Movimientos sociales y cambio político en el Ecuador (2000-2010)" en OSAL. *Revista del Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. Año XI, N° 28, noviembre.
- RODAS, Raquel (1998). *Crónica de un sueño: Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango una experiencia de educación bilingüe en Cayambe*. Quito: EBI-GTZ.
- RODAS, Raquel (2007) Dolores Cacuango. *Pionera en la lucha por los derechos indígenas*. Quito: Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas.
- RODRÍGUEZ CAGUANA, Adriana (2017) *El largo camino del Taki Unkuy. Los derechos lingüísticos y culturales de los pueblos indígenas del Ecuador*. Quito: Editorial Huaponi.

- RODRÍGUEZ CAGUANA, Adriana y HERRERA MONTERO, Luís (2017) “El derecho a la educación intercultural bilingüe: lucha e institucionalidad. Entrevista a Ruth Moya Torres”. *Revista NuestrAmerica* Volumen 5, número 9, enero-junio de 2017.
- RODRÍGUEZ, Marta (2018). *Educación intercultural bilingüe, interculturalidad y plurinacionalidad en el Ecuador*. Quito, Ecuador: Abya Yala – Fundación Pueblo Indio del Ecuador.
- SANTILLANA ORTIZ, Alejandra (2018) “Capitalismo y patriarcado en la coyuntura ecuatoriana (reflexiones al vuelo)”, en *Revista para un debate político socialista* N° 1, segunda época, año 1, enero, Quito.
- SIERRA, Natalia (2018) “El derrotero ideológico de la revolución ciudadana: una década desperdiciada”, en *VVAA El gran fraude ¿del correísmo al morenismo?* Quito: Montecristi Vive.
- TORRES, Rosa María (2016). Ecuador: Adiós a la educación comunitaria y alternativa. En: *Otra Educación* <<https://otra-educacion.blogspot.com/2013/10/ecuador-adios-la-educacion-comunitaria.html>> acceso 9 de marzo de 2019
- UIAW (2004) *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Quito: Abya-Yala
- UNDA, Mario (2012) “El pensamiento de Agustín Cueva y el análisis de los ‘populismos’ actuales”. En *La línea de fuego*, Quito. Disponible en <http://lalineadefuego.info/2012/03/28/el-pensamiento-de-agustin-cueva-y-el-analisis-de-los-populismos-actuales-por-mario-unda/>
- VARGAS MORENO, Paola (2014). “Educación Superior Intercultural en disputa. Trayectorias de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi”. En *POLIS. Revista Latinoamericana*, Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas de la Universidad de Los Lagos, Campus Santiago (CISPO). N° 38, septiembre.
- VITERI, Carlos (1997) “La tierra del futuro” en *Voces de resistencia. Explotación petrolera en los trópicos*. Quito: OILWATCH, pp. 165-167.
- WALSH, Catherine (2002) “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”, en Fuller, Norma: *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima, pp. 115-142.
- WALSH, Catherine, 2009. “Estado plurinacional e intercultural: complementariedad y complicidad hacia el buen vivir”. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez, comp., *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito: Editorial Abya-Yala. ISSN 0719-3092
- YUVAL-DAVIS, Nira (1997). *Gender and Nation*. Londres: Sage Publications.
- ZAMOSC, León (2005). El Movimiento Indígena Ecuatoriano: de la política de la influencia a la política del poder. En: N. Grey y L. Zamosc (Edits.) *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala. pp. 19-228

ENTREVISTAS:

ALULEMA Juana. Rectora de la Unidad Educativa SISID. Entrevistas realizadas en abril de 2016 y marzo de 2019 por Adriana Rodríguez Caguana.

RUTH Moya. Directora de la Carrera de Educación Intercultural Bilingüe de la UNAE. Entrevista realizada en diciembre de 2016 por Adriana Rodríguez Caguana.

CHUJI (pseudónimo) Maritza. Docente universitaria indígena. Entrevista realizada la primera semana de mayo de 2016 por Adriana Rodríguez Caguana.

MACAS Luis. Kichwa-saraguro. Ex-Diputado Nacional. Ex-Ministro de Agricultura. Ex-Presidente de la CONAIE. Miembro del equipo fundador del proyecto Educación Intercultural Bilingüe EIB por la CONAIE. Miembro del equipo fundador de la UIAW. Entrevista realizada en julio de 2013 por Paola Vargas Moreno.

Luis Rondón Paz

BREVE ACERCAMIENTO A LA HISTORIA DEL CIBER-ACTIVISMO LGBT EN CUBA (PERÍODO 2008-2012)

INTRODUCCIÓN¹

Al triunfar la insurrección popular en enero de 1959, la tolerancia superficial hacia las personas LGBT por la sociedad cubana se esfumó casi de forma instantánea. La emigración a Miami comenzó de inmediato, incluyendo a gays y lesbianas que habían trabajado para empresas de EE.UU, o habían sido empleados domésticos para la burguesía nativa, producto de la intolerancia del nuevo gobierno hacia la diversidad sexual. Las personas LGBT que ya habían vivido en el extranjero se alejaron de forma permanente.

Era de conocimiento general que importantes personalidades de la vida cultural del país eran homosexuales. Sin embargo, al cabo de algunos años la situación empeoró. Y a finales de 1965, Fidel Castro² explicó su parecer entorno a las personas gays y lesbianas:

”No podemos llegar a creer que un homosexual pudiera reunir las condiciones y los requisitos de conducta que nos permitirían considerarlo un verdadero revolucionario, un verdadero militante comunista. Una desviación de esta naturaleza está en contradicción con el concepto que tenemos

¹ Para realizar la investigación se utilizó la revisión bibliográfica, observación participante y entrevistas a personas que jugaron un papel importante en los hechos documentados en el presente texto.

² Aumento de la homofobia durante los años 1960 https://es.wikipedia.org/wiki/Diversidad_sexual_en_Cuba.

sobre lo que debe ser un militante comunista [...] Bajo las condiciones en que vivimos, a causa de los problemas con que nuestro país se enfrenta, debemos inculcar a los jóvenes el espíritu de la disciplina, de la lucha y del trabajo”

Tristemente, se crearon las “Unidades Militares de Apoyo a la Producción” (UMAP), que operaban como verdaderos campos de concentración, donde, bajo la Ley del Servicio Militar, eran concentrados y sujetos a normas estrictas de trabajos forzados, así como a numerosos abusos, hombres que “no encajaban” en la ideología del sistema cubano: homosexuales, hippies, practicantes de diversas religiones, o simplemente jóvenes que preferían usar el pelo largo o escuchar a los Beatles. Al cabo de algunos meses, debido a protestas dentro del establishment cubano que permanecieron desconocidas para el público general, las UMAP fueron clausuradas.

En 1975, el Tribunal Supremo de Justicia invalidó la Resolución Número 3 del Consejo Nacional de Cultura, antecesor del Ministerio de Cultura. Esta Resolución había sido utilizada para implantar las declaraciones contra los homosexuales del Congreso de Educación y Cultura de 1971, que acordó “parámetros” que limitaban el empleo de los homosexuales en el arte y la educación. En 1979 el nuevo Código Penal despenalizó la homosexualidad³.

A pesar de haberse emitido una orden policial en 1987, que prohibió el acoso hacia las personas debido a su apariencia o manera de vestir, la práctica del acoso policial hacia homosexuales persistió, y esta orden fue ignorada por completo por las autoridades cubanas⁴.

Hacia los primeros 30 años de implantado el nuevo régimen cubano, de ideología comunista, las formas de comunicación para promover el derecho a la diversidad sexual en Cuba eran rústicas, y con las políticas de la Revolución Cubana las limitaciones existentes a los derechos fundamentales como la libertad de expresión y asociación significaban una gran limitante para el colectivo de la diversidad sexual y cualesquiera otros colectivos cubanos que mantuvieran opiniones e intenciones distintas a las oficiales, en general. La única institución a que se le permitía ejercer la voz en el espacio público en torno a sexualidad y educación sexual, no así en materia de derechos humanos, fue a la Federación de Mujeres Cubanas⁵. Se trata de una institución amparada por el oficialismo, que impulsó la creación del Grupo Nacional de Trabajo de Educación Sexual (1972), el cual

3 En 1979, el Gobierno inició el proceso de despenalización para las relaciones entre personas del mismo sexo. https://elpais.com/elpais/2017/05/08/planeta_futuro/1494257202_915266.html

4 El control, la persecución y el estigma hacia los homosexuales en Cuba. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23288604.2018.1446275>.

5 La Federación de Mujeres Cubanas (FMC) es una organización de masas cubana fundada el 23 de agosto de 1960. https://es.wikipedia.org/wiki/Federaci%C3%B3n_de_Mujeres_Cubanas.

en 1989 fue sucedido por el Centro Nacional de Educación Sexual ⁶, intensificando su labor en la investigación y la formación de profesionales cualificados en el área de la sexualidad y la salud pública⁷.

En 1994, los reconocidos realizadores cinematográficos cubanos Tomás Gutiérrez Alea y Juan Carlos Tabío (1994) estrenaron la película *Fresa y Chocolate*⁸, creando un suceso que constituyó el inicio de un proceso lento de reivindicación pública y sensibilización con la homosexualidad en la sociedad cubana, regida por la hetero-normatividad hegemónica. El guión de la película estaba basado en un fragmento de una novela del escritor cubano Senel Paz, publicado meses antes por la oficialista Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC) en un folleto con una tirada limitada (ya que no sólo se trataba de un tema tabú, sino también el país pasaba por una época de carencias, comenzada en 1990 y denominada eufemísticamente “Periodo especial”, que se debió a la desintegración del “campo socialista” euro-soviético, principal proveedor y mercado de Cuba en la etapa anterior de la Revolución). El cambio de formato –de un raro folleto conteniendo un texto literario, a película, presentada en los cines de estreno del país – propició que los debates sobre el tema de la homosexualidad pasaran de círculos intelectuales reducidos a espacios más amplios de la esfera pública cubana y de la cotidianidad. Durante la década de 1990, también se inauguraron algunos espacios sexo-diversos, como en “El Mejunje”, de Santa Clara, que operaban con carácter oficial.

Con la aparente apertura del país a la diversidad sexual, comenzó una nueva forma de hacer activismo LGBT en Cuba utilizando las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones en el espacio virtual a finales de los años noventa. Ya que el país comenzaba a mostrar tímidos indicios de vida en internet; hasta que en el año 2000, con el surgimiento de las redes sociales, los blogs, los salones de chat en línea y el acceso al correo electrónico por parte de algunos sectores de la población cubana, comenzó una nueva etapa de la militancia en la mayor de Las Antillas respecto al entorno LGBTI+:

EL CIBERACTIVISMO LGBTI+.

Es importante reiterar que durante los primeros 2000, en Cuba existieron algunos movimientos y acciones, considero muy tímidas en torno al

⁶ El Centro Nacional de Educación Sexual es una institución pública cubana dedicada a la educación y la investigación sobre la sexualidad humana, conocida mundialmente por su papel con la comunidad LGBT cubana. https://es.wikipedia.org/wiki/Centro_Nacional_de_Educaci%C3%B3n_Sexual.

⁷ Centro Nacional de Educación Sexual, Fundación e historia, Wikipedia. https://es.wikipedia.org/wiki/Centro_Nacional_de_Educaci%C3%B3n_Sexual

⁸ *Fresa y Chocolate* la Película. https://es.wikipedia.org/wiki/Fresa_y_chocolate

colectivo de la diversidad sexual, esencialmente en el espacio público. Debido a las regulaciones del régimen cubano, que prohíbe el ejercicio sólido por personas consideradas opuestas a él, de los derechos de libertad de asociación y de reunión tanto en el espacio público como privado. Y el entorno digital apenas comenzaba a desarrollarse, por lo que se podía considerar el colectivo LGBTI+ como un colectivo con una pobre visibilidad en la sociedad e inexistente en el espacio virtual.

Esta realidad lentamente comenzó a cambiar con el desarrollo de las nuevas tecnologías de información y comunicación dentro del país, y a pesar de su precaria infraestructura, el correo electrónico se convirtió en una de las principales formas habituales de comunicación entre las personas LGBT, creando pequeñas redes de comunicación para la transmisión de información acerca de temas de diversidad sexual, hasta que a partir de esos pequeños grupos de personas LGBT semi-conectadas⁹, surgió la iniciativa de proponer a uno de los distribuidores de información sobre diversidad sexual que ésta fuese recopilada y enviada por correo electrónico en forma de un compendio:

“Ven acá, ¿y por qué no empiezas a distribuir todas las noticias del mundo LGBT, lo que está sucediendo en Cuba y el resto del mundo?”

“Bueno sí, ¿por qué no? Vamos a echar adelante esto.”

A partir de este diálogo entre varios amigos, comenzó, periódicamente, a circular a través del correo electrónico un boletín digital que contenía noticias relacionadas con la diversidad sexual sobre Cuba y el mundo.

NOTIG: EL NACIMIENTO DE UN COMPENDIO QUE SE CONVIRTIÓ EN PROYECTO

La perfecta convergencia entre tópicos de la diversidad sexual cubanos y foráneos en este boletín, jugaron un papel importante para el despertar de la conciencia política del colectivo de la diversidad sexual en la mayor de las Antillas. La principal razón fue que los contenidos del compendio en cuestión permitieron a muchas personas LGBT comenzar a conocer desde una fuente más cercana, y no oficial, todo lo relacionado con los derechos humanos de las personas Lesbianas, Trans, Bisexuales y Homosexuales, y el

⁹ Usuarios con acceso solamente al correo electrónico y ninguna posibilidad para navegar en Internet, que usualmente eran llamados en cada introducción del *NotiG* sininterneteanos y sininterneteanas. Para el gobierno cubano el acceso a Internet era considerado como un privilegio y un tema de seguridad nacional, por lo que para muchas personas poder acceder a la red de redes, había que pasar por una serie de procedimientos burocráticos y de verificación que permitían al usuario el acceso a Internet, pero no con total acceso y el mismo era constantemente monitoreado por el departamento de seguridad informática en varios niveles dentro de la isla.

activismo, que ha sido como una herramienta básica para la conquista de sus derechos durante la historia moderna del planeta.

Poco a poco, el compendio electrónico LGBT comenzó a ganar subscriptores dentro de Cuba y en el exterior. En corto tiempo, logró casi 900 subscriptores, los cuales lo recibían dos veces a la semana por vía del correo electrónico. Es necesario resaltar que en aquella época el acceso de la población cubana al email era en su mayoría a través de cuentas de centros de trabajo, ya que aún no era posible adquirir una dirección de correo electrónico para uso privado por vía legal, si uno/a tenía la ciudadanía cubana (lo/as extranjero/as que residían permanentemente en el país sí tenían esa opción, mediante pago en divisa libremente convertible y a través de la compañía telefónica oficial).

En aquel entonces, el nombre que identificaba al boletín era *AmbienteG*, debido a que la mayoría de los artículos eran tomados de una revista digital sobre diversidad sexual en Internet con el mismo nombre. Su identidad e imagen eran simples, informales y sin pretensiones de trascender a un público mayor, pero tenía algo que atrapaba al lector LGBT al instante: *su autenticidad*.

Espontáneamente, fue creciendo su audiencia, y a mediados del año 2009, el boletín electrónico comenzó su proceso de transformación de imagen pública por medio de nuevas formas de proyección de sus mensajes, enfocados fundamentalmente al colectivo de la diversidad sexual en la isla como receptor clave.

Inocentemente, sus fundadores, sin conocer la connotación política del compendio electrónico, lograron posicionarse en el colectivo LGBT desconectado y casi-conectado. Ello significó que había nacido una nueva etapa de ese medio digital, el cual – siendo de creación independiente y de ejercicio autónomo – comenzaba a contar con el respeto y apoyo de varias instituciones oficiales vinculadas al Estado cubano, las cuales en su agenda política están estrechamente vinculadas con los intereses del colectivo de la diversidad sexual.

Las relaciones públicas jugaron un papel fundamental para afianzar la reputación del boletín digital frente a entidades como el Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX, subordinado al Ministerio de Salud Pública de Cuba) y el Centro Nacional de Prevención de las ITS, VIH/SIDA¹⁰ (CNP, del mismo Ministerio), redes asociadas y otros grupos independientes.

El compendio electrónico, que debido a su popularidad y periodicidad se convirtió en un proyecto más serio, con un sentido de profesionalismo y compromiso de sus colaboradores, que le permitió alcanzar al NotiG su etapa dorada.

Con el nombre de *NotiG* y el eslogan: “La noticia LGBT al día”, se había conformado su identidad corporativa, afianzando aún más

¹⁰ VIH – Virus de Inmunodeficiencia Humana, ITS – Infecciones de transmisión sexual, Sida—Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida.

su reputación en el ámbito externo e interno del colectivo de la diversidad sexual. Las alianzas estratégicas creadas, le permitieron participar en eventos públicos del país relacionados con los intereses del colectivo LGBT, facilitando el ejercicio de un periodismo independiente que permitió documentar varios sucesos importantes para la historia de la homosexualidad en Cuba durante los años 2009 y 2010.

Durante esta etapa el proyecto tuvo su más activa participación en la Jornadas Cubanas Contra la Homofobia –promovidas por entidades estatales y oficiales, y eventos asociados a campañas de prevención de las ITS y el VIH/Sida, dos ejemplos de los pocos eventos que el gobierno cubano tiene en su agenda política para la ejecución de acciones públicas que promueven la aceptación de las personas LGBT, en torno a su libertad de expresión sexual en la sociedad cubana.



Ello conllevó a que con el cursar del tiempo continuara el crecimiento de la popularidad del *NotiG*, para pasar a incluir también a quienes residían fuera del territorio nacional. Personas LGBT que visitaban el país buscaron conocer a los integrantes del proyecto con curiosidad, surgían preguntas en torno al futuro del boletín, acerca de planes sobre crear una versión impresa o su registro oficial en la isla, etc.

Las respuestas a estas preguntas eran acordes a los valores fundacionales del boletín: la humanitaria intención de aportar información para el enriquecimiento político y cultural del colectivo de la diversidad sexual en torno a sus modos de ver y hacer sus vidas, de ser diferentes, y reconocer que no están solos y tienen los mismos derechos que quienes no comparten su orientación sexual e identidad de género en el país o régimen que se esté viviendo. Esa era su meta principal, lograr que la información sea de fácil lectura, divertida y educativa, con humildad y respeto por el público LGBT, que adquiriría sus contenidos mediante la distribución por correo electrónico.

Es importante aclarar que durante el ascenso de la popularidad del proyecto *NotiG*, quien fue su director en aquel momento, fue víctima en dos ocasiones del despido laboral, porque según la administración, él estaba utilizando recursos del Estado, para hacer actividades que no competían a los intereses de la institución. Cabe señalar que esta decisión arbitraria violó sus derechos laborales, lo cual denotaba obviamente la homofobia institucional y su basamento político. Estos fueron dos incidentes clave de carácter negativo para el *NotiG*, pero no impidieron que continuara su crecimiento y popularidad, porque para ese entonces ya se había consolidado en una forma excepcional, pero bien conocida y reconocida, de hacer activismo LGBT desde los medios digitales en Cuba.

Las nuevas ideas continuaban surgiendo al interior del proyecto. Y era un hecho su transformación, de un simple correo con noticias escogidas del ambiente LGBT, a una publicación digital más seria, estructurada, y periódica. Su renovado diseño e imagen virtual eran comparables con la vista de una revista impresa.

“MAYORÍA DE EDAD” DEL PROYECTO, Y LA AUTONOMÍA COMO POSIBLE FUENTE DE CONFLICTO

Acto seguido, surgió una propuesta colectiva para registrar el boletín oficialmente, pensando que esto le daría un mejor prestigio y posicionamiento, facilitando así la ilusión de cualquier producto cultural literario: convertirse en un medio de difusión masiva, ya de tipo impreso, para el consumo de las personas LGBT en la isla y el extranjero. Con esta idea concebida, se procedió a la inscripción, en su primera etapa, de *NotiG* en el Registro de Publicaciones Seriadas ubicado en Internet.

Tal registro no fue un problema, y el 26 de enero de 2011, la portada del *NotiG* contaba en sus contenidos con la combinación de números y palabras: *ISSN 2220-7635*, código oficial de registro que legitimó el proyecto a nivel internacional, simbolizando con fuerza que ya era posible verlo como una publicación seria y seriada.



Lamentablemente, esta acción significó un error para la vida del joven movimiento LGBT digital.

La naturaleza autónoma del boletín, y su no pertenencia a los intereses del Estado cubano, significó una contradicción para el Registro Nacional de Publicaciones Seriadas, institución cubana responsable de registrar, y permitir la distribución de contenidos compendiados en cualquier tipo de publicación periódica en Cuba, sea impresa o en formato digital. Y además, por su naturaleza de responder directamente a la máxima dirección del Gobierno, permitir la circulación del *NotiG*, sin previa revisión de las instituciones oficiales, significaba violar la ley, y por consiguiente tener un carácter ilegal, con la

agravante de que los contenidos tales como los Derechos humanos, la diversidad sexual, el matrimonio igualitario, entre otros temas asociados al colectivo de la diversidad sexual, significaban “problemas” para el Gobierno cubano, debido a que el modelo comunicacional que propuso el *NotiG* estaba fuera del marco centralizado, supervisado y controlado por los sistemas de control ideológico y político de los medios de comunicación oficiales en la isla.

Por otra parte, la no existencia en el país de una voluntad política del gobierno para reconocer, promover, y legislar movimientos y publicaciones relacionados con el colectivo de la diversidad sexual de carácter independiente como el *NotiG*, significaba un problema serio, por lo que debía ser desarticulado. (Esto invita a una interesante reflexión sobre si fue la homofobia institucionalizada del Estado, o bien la fobia del Estado a las instituciones con autonomía respecto al mismo, o bien una intersección sinérgica entre ambas fobias, la motivación principal para tal decisión, pero por el carácter reservado de ésta no es posible llegar a conclusiones en este artículo sobre tal interrogante, al menos por ahora).

El CENESEX, como institución oficialista, y posicionada a nivel nacional en internacional acerca del colectivo de la diversidad sexual, bajo la dirección de Mariela Castro Espín, se encuentra limitada para asumir la riesgosa responsabilidad de apoyar al *NotiG*, debido a que su agenda pública está destinada fundamentalmente para tratar al colectivo LGBT desde un enfoque clínico, jurídico y comunitario, sin profundizar mucho en la cultura y formas de sentir y vivir hacia el interior del colectivo de la diversidad sexual, evitando así cualquier confrontación política con la máxima dirección del gobierno, el cual a través del Ministerio de Salud Pública orienta metodológicamente gran parte del trabajo de este Centro.

Nociones como emancipación, sociedad civil, activismo social, interacción y liberación del individuo ante prejuicios, estereotipos, poder sobre su propia vida, y el ejercicio del derecho desde lo individual y lo colectivo, no resultan operativas en el marco de los intereses del Ministerio de Salud Pública (MINSAP), y en torno a lo jurídico-legislativo, el CENESEX se encontraba atado de manos para apoyar al *NotiG*.

Como señala con cierta ironía Frances Negrón Muntaner (2008), “A diferencia de quienes sostienen que la obra de Castro Espín representa un simple proyecto de participación democrática, el paso de la homofobia a la homofilia –o de la crisis del Mariel a la sonrisa de Mariela– parece estar más bien vinculado a un ambicioso proceso de «transformismo» a través del cual el Estado concedió derechos a sectores políticamente maltratados pero simbólicamente cargados, con el objetivo de sobrevivir a la actual crisis de legitimidad del régimen. Las mujeres y las minorías sexuales, que han sido respectivamente

marginadas y perseguidas, son ahora reconocidas con particular entusiasmo por el Estado, como parte de una estrategia para darle una nueva cara al cuerpo político nacional. Y de paso, tantear la posibilidad de que, en un futuro no muy lejano, pueda ocurrir una nueva revolución castrista, que podría cambiarlo todo para dejarlo casi todo igual”.

Sin embargo, su Dirección ofreció al colectivo que producía el boletín, apoyo moral y acompañamiento. Pese a la amenaza del Registro Nacional de Publicaciones Seriadas, de demandar y sancionar al *NotiG*, el colectivo editorial resolvió probar seguir las escasas vías legales, e intentó usar un canal institucional para su legalización y registro dentro del país. La dirección del CENESEX aprobó un aval escrito por el equipo del *NotiG*, solicitando al Ministerio de Salud Pública y el Registro Nacional de Publicaciones Seriadas, la aprobación del proyecto y su reconocimiento como una organización legítima y auspiciada por una institución estatal, única forma que haría posible el registro del Boletín con el amparo de las normas establecidas por la ley en Cuba.

Esta acción comenzó a tramitarse a inicios del año 2011. El colectivo del *NotiG*, con entusiasmo siguió todos los procedimientos establecidos por el Registro Nacional de Publicaciones Seriadas. Con el tiempo, la espera por una respuesta formal, y las sucesivas evasivas del MINSAP, hizo que todo se convirtiera en un bucle burocrático, el cual provocó que el proyecto por su propio peso perdiera su fuerza hasta desaparecer.

La decepción compartida que causó este hecho en el colectivo editorial del *NotiG*, provocó que su director renunciara a continuar en el cargo, unido al surgimiento de una actitud personal de rechazo total hacia cualquier asunto relacionado con la diversidad sexual o el activismo político en Cuba, sumado esto a otros incidentes de homofobia institucional que sufrieron otros fundadores del Boletín. A finales de 2011, *NotiG* quedó descabezado completamente. Y las instituciones que en sus inicios le brindaron apoyo a su colectivo, cesaron de hacerlo.

REPLIEGUE, REAGRUPAMIENTO E IMPACTOS

No obstante, algunos fundadores del proyecto del boletín en cuestión, inconformes con el fin de este empeño, decidieron continuar la tradición del ciber-activismo LGBT.

Este es el contexto en que surge *Ahí Te Va*, un proyecto alternativo, que hábilmente utilizó en su defensa a la Constitución Cubana¹¹ la cual ofrece en uno de sus capítulos al ciudadano cubano la facultad del ejercicio de su libertad de expresión, y para así poder incidir po-

11 Artículo 53: Se reconoce a los ciudadanos la libertad de palabra y prensa conforme a los fines de la sociedad socialista.

líticamente desde los medios digitales convocando al mismo tiempo a su público lector a actuar en el espacio no virtual.

Ahí Te Va surge como un suplemento digital del Proyecto *Arcoíris*, un colectivo LGBT anticapitalista e independiente¹², creado en La Habana e integrado por activistas de diversas áreas de la sociedad civil, asociado/as a otros proyectos y medios digitales alternativos, como el Observatorio Crítico Cubano, Hombres por la Diversidad, Havana Times, entre otros. Esta variedad de relaciones en red aportó robustez a la consolidación de una plataforma digital que fortaleció, entrelazó, y diversificó el modo de hacer activismo LGBT en los medios digitales en Cuba, con el objetivo de alcanzar un público más amplio, en un contexto en el que sectores cada vez más vastos de la población cubana comienzan a conectarse a la red de redes, y a la misma vez surge la posibilidad de convocarles desde el espacio virtual a actuar en el espacio público “físico”, a través de nuevas formas de organización, donde se valida la libertad de expresión y modos alternativos de ver y democratizar los flujos de información, con el objetivo de lograr más impacto en la sociedad, y contribuir al cambio de la conciencia del ser social en Cuba.

El medio de comunicación para el nuevo boletín fue el mismo que su predecesor en el año 2008. El correo electrónico, cuatro años después, aún continuaba siendo la principal forma de comunicación para el ciber-activismo LGBT, dentro de la Mayor de Las Antillas. Pero en esta ocasión se diseñó, complementando el uso del email, una estrategia de comunicación para las Redes Sociales y Blogs, que permitió lograr mayor visibilidad sobre los acontecimientos en Cuba acerca del colectivo LGBT.

Logros como llegar a formar parte de la Liga Internacional Gay y Lésbica en América Latina y acciones como la donación de una multimedia con todos los boletines emitidos por el desaparecido *NotiG* a la Biblioteca Nacional José Martí en La Habana, las Besadas por La Diversidad realizadas en lugares concurridos de la capital, y otras actividades convocadas y coordinadas desde el espacio digital, marcaron un antes y un después en la historia del ciber-activismo LGBT y sus procesos comunicacionales en la historia de Cuba.

Lamentablemente, a finales del 2012, los proyectos *Ahí Te Va* y *Arcoíris*, a causa de problemas personales, conflictos de intereses, y un pésimo clima organizacional en su interior, desaparecieron, al no poder continuar su trabajo de coordinación como resultado de una fuerza mayor.

12 Proyecto Arcoiris (2011) estaba formado por un grupo de personas que luchan conjuntamente contra el estigma y la discriminación por orientación sexual e identidad de género en el contexto actual de la sociedad cubana, en sus espacios institucionales y culturales, desde la comunidad LGBTI.

CONCLUSIONES

Pese a la desaparición de estos proyectos pioneros en la historia del ciber-activismo LGBT en Cuba, se marcaron las siguientes pautas:

Primero, se mostró al mundo una imagen aterrizada y alternativa a la oficial, del colectivo de la diversidad sexual en Cuba, y de sus luchas por el derecho libre de usar el cuerpo y el disfrute de sus placeres, desde lo personal, político y en el espacio virtual y físico. Expuso una imagen diversa del país, en contraste con la voz oficial que vende una falsa imagen paradisiaca de la diversidad sexual, organizaciones políticas y sus líderes, los cuales, producto a la estructura centralizada que rige en el país, condiciona que estos estén divididos entre portavoces oficiales y otros colectivos no reconocidos legalmente.

Segundo, ambos proyectos (sobre todo *Ahí Te Va* y su colectivo matriz: Proyecto *Arcoíris*) lograron la creación de alianzas estratégicas entre los diversos colectivos LGBT existentes en el país como observatorio Crítico de Cuba, el Proyecto El Guardabosques, El Proyecto Arcoiris Libre de Cuba y Alianza Manos, entre otros. En estrecho contacto con el colectivo LGBT en el extranjero, con el objetivo de mostrar una realidad de lo que sucede en torno al colectivo de la diversidad sexual cubano en contraste con el rol regulador y controlador del Centro Nacional de Educación Sexual CENESEX, institución perteneciente al gobierno cubano, la cual atiende al colectivo LGBT+ con un enfoque estrictamente de salud y cultura política que responde a los intereses del régimen comunista cubano.

Tercero, el ciber-activismo LGBT cubano informó de manera continuada a un sector cada vez más extenso de la población del país, que anteriormente desconocía por completo la existencia de movimientos independientes promotores de los derechos del colectivo de la diversidad sexual.

Cuarto, ese activismo les cambió la vida a muchas personas dentro de Cuba, haciéndoles ver que no están solas en sus motivaciones, búsquedas y medrares.

Quinto, se logró el reconocimiento a nivel internacional del activismo LGBT cubano, la divulgación de las realidades que esta comunidad confronta, lo cual facilitó el interés académico y periodístico por realizar investigaciones sobre el colectivo de la diversidad sexual en Cuba, por promover sus derechos, así como la consecutiva visibilización de otros grupos independientes promotores de derechos humanos LGBT.

Sexto, se trata de verdaderas sociabilidades emergentes que surgieron en Cuba. El NotiG, seguido por el Proyecto Arcoíris, como pioneros del ciber activismo, surgieron como una necesidad de un sector social, el cual utilizó los recursos existentes para crear cambio y generar conocimiento no solo en el colectivo de la diversidad

sexual, también en la sociedad en general, lo cual según el concepto aportado por Chaguaceda y Brancaloneo 2012 constituyó una sociabilidad con “Disposiciones interactivas, prácticas y representaciones sociales basadas en la cooperación y el apoyo mutuo, en apropiación de valor de uso, en la democracia directa, en la horizontalidad y en la diversidad, que en su conjunto y articulación empoderan sujetos y dinámicas de auto-organización que materializan elementos potenciales para construir configuraciones socio-históricas liberadora”.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓN. 2019. «Unidad Militar de Ayuda a la Producción». *Wikipedia, la enciclopedia libre*.
- BAÑOS, Jorge Luis 2012 “Proyecto por la diversidad sexual en Biblioteca Nacional. Una compilación de boletines sobre el tema estará disponible para consulta en la sala general de la institución cultural” *Inter Press Service en Cuba*, 30 octubre, en <<http://www.ipscuba.net/sociedad/proyecto-por-la-diversidad-sexual-en-biblioteca-nacional>> [Acceso 08/11/18].
- CHAGUACEDA, Armando y Brancaloneo, Cassio, 2012, , 1er libro del GT AC & SE “Sociabilidades Emergentes y Movilizaciones Sociales en AL”, artículo: “A modo de introducción”, Editorial CLACSO Buenos Aires, coedición con Universidad Veracruzana.
- CONSTITUCIÓN de la República de Cuba 2003 (La Habana: poligráfica Granma)
- COSTA, Joan 1991 *Diseño – Imagen. ¿Cómo crear una imagen de marca fuerte y competitiva?* (Valencia: Asociación de Diseñadores Profesionales de Valencia)
- COSTA, Joan 1992 *Imagen pública. Una ingeniería social* (Madrid: Ediciones FUNDESCO)
- COSTA, Joan 2001 *Creación de la Imagen Corporativa. El paradigma del siglo XXI* (Buenos Aires: Ediciones La Crujía)
- COSTA, Joan 2001 *Imagen Corporativa en el siglo XXI* (Buenos Aires: Ediciones La Crujía)
- COSTA, Joan 2006 “Creación de la imagen corporativa. El paradigma del siglo XXI”, en <<http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/antiguos/n34/jcosta.html>>, día 23 de mayo de 2006 [Acceso 08/11/18].
- DANTÉS, Octavio Gómez. 2018. «The Dark Side of Cuba’s Health System: Free Speech, Rights of Patients and Labor Rights of Physicians». *Health Systems & Reform* 4(3):175-82.
- DÍAZ, Elaine 2012 “Cuba: Besada por la Diversidad y la Igualdad” *Global Voices* 01/07/2012 en <https://es.globalvoices.org/2012/07/01/cuba-besada-por-la-diversidad-y-la-igualdad/> [Acceso 08/11/18].

- DÍAZ Torres, Isbel 2011 “Proyecto *Arcoíris* reúne a cuban@s LGBTI” *Havanatimes*, 1 agosto, en <<http://havanatimes.org/sp/?p=19304>> [Acceso 08/11/18].
- «HOMBRES por la Diversidad». s. f. *Hombres por La Diversidad* (blog) en <hxdcuba.blogspot.com> [Acceso 08/11/18].
- NEGRÓN Muntaner, Frances 2008 “Mariela Castro, los homosexuales y la política cubana”. *Nueva Sociedad* 218, [online] (ISSN: 0251-3552), p.1. Available at: <http://nuso.org/articulo/mariela-castro-los-homosexuales-y-la-politica-cubana/> [Accessed 12 Dec. 2008].
- PORTALES Machado, Yasmín Silvia, & Rondón Paz, Luis 2015 “Resultados del uso planificado de twitter.com para la promoción de contenidos del sitio oficial de la Feria internacional del Libro de Cuba (2013 al 2015)” en *Memorias ICOMULEPIC 2015*
- TRELLES, Irene (comp.) 2001 *Comunicación organizacional. Selección de lecturas* (La Habana: Editorial Félix Varela).
- VILLAFANE Gallego, Javier 1993 *Imagen positiva. Gestión estratégica de la Imagen de las empresas* (Madrid: Ediciones Pirámide)
- WIKIPEDIA. (2018). *Centro Nacional de Educación Sexual*. [online] Available at: https://es.wikipedia.org/wiki/Centro_Nacional_de_Educaci%C3%B3n_Sexual [Accessed 25 Jun. 2018].

Alexander Hilsenbeck Filho & Cassio Brancalione
O CARACOL E A VELHA TOUPEIRA

“¿Acaso para siempre en la tierra? ¡Sólo un breve instante aquí! Hasta las piedras finas se resquebrajan, hasta el oro se destroza, hasta las plumas preciosas se desgarran.”

(Poema anónimo nahual, século XVI)

PREÂMBULO

Poucos movimentos sociais e políticos de esquerda, na recente história latinoamericana, souberam com alguma habilidade e mérito próprio articular a virtuosa intransigência (dos princípios) com a permanente autocrítica (dos métodos e estratégias). É verdade que não sem desdobramentos positivos e negativos. Também não é incorreto dizer que, por tais particularidades, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) na maioria das vezes foi e é idolatrado e cultuado pelos seus simpatizantes como “o” movimento revolucionário, libertário e/ou antissistêmico mais importante do final do século XX e início século XXI. Revolucionários constitucionalistas, rebeldes reformistas, soldados para que não existam mais soldados, homens e mulheres mascarados para que possam ser vistos, interlocutores armados para que possam ser ouvidos, aqueles que mandam obedecendo, enfim, esses e tantos outros paradoxos compõem o repertório de oxímoros que tanta simpatia e atratividade exerceu o EZLN no imaginário político contemporâneo após 1994.

Ao lado das complexas questões suscitadas pelos inusitados sujeitos organizados como insurgentes em plena ascensão neoliberal e debaclé das experiências nomeadas como “socialismo real” (indígenas e camponeses de uma das regiões mais esquecidas do México), não é ponto menor a reflexão sobre as “transformações da estratégia” (Figueiredo, 2006) enquanto “padrões da prática, da organização e do discurso

que estão relacionados à sobrevivência e aos objetivos do movimento”. Mas para além das polêmicas exegéticas em torno do estabelecimento de linhas muito precisas sobre a continuidade/ruptura entre os “objetivos do movimento” em 1983, 1994 e no pós-1994 (o socialismo? a libertação nacional? a libertação nacional com fins ao socialismo? a liberdade, a justiça e a democracia para a libertação nacional com fins [secretos?] ao socialismo?), nos parece que um dos eixos mais interessantes e frutíferos para pensar essa questão de continuidade e ou ruptura dos objetivos, táticas e estratégias do movimento zapatista pode passar pelo desenvolvimento das seguintes ponderações: como a supostamente anacrônica guerrilha marxista-leninista “cubanófila” das Forças de Libertação Nacional (FLN) se converteria no aclamado EZLN da “nova esquerda” pós-soviética de janeiro de 1994 (especialmente após 12 de janeiro), que enfatizava em seus discursos e práticas o desejo e a inclinação à subordinar o militarismo à ação política junto à sociedade civil (e não ao Estado)? E sob quais circunstâncias a imbricação entre os elementos da cultura indígena maia, do maoísmo/guevarismo, da teologia da libertação e os princípios mais radicais do que se entende por democracia no ocidente iriam culminar em um substrato de ideias, ou mesmo em um emergente imaginário político, que influenciaria toda uma gama de processos e movimentos dando revigorado sentido a expressões como altermundialismo e anticapitalismo?

Sabemos que pela força dos princípios, mas também das circunstâncias, o EZLN sempre lutou para evitar se reduzir a um movimento indígena fechado e paroquializado ao sudeste mexicano e às demandas étnicas (Aubry, 2005; Muñoz, 2003b; Carrigan, 2000; Cleaver, 1998; Montemayor, 1998). Mais: como poucos movimentos, se esforçou por fazer da sua especificidade uma janela para temas potencialmente universais, internacionais e nacionais (Gilly, 1997; Esteva, 1994). Das primeiras alianças com os partidos de oposição contra o Partido de Estado¹, ao inquestionável, mas hoje praticamente debilitado, protagonismo de altos e baixos em uma “sociedade civil” animada sobretudo por setores médios urbanos, os zapatistas, desde aproximadamente 2001, buscam compor ou ampliar alianças que dispensem “a classe política profissional” (ainda que não excluam rigorosamente os indivíduos que participam de partidos políticos, em especial a esquerda não eleitoral), reivindicando um conjunto de perspectivas, e principalmente práticas, de acentuado e cada vez mais explícito caráter anticapitalista, difuso tanto nas experiências sinérgicas rebeldes de autogoverno indígena, que se desenvolvem e consolidam (apesar de todas as dificuldades e contradições) há quase um quarto de século (Brancaleone,

1 Referência ao Partido Revolucionário Institucional (PRI) que na prática governou o México de 1917 até 2000.

2015), quanto nos encontros, movimentações e articulações com grupos, coletivos e indivíduos de todo o México e do mundo (Rovira, 2009).

Nos parece sintomático, neste sentido, que suas mais recentes investidas² nomeiem claramente como “inimigo” o *sistema capitalista* e não apenas uma de suas formas, o neoliberalismo, como nos primórdios de seu discurso. Se inicialmente a “espetacularização” zapatista almejava com toda sua energia politizar suas movimentações e amplificá-las a ponto de que suas reivindicações fossem lidas como parte do problema nacional (no que de fato consistem), para com isso derrubar o partido de Estado e iniciar o processo de transição democrática no México, a vitória eleitoral do PAN³ em 2000 e o desprezo parlamentar e governamental ao lidar com decisões consensuadas e consolidadas na iniciativa de lei da COCOPA⁴ em 2001, contribuíram em grande medida para que o EZLN retomasse o cerne de sua crítica antissistêmica (originária das FLN) e, por um “golpe de realidade”, se orientasse por uma visão de reconstituição da vida política nacional *a despeito* das instituições oficiais de governo e partidos, de baixo para cima, sob os lemas do “mandar obedecendo” e de “mundos onde caibam muitos mundos”.

Até que ponto esse itinerário de posicionamentos do EZLN implicou na aproximação com, ou, o afastamento de certos setores da sociedade civil mexicana e internacional, ou teria sido fruto dessas aproximações e afastamentos, é uma questão em aberto que encontrará respostas em diferentes leituras e perspectivas. Mas é demasiado simplismo atribuir à atual “versão anticapitalista” do EZLN uma demonstração direta da perda de sua força, capacidade de mobilização e resultado de um possível atual isolamento. Mais interessante, talvez, seria pensar que o EZLN teria auxiliado na realização de uma tarefa importante como parte das forças democratizantes do país, e alcançado parcialmente esse objetivo, no sentido, lamentavelmente estrito mas não menos relevante, da pluralização das forças políticas que disputavam a máquina estatal, cujo clímax pode ser especialmente atestado, paradoxalmente, pela recente eleição de Manuel Lopez

2 Dentre elas, a *VI Declaração da Selva Lacandona*, a *Outra Campanha*, o *Festival CompArte pela Humanidade e contra o Capitalismo*, *ComCiência*, os seminários *Pensamento Crítico contra a Hidra Capitalista*, os encontros de *Mulheres Zapatistas com as Mulheres do Mundo*, as *Escuelitas Zapatistas* etc.

3 Partido da Ação Nacional (PAN), de centro-direita.

4 Processo de diálogo estabelecido entre o EZLN e o governo federal, celebrado entre 1995-1996, resultando em um breve corpo de acordos minimalistas que embasaria a proposta de iniciativa de lei da COCOPA, sobre direito e cultura indígenas, também conhecido como *Acordos de San Andrés sobre Direitos e Culturas Indígenas*, em referência ao município em que foram estabelecidas as mesas de negociação. Cabe apontar que apesar dos acordos entre as comissões de negociação governamentais e zapatistas (com amplo debate na sociedade), os três poderes de Estado negaram o reconhecimento e aplicação de tais acordos, a despeito dos zapatistas terem realizado uma marcha de Chiapas até a capital do país e angariado massivo apoio popular para a aprovação dos acordos de paz.

Obrador como presidente do México⁵. Internacionalmente, o zapatismo continua sendo uma referência inescapável do chamado campo da esquerda anticapitalista. Entretanto, há um aspecto que não está desconectado das questões anteriores, e em nossa leitura, merece ser objeto de uma profunda reflexão. O zapatismo *existe* visceralmente como fenômeno social concreto de auto-organização de um determinado conjunto de atores e classes subalternizados (Alkmin, 2017), e em sua dimensão de *sintoma*, para aludir a uma imagem construída por seu próprio porta-voz, o atual Subcomandante Galeano, ainda aponta para determinadas coordenadas da luta emancipatória que nos permitem entender aspectos relevantes das novas modalidades de movimentos e lutas sociais emergentes em todo o planeta⁶.

JARDINEIROS DE NOVOS MUNDOS, OU O ZAPATISMO “POR DENTRO”: MUNICÍPIOS REBELDES, CARACÓIS E JUNTAS DE BOM GOVERNO

Se as demandas zapatistas podem ser agrupadas, seguindo os próprios rebeldes, ao redor do tríptico “Democracia, Liberdade e Justiça”, a despeito de tudo que se pode daí desdobrar (saúde, teto, terra, educação, trabalho, etc.), e o primeiro passo para conquistá-las seria a democratização do sistema político do país (através de um governo de transição, a revogação do TLC⁷ e uma nova constituição mexicana, metas não alcançadas), de imediato poderíamos considerar que os zapatistas colheram uma significativa derrota, ou deram um passo atrás em sua estratégia. Essa leitura, cremos, resulta de muitos analistas inicialmente superestimarem a capacidade do EZLN de ser esse “ator aríete” que forçaria um processo democratizante nesses termos.

Mas se assumirmos a importância crescente que foi adquirindo o *projeto de autonomia* nos discursos zapatistas, especialmente sua realização pelas *vias de fato*, ou pelo “cumprimento unilateral dos Acordos de San Andrés”, como se referem eles próprios, tal estratégia mereceria ser compreendida como uma nova etapa de lutas do EZLN, que significaria, justamente, dar início a “essa nova forma de pensar, fazer e viver a política”, bem expresso pela noção de construir um poder obediencial (Dussel, 2007), ou seja, o autogoverno (Almeyra & Thibaut, 2006). Sob o lastro da alteridade como campo de legitimação desse laboratório vivo de reinvenção cívica, os zapatistas estão

5 Por paradoxo, delimitamos em particular os conflitos entre Obrador, os partidos de centro-esquerda mexicanos e o EZLN.

6 O que justificaria parte das preocupações políticas e teóricas de autores como Immanuel Wallerstein (2002) e John Holloway (2003).

7 Tratado de Livre Comércio da América do Norte, também conhecido como NAFTA, em sua sigla em inglês.

ressuscitando, ressignificando, adaptando e criando uma série de procedimentos e/ou tecnologias sociais e políticas típicas do universo dos subalternos, extremamente afinada com a cosmovisão libertária e antiautoritária que também teve no México terreno fértil, elementos forjados à luz de lutas seculares dos povos oprimidos e trabalhadores do mundo (Ornelas, 2005; Leon, 1997). Por essa ótica, a defesa e experimentação da autonomia emergiria como o novo e mais importante ciclo do fenômeno zapatista onde a *performance* e o *espetáculo* (como batalha simbólica, midiática e no ciberespaço) perderiam terreno (ainda que não totalmente abandonado) como *modus operandi* político privilegiado do EZLN para atacar seus antagonistas e criar situações de aglutinação de aliados (pelo menos como se processou ao longo de uma década de atuação), se re-situando no interior de sua estratégia global, dirigida especialmente para suas frentes permanentemente abertas com o “mundo exterior”, indígena e não indígena (a sociedade civil), ou seja, o circuito nacional e transnacional de ativistas.

Para entender melhor as dinâmicas do processo de autonomia zapatista em curso, é importante refletir sobre o papel e o tipo de organização dos seus municípios rebeldes criados na sequência da insurreição. Os zapatistas não foram os pioneiros da organização dos municípios autônomos indígenas. Antes deles, há registro da luta autonomista municipal em Oaxaca e mesmo em Chiapas (Pasquel, 2001). Emiliano Zapata e Ricardo Florez Magón, por exemplo, defendiam a ideia de “municípios livres”. Data de 1995 a criação dos 30 municípios rebeldes zapatistas (número dinâmico que hoje orbita ao redor de 40, considerando ainda que também existem regiões autônomas que não chegam a se considerar como municípios). São municípios rurais, cuja geografia transcende e se sobrepõe às fronteiras dos municípios oficiais. E mais ainda, a lógica das municipalidades zapatistas leva em consideração a seguinte arquitetura político-territorial: cada município é conformado por um conjunto, geralmente grande, de comunidades rebeldes que não necessariamente estão ligadas em contiguidade com o território do próprio município zapatista. Quer dizer: entre uma comunidade zapatista e outra, é possível que existam comunidades não zapatistas. Isso lhes atribui um caráter prático de federação, ou de agrupação de redes associativas ao modo de um complexo arquipélago (Brancaleone, 2015).

A instituição das comunidades zapatistas, vinculadas a um município rebelde, é estruturada pela organização das chamadas *bases de apoio* em território liberado, mesclando procedimentos típicos da institucionalidade *ejidal*⁸, da prática de autogoverno indígena e da contra-institucionalidade militar rebelde. Da cultura indígena e do

8 Uma forma muito especial de propriedade comunal, e a qual exigiu-se, com o NAFTA, o seu parcelamento e transformação em propriedade particular, sendo um dos motivos para a resistência das comunidades indígenas. Para mais, ver Eckstein (1966).

democratismo radical de esquerda, podemos apontar a sobrevalorização das assembleias, dos conselhos, das decisões consensuadas, do controle revocatório sobre os delegados eleitos, da rotatividade das funções públicas, e do peso e da responsabilidade dos “cargos” como prestação pública de serviço à comunidade. Da instituição *ejidal* eles absorveram as figuras do *comisariado* e do *agente*, respectivamente respondendo pela organização dos trabalhos coletivos e procedimentos a eles referentes (geralmente ligados à terra e à produção), e pelo elo entre a comunidade e a institucionalidade representativa da extensão político-territorial mais ampla a que ela pertence (na maioria dos casos, o município). Uma terceira função/cargo completa a tríade da autoridade comunitária: *el responsable*, propriamente dito. Este/a, oriundo da estrutura político-militar do EZLN, é aquele/a que responde pelas tarefas militares nas comunidades (muitas vezes pode ser um(a) sargento/a de miliciano/as), prestando também o papel de vigilante dos princípios zapatistas (conforme as leis revolucionárias de 1994 e outras resoluções internas).

Os municípios zapatistas possuem uma sede (*cabecera municipal*), onde estão assentadas as estruturas físicas dos escritórios, cozinha, biblioteca, dormitórios etc., dos *Consejos Autônomos*. Cada conselho é eleito por delegado/as enviados pelas assembleias comunitárias, para um mandato de 3 anos, em um número variável com a quantidade de comunidades que representam e acordos firmados entre elas, se dividindo ainda em comissões internas temáticas (Educação, Honra e Justiça, Saúde, Assuntos Agrários, etc.). Diferentemente das autoridades comunitárias, o/as conselheiro/as autônomo/as na maioria das vezes passam a viver temporariamente na sede do município para cumprir suas funções. Isso implica em um esforço das comunidades para mantê-los durante o mandato sem, no entanto, implicar em remunerá-lo/as (todo cargo público é exercido gratuitamente, sendo garantido apenas os víveres e as condições de trabalho por parte das comunidades). Um dos aspectos interessante (e às vezes problemático) nesse caso é que, sendo o/as conselheiro/as também camponeses, no período em que estão *afastado/as* de suas terras de origem, necessitam que suas próprias comunidades se auto-organizem para cuidar de suas famílias, cultivos e/ou animais.

Enquanto as autoridades comunitárias são responsáveis por conduzir processos decisórios locais, encaminhar questões que transcendem o poder de decisão e deliberação das comunidades para os conselhos municipais, e resolver pequenos conflitos, sempre apoiadas nas assembleias como poder deliberativo máximo, aos conselheiros lhes cabem o papel de coordenar decisões e deliberações oriundas das comunidades para executar demandas e oferecer serviços públicos. Dentre os principais, proporcionados pela estrutura de autogoverno zapatista, podemos destacar os serviços de justiça (resolução de litígios), de saúde e de educação.

Para a resolução de litígios o/as zapatistas se apoiam na figura do/a *Juiz(a) de Paz* eleito nos municípios rebeldes, e em muitos casos, membro das próprias comissões de Honra e Justiça. Curioso é que o/as juízes/as de paz possuem uma espécie de mandato dilatado, e são apenas removido/as da função se as comunidades sugerirem que, por algum motivo em particular, outro/as lhe substituam. A ele/a cabe o papel de investigar e conduzir a solução dos conflitos entre as partes e formalizar matrimônios, registrar nascimentos e óbitos, devendo prestar contas à Comissão de Honra e Justiça, e mesmo às assembleias comunitárias dependendo da gravidade e complexidade dos casos. Outro ponto a ser destacado é o reconhecimento e legitimidade das comissões zapatistas, que por vezes são chamadas para a resolução de conflitos, inclusive, em territórios indígenas não zapatistas (Christlieb, 2014; Stefani, 2012).

Os municípios e as comunidades zapatistas contam também com o/as promotor/as de educação e saúde, homens e mulheres, ao contrário do/as juíze/as de paz, preferencialmente recrutados entre o/as mais jovens filho/as de famílias extensas. Tal “predileção”, em grande medida, nos parece se justificar por uma questão sobretudo econômica, pois não implica grandes sacrifícios para a economia familiar camponesa dispor-se de um de seus membros para essas atividades. Sendo indicado/as por suas comunidades, o/as promotor/as igualmente não recebem nenhum salário por seus serviços, e são responsáveis por conduzir as escolas⁹, clínicas e hospitais autônomos, nos mesmos moldes das contrapartidas que garantem o trabalho do/as conselheiro/as autônomo/as, mas sem mandatos temporalmente determinados. Em algumas circunstâncias, o/as promotor/as seriam aqueles que mais se afastariam da condição exclusiva de produtor camponês, podendo compor um pequeno quadro de especialistas locais. No entanto, é comum que depois de alguns anos de serviço, muito/as promotor/as regressem para o cotidiano da produção no campo, ou assumam outras funções nas comunidades e conselhos.

O/as promotor/as de educação e saúde são também aquele/as que recebem maior atenção focalizada da sociedade civil e das ONGs, especialmente através de cursos de formação e capacitação, dos quais ele/as se tornam multiplicadore/as em seus próprios fóruns internos. Existe uma rede bem estabelecida de intercâmbio entre o/as promotor/as, inclusive, daí também são recrutados alguns do/as novo/as líderes e intelectuais indígenas do EZLN. A perspectiva do EZLN é que cada comunidade tenha promotor/as de educação e saúde próprio/as, mas sabemos que essa rede de serviços ainda está longe de cobrir todo o território rebelde, muitas vezes se concentrando nas sedes dos municípios ou comunidades maiores.

9 Para uma abordagem mais sistemática sobre a educação autônoma rebelde, ver Barbosa, 2015 e Baronnet, 2009.

O fato é que o autogoverno zapatista, por rejeitar qualquer tipo de apoio governamental, é mantido por uma complexa e dinâmica articulação sinérgica entre as comunidades em resistência, a sociedade civil mexicana e a internacional. Desde recursos financeiros e materiais diretos até apoio técnico e acompanhamento à projetos produtivos, ecológicos, de saneamento, educacionais ou artísticos, existe uma verdadeira rede de apoio informal que garante as condições de possibilidade para o exercício da autonomia zapatista tal qual se encontra em curso. Parte desses colaboradores integram o que Rovira (2005; 2009) denomina por *zapatismo civil ampliado e zapatismo transnacional*. Uma questão algumas vezes apontada como uma das debilidades da autonomia zapatista seria essa sua “dependência” de fatores e recursos externos a sua própria dinâmica de organização e produção, que apenas alternaria seu fluxo de reprodução “via Estado” pelo “via sociedade civil”. Ora, tal argumento oculta um elemento que é muito significativo: *ao contrário do Estado, os vínculos mantidos com a sociedade civil não implicam em uma normatização unilateral, exterior e vertical da vida no interior das comunidades zapatistas*. Mais ainda: permitem que as próprias comunidades possam selecionar e incorporar tais apoios segundo suas premissas, prioridades, acordos internos e necessidades. Como perspectiva autonomista, sua prática concreta e seu “modelo” estão mais próximos da *auto-consciência acerca do princípio da autoinstituição social* (Castoriadis, 1986; 1998) e da complexidade da *auto-eco-organização* que nos demonstra Edgar Morin (Pena-Vega & Nascimento, 1999) do que da *autopoiésis* autocentrada de Niklas Luhmann (1998). Ou se quisermos, nem um pouco incompatível e distante da “antiga” utopia operária e camponesa da associação livre e confederada de produtores e comunidades (Proudhon, 2017; Bakunin, 2014).

É verdade que até 2003 não haviam maiores critérios do que a afinidade pessoal ou a proximidade com as principais estradas ou centros urbanos para que a sociedade civil pudesse apoiar um município ou uma comunidade. Tamanha “mão invisível da solidariedade” promoveu algumas distorções entre os municípios zapatistas, que passaram a se desenvolver de modo assimétrico em relação a outros mais inacessíveis ou desinteressantes para os grupos de apoiadores.

Se por um lado os antigos *Aguascalientes*, como centros político-culturais permanentes que atraíam toda sorte de observadores de direitos humanos, viajantes curiosos, militantes de esquerda e “neo-hippies”, cumpriam bem sua função como espaço de encontro dos povos zapatistas com a sociedade civil, por outro lado, por não possuir nenhuma função de coordenação em relação aos contatos, apoios técnicos, simbólicos e materiais do exterior, não tinham um mecanismo para corrigir essas distorções. Foi em grande medida para buscar sanar essas dificuldades que os zapatistas converteram os antigos

aguascalientes em *Caracóis*, e criaram em suas sedes as *Juntas de Bom Governo (JBG)*. Somado a isso, na radicalização do seu experimento democrático, os zapatistas decidiram afastar todo insurgente ou membro dos quadros militares do EZLN das funções de governo civil, já que tais cargos podiam ser acumulados até 2003. Tal medida estabeleceu uma fronteira mais clara entre o *zapatismo militar* e o *zapatismo civil comunitário* e suas respectivas lógicas, ou seja, as instituições político-militares reservadas à proteção e autodefesa das comunidades, de um lado, e as instituições político-civis responsáveis pelo exercício direto e efetivo do poder nas comunidades, cujas autoridades possuem ascendência formal sobre o EZLN como braço armado (Brancaleone, 2015).

O EZLN deixava clara, mais uma vez, sua preocupação com a reprodução de traços típicos da natureza de uma organização hierarquizada e centralizadora, como a militar, no bojo de suas instituições políticas e civis. E ao mesmo tempo criou uma instância de coordenação entre os diferentes municípios autônomos para promover de forma mais equitativa e articulada seu desenvolvimento, sem perder sua função anterior de *Aguascaliente* como espaço de enlace com a sociedade civil. Assim nasceram os Caracóis, com todo o simbolismo implicado nessa figura cara para a cultura indígena da região. *Pu'y*, palavra que em *tseltal* significa caracol, ou espiral, também quer dizer escutar, e para os antigos maias e astecas, era o signo da palavra e da comunicação (Subcomandante Marcos, 2003).

Às Juntas de Bom Governo foi destinado, portanto, esse papel de coordenação na escala dos municípios autônomos, que passariam a ser agrupados ao redor de cada uma das cinco JBGs criadas. Na realidade essas regiões de pertencimento dos municípios autônomos continuariam seguindo os recortes geográficos dos predecessores *Aguascalientes*, que por sua vez representavam as cinco áreas ou zonas de influência político-militar do EZLN, segundo a antiga perspectiva de território liberado da guerrilha.

Como nova instância de autogoverno civil zapatista, as JBGs funcionam como os conselhos municipais, porém no âmbito regional. Eleitos para mandatos rotativos, igualmente de 3 anos, os membros das Juntas se dividem interiormente por comissões temáticas, e passam a viver temporariamente na sede do Caracol, que também é a sede de um município autônomo que abriga simultaneamente ambas as estruturas de governo. Como os conselheiros municipais, os seus membros não são remunerados e suas comunidades de origem se tornam responsáveis por auxiliar a eles e suas famílias em todos os trabalhos que deixam de exercer em função do cargo assumido.

Serão, portanto, as JBGs as responsáveis por direcionar para os municípios e comunidades todos os tipos de apoios que chegam da sociedade civil, além de planejar e executar todas as deliberações emanadas dos

municípios e comunidades em termos de provimento de bens, serviços e ordenamento públicos. Como fundo próprio, as JBGs contam com recursos oriundos da “tributação” de projetos produtivos em funcionamento em suas áreas, excedentes de produções coletivas promovidas com esses fins (como criação de gado ou cultivos da própria JBG, fruto de trabalho cooperado e voluntário), lucro sobre o comércio cooperativo de produtos em suas mercearias e cafeterias, e doações.

Também lhes compete negociar diretamente com os órgãos oficiais de governo (municipais, estadual e mesmo federal em alguns casos) todo o problema que venha envolver os zapatistas e seus territórios. Fatos mais recentes relativos a esse novo nível de relacionamento intergovernamental (governo rebelde e oficial), implicaram em um reconhecimento prático das novas autoridades zapatistas e suas instituições (Brancaleone, 2015).

Um caso impressionante vem a ser a implementação de um *Banco Popular Autônomo Zapatista* (BANPAZ), recobrando vínculos com tradicionais experiências de sociedades mutualistas de crédito (Proudhon, 2011), que tem por intuito garantir prioritariamente os recursos para as pessoas que estejam doentes e tenham que procurar tratamento especializado fora das clínicas de saúde autônomas. O BANPAZ também pode financiar projetos coletivos, como cooperativas – mas não empréstimos pessoais. Conseguem assim, evitar a figura do *coyote* (oficial ou não), como chamam os agiotas. Além disso, conforme Roel, integrante da JBG de La Realidad:

[...] é, sem dúvida, parte de nossa autonomia, na qual nós mesmos podemos criar nossos próprios recursos econômicos, nossos alimentos, nossos serviços de saúde e educação, nossos meios de comunicação e modos de comercialização. Assim estamos fazendo, cada vez com menos dependência de fora, porque no princípio (faz já seis anos), começamos com mais apoio do exterior. Agora somos cada vez mais independentes e, por tanto, cada vez mais autônomos. (Muñoz, 2009).

Outro aspecto que deve ser sublinhado é que, nesses 25 anos de existência, os zapatistas estão colhendo os frutos das gerações que nasceram e cresceram nas terras recuperadas dos municípios rebeldes. Embora não exista uma ruptura rígida entre o “mundo zapatista” e o “mundo indígena ou mestiço não zapatista”, é notório que outros processos de subjetivação foram colocados em movimento e a socialização do/as novo/as zapatistas se dá sob as condições do clima do “novo mundo em construção” (Svampa, 2009). Há um sentimento claro de protagonismo entre o/as jovens zapatistas. A autonomia, mais do que um conceito abstrato, está inscrita em seus próprios corpos e consciências. E a relação com elementos ativistas da sociedade civil, por sua vez, tempera essa atmosfera moral com um ingrediente

muito peculiar de cosmopolitismo. Esta sociabilidade zapatista é um dos fundamentos mais sólidos e importantes da viabilidade do autogoverno¹⁰.

Como vemos, a concretização da demanda de autonomia zapatista implica na construção de uma experiência inovadora de autogoverno e democracia radical cujos desdobramentos imprevisíveis, embora convergente com boa parte das práticas e princípios que deram origem a ampla tradição libertária (Adams, 2015; Barret, 2011; Schmidt & Wan der Walt, 2009), possuem raros e fragmentários parâmetros comparativos na realidade contemporânea (Gabriel & López y Rivas, 2008; Ocalan, 2016), para não mencionar no repertório imaginativo escasso da atual ciência política, extremamente presa ao realismo político institucional do sistema democrático representativo, não obstante as crises deste modelo.

No entanto, é fundamental não perder de vista que, longe da realização de um paraíso idílico ou um Sião libertário na Terra, a vida nas comunidades rebeldes e o processo de construção da autonomia possuem uma série de fissuras e problemas que muitas vezes são invisibilizados pelo olhar complacente, e não sem razão, apaixonado, de muitos estudiosos do zapatismo (Saavedra, 2007). À parte o conflito oriundo da infiltração paramilitar e das políticas de contra-insurgência, que merece uma atenção especial, a maioria das comunidades zapatistas se encontra dividida entre aderentes e não aderentes desse projeto político.

As motivações dessas divisões são as mais variadas, podendo passar por conflitos e incompatibilidades religiosas, familiares, geracionais, econômicas, morais e políticas. Do ponto de vista político, inclusive, é interessante considerar que o EZLN iniciou suas atividades em meio a um certo ambiente associativista muito intenso, com várias organizações surgindo e se agrupando em torno da luta camponesa e indígena, entre os anos 1960 e 1970 (Aubry, 2005; Legorreta Diaz, 1998). Várias dessas organizações abrigaram os militantes zapatistas, e depois da insurreição, seguiram existindo, e lamentavelmente hoje algumas delas já entraram em confronto direto com o EZLN, chegando a ser acusadas, do ponto de vista dos rebeldes (as evidências em muitos casos são ambíguas), como grupos paramilitares.

O autoritarismo e o mandonismo igualmente podem ser identificados da parte de algumas autoridades comunitárias, conselheira(o)s e conselhos. Parte do centralismo e decisionismo de tipo militar, todavia, não foi extirpado completamente dos procedimentos políticos (e estéticos) associados à vida civil, o que às vezes obstaculiza a iniciativa e a criatividade de comunidades, ou mesmo indivíduos, na resolução de seus problemas. E para completar esse quadro, também não pode-

10 Para uma dimensão do significado desse processo, os materiais publicados como *Manuales de la Escuela Zapatista: "La libertad segun lxs zapatistas"*, são uma valiosa fonte de relatos (EZLN, 2018).

mos deixar de mencionar que o sudeste mexicano é uma região de onde se origina boa parte do fluxo migratório da força de trabalho sazonal (para Cancun e outras regiões de temporada no país) e internacional (para os EUA). E nem os zapatistas estão alheios a lógica do sonho de “acumulação no exterior” (muitas famílias registram histórias de filhos imigrantes, possuindo redes de parentesco dentro e fora do México).

ARTESÃOS DE NOVAS GLOCALIDADES EMERGENTES, OU O ZAPATISMO “POR FORA”: DA SEXTA DECLARAÇÃO DA SELVA LACANDONA À CANDIDATURA MARICHUY

Sem menosprezar a importância da extinta *Frente Zapatista de Libertação Nacional* (FZLN), de vida curta e embrião do “zapatismo civil ampliado” (Rovira, 2009; 2005), podemos considerar que a partir de 2005 com a *VI Declaração da Selva Lacandona* e a *Outra Campanha*, o EZLN inicia um novo período de atividade e convergência organizativa e de mobilização com setores civis, sociais e políticos, dando um passo a mais no que tem sido um de seus objetivos constantes: a mudança social do México desde as suas bases, a partir de um reordenamento e unificação das forças, indivíduos e agrupações populares e de esquerda¹¹.

Objetivo reiterado de construção de uma nova onda de mobilizações políticas e dinâmicas organizativas que, em maior ou menor medida – e, não obstante as sucessivas tentativas e fracassos – possibilitou o acúmulo de experiências diversas. Se essas não permitiram a elaboração de respostas, ao menos forneceram questões concretas para dilemas concretos, para os quais urgem, também, iniciativas concretas, isto é, que estejam de acordo com o tempo histórico presente e as novas situações vivenciadas pelos explorados e dominados, não se limitando a repetir, quase à exaustão, fórmulas e palavras de ordem como se se tratasse de um mantra sagrado que ao ser invocado com bastante convicção, independente do seu aspecto temporal e espacial, teria algum poder para modificar a realidade. Este, um *erro factual* repetidamente verificável não apenas em acadêmicos das ciências sociais, que se inclinam mais às especulações exegéticas à base

11 Alguns intérpretes coincidem na periodização do lançamento da “Sexta” e da “Outra” como uma nova fase na estratégia zapatista. Para Abelardo Millán (2006), a primeira fase se daria de sua insurreição pública até o final (e o fracasso enquanto alternativa) da “Marcha da Cor da Terra” em 2001, sendo que a segunda fase se gestaria neste momento, mas principiaria com a *VI Declaração* em 2005. Segundo Carlos Aguirre Rojas (2006) houve três fases principais do zapatismo: a *do fogo* de 1983 a 12 de janeiro de 1994, data em que se encerra oficialmente o conflito armado; a *da palavra* que remete até a *V Declaração da Selva Lacandona* e prossegue com os anos seguintes, em que havia o objetivo de convocar a “sociedade civil” para formar um movimento forte e permanente de solidariedade com sua luta; e a *do ouvido* que principia com o lançamento da *VI Declaração* e a *Outra Campanha*. Ver também Muñoz (2003b).

de conceitos do que “a análise concreta da realidade concreta”, se converte em um *erro fatal* quando presente nos movimentos sociais.

Deste modo, o zapatismo percorreu um caminho que passou de negociações com os governantes e suas instituições, incluindo até o apoio a candidaturas de esquerda (nos marcos da Convenção Nacional Democrática de 1994), trilhado com agentes diversos de uma difusa sociedade civil, para a construção de uma aliança com os setores “abaixo e à esquerda”, definindo mais claramente um corte classista e anticapitalista. Do neoliberalismo ao capitalismo, da “senhora sociedade civil” para os “pobres e humildes” (ou seja, as organizações, grupos e indivíduos) que resistem cotidianamente todo tipo de opressão e exploração. As condições e impasses da luta impuseram o silêncio e as balas, a palavra e as alianças.

Enquanto “interlocutor estratégico”, a sociedade civil foi adquirindo gradualmente, dentro da perspectiva zapatista, uma definição mais clara. Primeiro graças ao encontro com o governo que se transformou em *um outro* encontro, desta vez com representantes “progressistas” da sociedade civil, passando pelas aproximações e, posteriormente, aos processos de convergência com outros setores sociais. De uma entidade amorfa integrada por todos os que se somem e se identifiquem à luta zapatista, sem distinção de classe, desenvolvendo-se em sinônimo de “povo” e “cidadão”, a sociedade civil nacional e internacional foi sendo redefinida na *VI Declaração* como “a gente humilde e simples [...] digna e rebelde” (Millán, 2006).

Dentre o período gestativo dessa “mutação” na discursividade política e na perspectiva organizativa – de meados de 2001 a meados de 2005 – os zapatistas, no próprio processo de aprofundamento de sua autonomia avaliaram, precisamente na *VI Declaração*, que os avanços possibilitados pela *expropriação dos meios de produção e recuperação dos territórios*, e do trilhar a resistência desenvolvendo sua autonomia em distintos níveis, estariam em xeque caso não fosse levado adiante um processo simultâneo de transformação sistêmica, a ser operado, em sua leitura, através da união com outros setores pobres, oprimidos e marginalizados do país e do mundo, “quando o indígena se junte com os trabalhadores do campo e da cidade”. Ante a globalização capitalista conclamaram a uma rebelião globalizada, no contexto do que chamaram por IV Guerra Mundial.

Em suma, a *VI Declaração* retoma na linguagem e conteúdo, ainda que de forma ressignificada, o anticapitalismo e a radicalização mais à esquerda do zapatismo, lembrando-nos o *sincretismo* de sua formação – por vezes esquecida por muitos analistas¹² – e a *Outra Campanha*, enquanto uma das frentes operativas da *Sexta*, surge como mais uma tentativa, dessa vez em que os insurgentes investiram grande parte do

12 Para uma breve discussão sobre esse sincretismo zapatista e a presença das armas para além de seu discurso, ver, Hilsenbeck Filho (2010; 2009).

seu capital político, de “unidade na diversidade”, isto é, a tentativa de superação da fragmentação das lutas sociais como condição indispensável de luta contra o sistema capitalista. Velha questão de unidade que, infelizmente, parece fenômeno congênito à esquerda. Contudo, a unidade pensada pelos zapatistas tem outros aspectos, como expressou uma vez o defunto Subcomandante Marcos: “Construir a unidade com os afãs de hegemonia e homogeneidade está condenado ao fracasso [...] [é necessário] entender a unidade como o acordo em um caminho” (Rodríguez, 2005: 312)¹³, respeitando os contornos específicos de lutas específicas, e as mediações concretas de cada organização.

Assim, com o propósito de construir um “programa nacional, e de esquerda, de luta” que culminasse em um “plano de ação” e uma nova Constituição nacional, ter-se-ia que articular as lutas fragmentadas, em um processo no qual uma delegação de zapatistas percorreria todas as partes do México dialogando com o que pensam e como são as lutas das pessoas aderentes ou interessadas na proposta da *Sexta*, com uma linha política que passou à margem da participação no espetáculo eleitoral. A “globalização da rebelião” também se realizaria com encontros internacionais, em que o antigo “Enlace Civil”, ponto de articulação de simpatizantes zapatistas com o EZLN, se desdobraria em uma, nem um pouco despropositada, *Zetza Internacional*¹⁴, uma mistura de rede de solidariedade com os zapatistas e movimentos sociais mexicanos, circuito internacional de ativismo e ponto de gravação dos citados encontros (convocados não somente no México).

A *Outra Campanha* foi entendida por alguns como a radicalização de um processo de descrédito do sistema político eleitoral, tal qual está colocado pelo sistema representativo das democracias realmente existentes. Seria, pois, e também por isso, uma crítica à ilusão de que pela via eleitoral se poderia mudar realmente as coisas. Com ela, os zapatistas pretenderam vislumbrar meios de transformações institucionais por fora do sistema de partidos políticos, que fossem fomentadas e alicerçadas pela articulação e organização dos subalternos. Portanto, como os insurgentes chiapanecos já efetivam certa reconstrução do poder social “desde abajo”, em uma escala local e regional nos seus territórios autônomos, com a *Outra Campanha* a questão colocada seria como fazer essa reconstrução do poder em âmbito nacional, em conjunto com uma forte e ampla rede de setores subalternos em rebelião, em uma estratégia de como lutar contra o capitalismo e criar um programa nacional de lutas, com organizações sociais, movimentos, coletivos e indivíduos bem delimitados no campo da luta política e de classes, à distância do Estado e das elites políticas (Hilsenbeck Filho,

13 Tradução nossa.

14 Por referência aos aderentes à VI Declaração, estilizada com o Z de zapatista, e curiosamente, subsumindo o que poderia ter sido uma imaginária Quinta Internacional.

2008). E, por sua vez, com a *Zepta Internacional* se buscou vincular estas movimentações às resistências e processos anticapitalistas globais.

Ainda assim, a *Outra* já se constituiu como tentativa de construção de um *outro* espaço de fazer política e de politização, de formação de classe, de resistência e espaço de solidariedade. Para além dos momentos mais visíveis de greves e passeatas, indignações normalmente reativas a alguma tentativa de retirada de direitos, e em um momento do sistema em que o ócio tornou-se um dos produtos do processo geral de produção, em que os lazeres e as subjetividades tem sido crescentemente apropriados como espaço-tempo de domínio do capital (Bernardo, 2004), a perspectiva de (re)união de grupos e das pessoas que resistem nos próprios locais em que vivem e trabalham, traz a percepção de que as novas práticas de sociabilidade e de resistência, que permitem a construção de uma cultura de luta, não estão sendo mais gestadas exclusivamente ou, mesmo, prioritariamente nas antigas instituições¹⁵.

E esse espaço é o lugar de cada um onde vive e luta: sua casa, sua fábrica, sua rua [...] seu *pueblo* [...] sua assembleia [...] seu local sindical [...] seu centro cultural, seu lugar onde ensaia música [...] onde pinta, onde ensaia teatro, onde imprime uma publicação [...] onde faz fila para a água que usará durante o dia [...] seu ônibus, sua paróquia [...] sua cooperativa, seu lugar de diversão [...] sua construção, sua linha de montagem [...] sua sala de aula [...] sua vizinhança, sua como se chame a realidade onde viva e trabalhe, isto é, onde constrói sua própria história. Para nós – e podemos estar equivocados – é aí onde os de baixo tomam as grandes decisões, onde nasce o *Já Basta* de cada um, onde cresce a indignação e a rebeldia, ainda que seja nas grandes mobilizações ou ações onde se faz visível e se converta em força coletiva e transformadora (Subcomandante Marcos *apud* RODRIGUÉZ, 2005)¹⁶.

Isto permite tecer enlaces com organizações, movimentos e indivíduos que não sucumbiram totalmente ao canto de sereia do capitalismo e estão construindo a resistência diária, enraizada nos tecidos sociais através de espaços e formas por vezes silenciadas e invisibilizadas pelas corporações de comunicação (e em certa medida pela própria esquerda mais institucionalizada, que se pauta quase exclusivamente por estas mesmas corporações). Trata-se de abrir perspectivas para caminhar na construção de *outra política* – que modifique as relações de poder, as relações políticas, econômicas, de gênero e raciais – que cons-

15 O que no capitalismo contemporâneo – com a implantação do *toyotismo* e a remodelação dos espaços de trabalho, as terceirizações e precarizações (Boltanski & Chiapello, 2002), indica que as práticas de sociabilidades e resistências culturais não são e não estão mais nos mesmos lugares. Curiosamente, a esquerda, em sua grande maioria, continua a restringir-se a certos espaços e instituições para fazer o que denomina “trabalho de base”, isto é, de politização e de reconstrução da vida em outros valores que não capitalistas, enquanto estes últimos o reproduzem em todos os lugares, do local de trabalho ao divertimento, do local de fé ao bar.

16 Tradução nossa.

trua novas formas de relações sociais e reforce as formas emergentes e antissistêmicas, com outros espaços e tempos de autonomia e liberdade.

Isso pode significar que a realização da autonomia deixe de ser uma “política de gueto” indígena e passe a compor um complexo mosaico de processos e experiências que se substancializam nas representações e práticas cotidianas da horizontalidade, da tolerância, da espontaneidade, da relação com o outro e a natureza, do respeito, da co-responsabilidade, da criatividade, da livre associação, da solidariedade, da fraternidade, do apoio mútuo, enfim, do que denominamos por *sociabilidades emergentes* (Colectivo ACySE, 2012). De algum modo, a *Outra* tentou ser ao mesmo tempo o termômetro e o impulsionador desses processos/experiências no México, enquanto a *Zeza Internacional* buscou se nutrir e servir de ancoragem, conexão e inspiração dessas ideias/práticas/valores ao redor do mundo.

No âmbito da *Zeza*, a ponte com a sociedade civil se retroalimenta através de alguns eventos político-culturais, iniciados pelas experiências dos acampamentos civis pela paz e a *Convenção Nacional Democrática*. A partir de 2005, os *Encontros dos Povos Zapatistas com os Povos do Mundo*¹⁷, realizados em território rebelde zapatista, serviram ao valioso propósito de efetivar um debate cada vez mais aberto e amplo, com pessoas e organizações de várias partes do mundo, sobre as experiências de cada movimento, organização e sujeito. Discutindo, inclusive, os avanços e as limitações da experiência de autogoverno zapatista. O *III Encontro* (2007), se destinou a debater especificamente a condição das mulheres zapatistas e das mulheres no mundo. Outro evento de destaque foi o *I Festival Mundial da Digna Rai-va* (2008), em que um leque amplamente diverso de protagonistas, dos mais variados países e perspectivas ideológicas no campo da esquerda, convergiu neste espaço convocado pelos zapatistas (Rojas, 2009).

Não é o caso de produzir uma análise detalhada e particular de cada um desses grandes eventos convocados pelo EZLN. Mas foi com um estrondoso silêncio, e uma massiva ação performática, que o movimento rompeu outro breve intervalo de silêncio, no 21 de dezembro de 2012 (quando muitos especulavam sobre o fim do mundo segundo o calendário mais), em que milhares de zapatistas saíram às ruas nas cinco cidades de Chiapas, as mesmas que haviam ocupado em armas em 1994, em uma marcha encapuzada no qual não emitiram sequer uma palavra. Ao concluí-la, deixaram apenas um comunicado escrito, assinado pelo então Subcomandante Marcos, no qual constava: “¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose.

17 Os autores dessas mal traçadas linhas, por exemplo, conheceram-se– e começaram uma amizade – em território rebelde zapatista, por ocasião do *I Encontro dos Povos Zapatistas com os Povos do Mundo*.

Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día, era noche. Y noche será el día que será el día” (EZLN, 2012).

Em 2013 lançaram a iniciativa *Escuelitas Zapatistas*, na qual pretenderam apresentar para a sociedade civil convidada, na palavra das “bases de apoio” e em suas próprias comunidades, “a liberdade segundo xs zapatistas”: relatos e balanços em primeira pessoa das experiências de duas décadas de construção do autogoverno (EZLN, 2013)¹⁸. Importante o lugar ocupado pelas zapatistas nesse processo, especialmente nas reflexões e debates sobre a questão do protagonismo das mulheres nas comunidades indígenas.

O desaparecimento forçado de 43 estudantes normalistas (de escola de ensino médio) em Ayotzinapa (EZLN, 2014) e o assassinato do promotor de educação zapatista José Luis Solís López, também conhecido como Galeano, gerou um grande impacto e comoção em 2014. Nesse mesmo ano, os zapatistas participaram de campanhas públicas junto aos familiares dos estudantes de Guerrero, e foi declarada a morte do Subcomandante Marcos, que daí em diante passaria a assumir a identidade de Subcomandante Galeano, em homenagem rendida à José López¹⁹. No final do ano, durante a realização do *Festival de las Resistencias y las Rebeldías contra el Capitalismo*, o EZLN convoca o primeiro *Semillero*: um espaço de interlocução e reflexão coletiva para analisar a conjuntura das “tempestades” e “cataclismas” que se avizinham. Sob o panorama do avanço da apropriação capitalista sobre os recursos naturais, especialmente aqueles existentes nos territórios das comunidades tradicionais, instabilidade do sistema financeiro global, degradação progressiva do sistema político e sua associação ao narcotráfico e criminalização crescente dos movimento sociais no México, com assassinato de ativistas indígenas e não indígenas, os zapatistas lançam um chamado e desafio aos intelectuais comprometido/as com a humanidade: *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista*, que não foi um simples seminário acadêmico. O que estava em jogo era, além do diagnóstico sobre o tempo presente, um esforço para avaliar e refletir sobre as diferentes ferramentas teóricas com quais se pode realizar tal diagnóstico. A provocação zapatista tentava tocar fundo nos próprios pressupostos epistemológicos do chamado pensamento crítico. E diante da conjuntura eleitoral daquele ano, o Subcomandante Insurgente Moisés ponderava: “votes o no votes, organízate. Y pues nosotras, nosotros, zapatistas, pensamos

18 Para acessar o material bibliográfico (em formato eletrônico) referente aos encontros das *escuelitas zapatistas*, acessar: <<https://www.centrodedioslibres.org/2017/08/02/libros-en-pdf-de-la-escuelita-zapatista-la-libertad-segun-ls-zapatistas/>>. Acessado em 10/09/2018.

19 Em 02 de maio de 2014 matam o prof. Galeano. Ver: <<http://www.jornada.com.mx/2014/05/23/politica/013a1pol>> e <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>>. Acessado em 10/09/2018.

que hay que tener buen pensamiento para organizarnos. O sea que se necesita la teoría, el pensamiento crítico” (EZLN, 2015)²⁰.

Daí em até o ano de 2018, foram realizados outros encontros do *Semillero*, novas edições da *Escuelita*, e a constituição de espaços específicos para dialogar com o mundo científico – *ConCiencias por la Humanidad*, e artístico – *Festival de CompArte por la Humanidad*.

No tocante a este último evento, tratou-se da primeira vez que os zapatistas abriram seus espaços para mostrar a arte produzida em suas comunidades, compartilhando com outros fazeres de trabalhadore/as da arte dos cinco continentes que atenderam ao chamado. Entendemos a arte como expressão genuína de uma tentativa de traduzir nosso universo emocional, afetivo e sentimental em formas perceptíveis, isto é, a arte constitui-se como meio para a compreensão mais profunda da realidade, e na busca pela construção de outro mundo, cabe perguntar o que um movimento político nos permite vislumbrar no campo artístico, mesmo que seja enquanto esboço, rascunho ou prefiguração? Sustentamos que um projeto de transformação da sociedade que ignore a arte nega as próprias potencialidades humanas, relegando à irrelevância não a arte, mas este próprio projeto de transformação social (Hilsenbeck Filho, 2017b). Conforme os insurgentes indígenas, “[...] ainda que seja na fugacidade de uma peça musical, um traço de pintura, um passo de dança, um fotograma, uma linha de um diálogo, um verso, qualquer coisa, seja derrotada a hora da polícia, e em um segundo, ao menos, se respire a possibilidade de outro mundo” (EZLN, 2016)²¹.

Como temos acompanhado, a contribuição do zapatismo no campo da experiência autônoma é vasta e engloba diversas dimensões que se entrelaçam em áreas como sistema político, produção, comunicação, saúde, educação, justiça e, também, a autonomia no campo da arte e da estética. Tal influência zapatista sobre a arte deu-se em centros sociais e artísticos alternativos, dentro e fora do México e possui – ao menos – uma dupla dimensão, interna e externa ao EZLN e as suas bases de apoio, englobando desde a arte popular e o artesanato (como os bonecos de pano zapatistas, arte e artesanato indígena, bordados e pinturas populares), passando pela arte de vanguarda e, mesmo, comercial (gerando um mercado de consumo em torno da imagem e da palavra zapatista e até um tipo de “turismo revolucionário” no estado de Chiapas e nos Caracóis). Também chama a atenção as pinturas da chilena Beatriz Aurora em murais, cartões postais, quadros e cartazes;

20 Como produto desses encontros, publicou-se as mesas de debate e falas dos participantes em formato de DVD e numa coletânea de livros em três volumes: *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*.

21 Tradução nossa. Para acessar todos os comunicados e, ainda, arquivos de áudio e registros fotográficos das várias edições do evento CompArte: https://radiozapatista.org/?page_id=16981. E tomamos a liberdade para indicar um pequeno ensaio fotográfico, que remete à utilização dos *pasamontañas* como instrumento eficaz, e paradoxal, da comunicação política zapatista em Hilsenbeck Filho, 2018.

as intervenções do grafiteiro Banksy que deixou, pelo menos, três grafites em território zapatista; as obras de Emoury Douglas (ex-ministro de comunicação do Partido dos Panteras Negras de Oakland); ou da indígena guatemalteca Domitila Domínguez e de seu companheiro, e discípulo de Diego Rivera, Antonio Ramírez (Hilsenbeck Filho, 2017b).

Em nossa hipótese, está em desenvolvimento uma estética política zapatista capaz de construir janelas e pontes para o reconhecimento do outro, que apesar de suas diferenças (ou talvez sobretudo por elas) mantém, também, uma relação de igualdade e, portanto, de possibilidade de unidade na diversidade, cultivando e respeitando a heterogeneidade e alteridade, o que passa, igualmente, pelo desenvolvimento do campo estético, pois, “[...] talvez possam ser as Artes quem recordem à humanidade que a pessoa não apenas destrói e mata, impõe e avassala, despreza e esquece; também é capaz de criar, libertar e fazer memória” (EZLN, 2016).

Estes diversos eventos zapatistas constituem-se em espaços de troca de experiências e sensações, de cumplicidades rebeldes e projeções de outros mundos, que adquirem relevância maior pelo fato da maioria se dar em terras zapatistas expropriadas dos grandes latifundiários, havendo alto valor simbólico de resistência, uma mística em que “o espaço recuperado, recuperava para um pensamento de esquerda sua capacidade de reencontrar seu motivo de ser, sua razão de existir” (Rodríguez, 2005: 310).

A aposta zapatista na construção de solidariedade e identidade entre os explorados e oprimidos, entre os “de baixo e à esquerda”, parece dar-se na construção da luta prática, na qual as próprias contradições do processo podem apontar para configurações distintas, ou seja, na *práxis* zapatista é a própria cotidianidade do confronto e as sociabilidades que ele fomenta que dita e ensina as táticas e estratégias, sendo objeto de debate para se atingir o consenso possível e gerar solidariedade à partir da luta, não essencializando, assim, visões vanguardistas em que os consensos e apoios devem se concretizar de forma clara e objetiva em programas já estabelecidos ou em seus eixos²². O caminho se faz perguntando.

22 Isto vem a ser um problema para os grupúsculos, pois nada garante que as vanguardas que são revolucionárias em momentos não revolucionários possam manter uma supremacia intelectual, política e organizativa sobre as massas nos momentos realmente revolucionários, daí o consenso dever se dar *a priori* e não como instrumento permanente de decisão e educação numa nova prática organizativa. Por esta perspectiva, parece mais valer um pequeno punhado de grupúsculos a disputar o título de mais radical – atacando-se mutuamente – do que ao menos a tentativa de criar forças antissistêmicas reais frente ao Capital, com grupos e parcelas da população da qual eles não tenham o pleno domínio. Há uma afinidade muito intensa com uma antiga lição de Bakunin (2003: 237): “Para que não haja mal-entendidos, fazemos questão de precisar que o que denominamos ideal do povo não tem nenhuma analogia com as soluções, fórmulas e teorias político-sociais elaboradas fora da vida deste, por doutos ou semidoutos, que têm a liberdade para fazê-lo, oferecidas de forma generosa à multidão ignorante como a condição expressa de sua futura organização. Não temos a mínima fé nessas teorias e as melhores dentre elas dão-nos a impressão de leitos de Procusto, muito exigüos para conter o amplo e poderoso curso da vida popular”. Segundo os zapatistas, “a análise da teoria chama-se metateoria, a nossa metateoria é a prática”. Para uma análise sobre a *práxis política* zapatista ver Brancaleone (2012) e Hilsenbeck Filho (2007).

Polêmico ponto de inflexão ou incremento da estratégia zapatista, um episódio que não pode deixar de ser mencionado foi o lançamento da pré-candidatura presidencial de María de Jesús Patrício Martínez, mais conhecida como Marichuy, pelo Congresso Nacional Indígena (CNI), para o pleito de 2018 no México. Fundado em 1996, dois anos após a insurreição protagonizada pelo EZLN, o CNI é um dos mais importantes espaços de articulação dos povos indígenas mexicanos, do qual os zapatistas fazem parte e possuem um destacado papel. No ano de 2016 o CNI anunciou sua intenção em lançar uma candidatura liderada por uma mulher indígena ao governo do México. A proposta passava pela constituição de um conselho indígena de governo, formado paritariamente por representantes homens e mulheres das várias etnias e comunidades que integram o CNI, na qualidade de candidatura independente (sem partido). Para formalizá-la, era necessário recolher quase 900 mil assinaturas através de regras e procedimentos praticamente inviáveis para as comunidades camponesas e indígenas. O CNI não alcançou o número de assinatura em tempo e a candidatura não pode ser inscrita no pleito.

A olho nu, parecia um contrassenso tal iniciativa ter o aval do EZLN, pelas várias questões abordadas anteriormente. A centro-esquerda, representada pelo candidato Obrador, teceu inúmeras críticas temendo a “divisão de votos” no campo progressista, e acusando o zapatismo de fazer o jogo da direita. Setores mais esquerdistas e revolucionários, se desiludiram com a adesão dos zapatistas ao campo eleitoral. Acreditamos que cabem algumas considerações a respeito. A primeira diz respeito a sinuosidade das táticas e estratégias do EZLN ao longo do desenvolvimento do zapatismo como movimento social, sempre tendo em vista uma certa “improvisação calculada” diante da realidade. Em 1994, eles estiveram muito próximo da candidatura presidencial de Cárdenas, e apoiaram explicitamente a candidatura de Avedaño pelo PRD ao governo do estado de Chiapas. No mínimo, há precedentes. Em segundo, que Marichuy não é candidata do EZLN, mas do CNI, um espaço muito mais amplo que o zapatista e que inclui uma diversidade considerável de comunidades indígenas. É certo que a iniciativa partiu da delegação zapatista. Mas os zapatistas sequer votam! Não possuem registro eleitoral, já que estão em “território autônomo”.

Em 2016, durante o V Encontro do CNI, a organização reuniu um conjunto assustador de dados e relatos sobre as violências praticadas pelo Estado, paramilitares e corporações privadas contra populações indígenas nos mais diversos territórios do país. O balanço era extremamente pessimista: consideravam que estavam diante de uma processo declarado e acelerado de extermínio. Ao avaliar os tipos de ações de resistências que poderiam ser cogitadas para denunciar e estancar esse processo, os membros do CNI, provocados pelos zapatistas, se viram diante do seguinte impasse: que tipo de reação po-

deriam apresentar frente a esse cenário que não era de modo algum esperada pelos de cima? Do subcomandante Moisés veio “*una broma muy en serio*”: lançar uma candidatura de uma mulher indígena. O comunicado relativo ao final do encontro é muito taxativo quanto ao significado dessa candidatura independente: provavelmente não poderá ser inscrita pelas barreiras burocráticas; se inscrita no pleito, dificilmente ganharia a eleição; se ganhasse a eleição, certamente não governaria (EZLN, 2016b). Nesse sentido, a candidatura de Marichuy se construiu como mais uma das estratégias espetaculares típicas dos zapatistas: sua impossibilidade e factível derrota era uma espécie de arma simbólica para demonstrar mais uma vez as contradições e inconsistência do sistema político mexicano. Uma forma de perfurar o bloqueio midiático e o isolamento dos povos indígenas e tentar, também por esta via, atualizar as pontes e laços com a sociedade mexicana. Publicizar, provocar e disseminar *la digna rabia*. Nem o CNI, muito menos o EZLN, possuem expectativas quanto ao Estado mexicano e sua capacidade de promover democracia, justiça e liberdade²³.

Uma crítica mais interessante e refinada passa, portanto, menos pelo julgamento da candidatura, e mais pelo sentido do conjunto global das ações espetaculares dos zapatistas. Embora subordinada também às vicissitudes concretas do *zapatismo realmente existente*, quer dizer, aquele das autonomias vividas cotidianamente pelas comunidades, essas ações precisam de algum modo atualizar, consolidar e aprofundar as relações do EZLN com o restante da sociedade mexicana e o universo global de lutas anticapitalistas. As autonomias são, antes de tudo, *glocais*, se retroalimentam desses vínculos materiais e simbólicos que são tecidos em diversas geografias. No entanto, sempre há o risco de sobrevalorização e fetichização do protagonismo político do EZLN por parte desse universo político anticapitalista, ou por parte do próprio EZLN. É um enigma que está sempre prestes a devorar seu desafiante: como superar certo aspecto dos tipos de mobilização do EZLN com a sociedade civil que, geralmente, proporciona um rompimento momentâneo com o dia-a-dia, podendo criar alguns núcleos de resistência, mas invariavelmente retornam a um aparente estado de quietude ou descenso, não conseguindo provocar o desencadeamento de movimentos vertiginosos, ampliados e mais duradouros em suas bases? (Echegollen, 2005). Como avançar para além da reprodução da separação entre os zapatistas e o seu protagonismo diante de uma sociedade cada vez mais espectadora, que alterna entre admiração e solidariedade, mas demonstra pouca capacidade propositiva e autocriativa, limitando-se mais a acompanhar o tempo e o impulso do EZLN?

23 Para uma interpretação das eleições e os zapatistas, ver Hilsenbeck Filho (2016).

AS POLÍTICAS DE CONTRA-INSURGÊNCIA E OS CUSTOS DA AUTONOMIA ZAPATISTA

Sabemos que o México é um dos poucos países latinoamericanos que não vivenciou um regime militar na “Era das Ditaduras” patrocinadas por Washington, na segunda metade do século XX. Por outro lado, o Estado mexicano parece nunca ter necessitado de um expediente especial para realizar sua própria *guerra suja* (e não sem o apoio dos serviços de inteligência dos Estados Unidos). Nas décadas de 1960, 1970 e 1980, as Forças de Libertação Nacional (FLN) tiveram quase toda sua estrutura reduzida ao contingente de homens e mulheres ocultados na selva Lacandona. O próprio levantamento armado de 1994 do EZLN, que aparentemente pegou o governo de surpresa, foi na realidade intencionalmente ignorado para não trazer ruídos ao processo de negociação em curso para a efetivação do TLC com EUA e Canadá (Arellano, 2002).

Antes do aparecimento público do EZLN, Chiapas ao longo das décadas de 1970 e 1980 passou por um complexo processo de renovação de lideranças e organizações sociais, como decorrência de uma série de fatores confluentes que contribuíram para a quebra do monopólio das redes locais de poder (sobretudo do PRI), abrindo a disputa pela hegemonia política estadual e regional por múltiplos sujeitos coletivos (Ocaña, 2005).

Outras organizações, como a Frente Nacional de Luta pelo Socialismo (FNLS) e a Organização Camponesa Emiliano Zapata (OCEZ), somente para citar duas das mais expressivas, também foram e são vítimas de perseguição, agressões e violências, ainda que muitas vezes não apareçam nos comunicados internacionais de solidariedade. Na cartografia da agitação popular chiapaneca, é importante estar atento a essas dinâmicas de constituição de grupos autônomos e combativos de camponeses, entender a relação que mantêm entre si, e em especial com o EZLN, mas sem menosprezar suas capacidades organizativas e ideológicas no processo de catalisação dos setores subalternos.

Dito isto, podemos buscar uma explicação mais abrangente para a estratégia contra-insurgente hoje em curso em Chiapas, que se iniciou formalmente em 1994 com o fenômeno zapatista, mas que deita raízes muito antes, e talvez tenha encontrado justamente naquele episódio uma conjuntura favorável para constituir-se como um processo mais sistemático de repressão às alternativas populares (Lopez y Rivas, 2003). De fato, ainda que a onda de violência que explodiu em muitas regiões desse estado tenha uma vinculação quase direta (e reativa) ao levante zapatista de 1994, e sem prejuízo para sua importância, o zapatismo é apenas a ponta de lança e a parte mais visível desse processo, e um dos únicos que até então se dispuseram a pegar em armas.

Assim, o “Plano de Campanha Chiapas 1994”, preparado pela Secretaria da Defesa Nacional (SEDENA) do governo mexicano, veio a

ser um plano que, dirigido contra as organizações revolucionárias de tipo “guerrilha maoísta” (com a máxima de “tirar a água para matar o peixe”) – e no caso específico contra o EZLN – atingiu em cheio todas as organizações sociais independentes ou opositoras ao PRI, tratadas genericamente como o “ambiente” (a água) a partir do qual as organizações armadas sustentam suas atividades.

A implementação da estratégia deste plano teria como objetivo chave romper a relação de apoio existente entre a população e as forças rebeldes, cabendo aos militares organizar, assessorar e apoiar secretamente setores da população civil enquanto forças de milícias paramilitares. Estes grupos paramilitares foram responsáveis entre 1995 e 2000 pelo deslocamento forçado de mais de 10 mil pessoas das aproximadamente 12 mil registradas pelo *Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas*²⁴. Em sua grande parte, por execuções, massacres e desapropriações forçadas. E o mais interessante: o governo obtém o álibi ideal para novas intervenções militares sob a justificativa de apoiar na manutenção da ordem suprimindo conflitos inter e intra-comunitários (Dominguez, 2006; Conpaz, Frayba & Convergencia, 1997).

Isto significa que este modo de lidar com o conflito em Chiapas constitui uma política deliberada de Estado para cometer ataques seletivos e sistemáticos contra a população civil e grupos políticos. Assassinatos, deslocamentos forçados, privação de liberdade, tortura, perseguição de grupos ou coletivos políticos, étnicos, religiosos. Aqui temos, portanto, uma genealogia que auxilia na compreensão da constituição de um ambiente de hostilidades capaz de gerar eventos traumáticos como o de Acteal, processo que muitos intérpretes consagraram na literatura sobre o zapatismo como *Guerra de Baixa Intensidade* (GBI) (Brancaleone & Hilsenbeck Filho, 2009).

Em última instância, as autoridades civis zapatistas buscam responder de forma pacífica, tentando convencer os provocadores que “são irmãos indígenas e na pobreza” e, sendo da mesma comunidade, não deveriam cair nas armadilhas divisionistas do governo de enfrentarem-se entre si.

Outros mecanismos utilizados pelo governo como parte de sua política de contra-insurgência são os tradicionais programas de ajuda social e financeira. Assim, multiplicam-se siglas de políticas públicas que prometem retirar a população da pobreza: VIVIENDA, PROCAMPO, PISO FIRME, TERCERA EDAD, OPORTUNIDADES, entre outras (Soto & Banister, 2016).

Em algumas comunidades, ao redor das zapatistas, constroem-se casas, escolas, clínicas, em outras distribuem-se às famílias não zapatistas algum tipo de recurso assistencial, como dinheiro ou objetos, tais como cimento e tábuas, a fim de mitigar a miséria que sempre padeceram. Contudo, de forma geral, estes tipos de cooptação aca-

²⁴ Um compilado de informações sobre agressões às comunidades indígenas zapatistas e não zapatistas pode ser encontrado em: <<https://frayba.org.mx/>>. Acessado em 10/09/2018.

bam fracassando pelas tradicionais vias tortuosas da corrupção nas instâncias do mesmo governo, ou então são, em certa medida, neutralizadas quando as comunidades não-zapatistas vendem os materiais de construção para os zapatistas, ou gastam o pouco, sempre insuficiente, que receberam do governo e voltam a ficar sem nada.

Os projetos ambientais, ou eco-turísticos, são outra forma utilizada pelo governo com o propósito de apropriar-se das terras recuperadas pelos zapatistas e fomentar a divisão entre as comunidades. Assim, na região do Caracol de Oventik um dos projetos governamentais é o da *Cidade Rural* (Soto & Banister, 2016). Em Santiago Pinar já existem as primeiras casas e edifícios com o intuito de transformar o *pueblo* em cidade e, deste modo, transformar as comunidades através de um projeto turístico “ambiental” com grandes interesses urbanísticos e investimentos de grandes grupos econômicos. Na zona de Montes Azuis, Caracol de La Garrucha, o governo tem provocado o deslocamento de numerosas comunidades com a justificativa de construção de um turismo de luxo pela vocação ambiental da região que, curiosamente e não coincidentemente, é rica em biodiversidade, gás e petróleo. No Caracol de Morelia, a JBG informou que há conflitos em decorrência dos interesses das transnacionais turísticas e farmacêuticas, sobretudo nas comunidades das bases de *apoio zapatista* em Bolom Ajaw e Água Clara, e também em San Sebastián Bachajón, aderente da *Outra Campanha*.

Na mesma linha, o governo tem incentivado a produção de biocombustíveis, fazendo com que os agricultores secundarizem a plantação de alimentos para o consumo humano, como o milho, e adentrem, assim, na roda da dependência e perda da soberania alimentar. De igual maneira, o governo e as grandes empresas transnacionais já começam a lançar projetos de “apoio” aos produtores através do uso de sementes transgênicas, como ocorre na região da Costa de Chiapas²⁵.

Esses são alguns dos exemplos mais recentes com os quais poderíamos compor o esboço de um quadro dos tensionamentos em Chiapas, do “Plano de Campanha” aos dias de hoje. Como se pode perceber, dos métodos de contra-insurgência “dissimulados” do período de clandestinidade à atualidade, notamos uma complexificação e recombinação de iniciativas e políticas movidas pelo governo mexicano em seus três níveis (municipal, estadual e federal). Da instalação de bases militares e formação e treinamento de grupos civis armados (paramilitares) (Dominguez, 2006), passamos a ações judiciais de criminalização

25 Algo semelhante neste tipo de engenharia política de atrelamento das comunidades rurais a grandes empreendimentos vinculados às indústrias transnacionais, com intuítos, também, de desmobilização e despolarização dos movimentos sociais, pode ser observado – com suas especificidades – no Brasil, durante os governos do Partido dos Trabalhadores (PT) e a relação entre empresas e indústrias do agronegócio, políticas públicas e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Para um estudo mais abrangente, ver nossa tese doutoral em Hilsenbeck Filho (2013).

das formas de protesto social, perseguições extra-judiciais (movidas pelo próprio aparato judicial), até políticas sociais compensatórias, distribuição de prebenda, remunicipalizações e criação de novos zoneamentos urbanos (Cal y Mayor & Solano, 2004; 2007).

Mesmo com a lei para o diálogo (Congreso de la Unión, 1995), que anistiou os zapatistas reconhecendo-os como cidadãos em armas que se levantaram diante de uma situação extrema, o conflito social em Chiapas segue agudizado com ciclos de violência e episódios traumáticos que, se antes ganhavam mais espaço nos meios de comunicação e atenção da sociedade civil, atualmente parecem se perder em meio ao oceano de calamidades e barbaridades cotidianas que marcam o México dos últimos anos. Tal fenômeno nos coloca diante de um desafio que é saber até que ponto o conflito chiapaneco se diluiu diante da escalada frenética de violência que vive o México contemporâneo, ou isso manteria de fato uma relação direta com sua perda de “popularidade” junto a sociedade civil e (ou por) sua atual radicalização anticapitalista.

Alguns intérpretes tendem a apontar uma convergência entre o isolamento zapatista e a polarização gerada ao redor da *Outra Campanha*. Nessa perspectiva o maior custo político para os zapatistas, com a polêmica aberta com o PRD e López Obrador, tem sido nos meios de comunicação e com certa intelectualidade progressista. Os próprios rebeldes alegam viver atualmente um momento de maior vulnerabilidade à violência, similar ao que existia antes do massacre de Acteal, em dezembro de 1997, com a diferença fundamental de que agora acreditam estarem isolados não apenas dos meios de comunicação, mas também do apoio massivo que possuíam da parte da “sociedade civil”.

Entretanto, o problema é que as provocações constantes e a presença de grupos paramilitares e do exército mantêm um alto grau de insegurança, tensão, ameaça e retarda a construção cotidiana da autonomia das comunidades, golpeando insistentemente os seus trabalhos de organização. A situação em Chiapas torna-se mais complicada pelo fato de alguns assassinos, que haviam sido capturados e indiciados pelos homicídios, terem sido absolvidos em julgamentos e estarem em liberdade, sendo que vários deles voltaram às comunidades de origem. Isto faz com que aumente as denúncias de agressões e violações dos direitos humanos, contra comunidades zapatistas e outras organizações indígenas independentes, seja sob o governo de centro-esquerda do PRD, ou de direita do PRI e do PAN.

HISTÓRIA, A VELHA TOUPEIRA... E O JOVEM CARACOL

Pela perspectiva de uma teoria política que dê centralidade às lutas e o protagonismo dos sujeitos coletivos forjados em suas próprias di-

nâmicas, perenidades, contradições e ubiqüidades, os zapatistas não são apenas “fruto (de mais) de 500 anos de resistência”, como também se conectam e convergem com outros registros de insubordinações, insurgências e rebeldias que constituem uma verdadeira constelação heterogênea de representações e experiências de auto-organização social entre setores e grupos subalternos e populares. Não há dúvidas que o mundo indígena, ou dos chamados povos originários, possui seu repertório próprio de memórias, modos de vida e tecnologias de resistência que acresce e amplia as possibilidades de se entender e praticar a autonomia (Adamovsky *et al*, 2011; Zibeck, 2008).

Se o capitalismo e o Estado moderno fragmentam as lutas e remodelam dinamicamente os processos identitários, as experiências de autonomia demonstram menos como utopias e mais como heterotopias, para jogar com um conceito de Foucault, sendo simultaneamente o clímax de parte da imaginação e da prática política real dos dominados (Scott, 2000). Entre o tempo avassalador do sistema-mundo moderno/colonial (Quijano & Wallerstein, 1992) e o lento caminhar do caracol, um dos desafios mais relevantes de um “pensamento crítico” pode ser o de encontrar pontos de contato entre as múltiplas rebeldias individuais e passivas, próprias de períodos de “refluxo das lutas sociais”, e o repertório de experiências, memórias, formas e conteúdos que permitam o descortinar apoteótico dos momentos revolucionários, das lutas ativas e coletivas (Bernardo, 1991), sobretudo, quando no passado recente mexicano não se conseguiu criar este espaço de convergência das lutas, ao menos quando tratamos de mudanças profundas e radicais (para além das poucas transformações das relações de poder institucional). O que ganha novos contornos com o fato de que, com a progressiva perda de hegemonia do PRI, acelerada pelo despontar zapatista, um setor da esquerda se integrou ao sistema capitalista pela via eleitoral, o que modificou as relações dos partidos (mais à direita ou mais à esquerda), e de muitos militantes, com os movimentos e organizações sociais autônomas (Ramírez, 2005).

Na atual conjuntura histórica de indefinições e fragmentação identitárias e definições apocalípticas de classes e da história, uma das tarefas propostas pelos zapatistas – em conjunto com os mais distintos setores anticapitalistas de baixo e à esquerda – passa pelo esforço de edificar um amplo sistema de significações e representações que permitam a inserção de todos e todas que de alguma forma antagonizam-se com o capitalismo, forjando uma consciência compartilhada dos interesses e necessidades comuns que possa levar, por sua vez, a mobilizações articuladas e solidárias. Sobretudo num momento em que parece estarmos vivenciando certo refluxo da influência zapatista no âmbito internacional, em decorrência de um processo mais amplo de fragmentação das esquerdas em diversas

identidades sem conseguir colocar em primeiro plano algum tipo de “universalismo negociado” ou “conector comum”, isto é, de uma unidade que respeite e conjugue as diversidades, algo constantemente propugnado pelos insurgentes zapatistas. Percebe-se uma diminuição – comparada aos anos 1990 e 2000 – de iniciativas em outras partes do mundo inspiradas, e em solidariedade, aos zapatistas. O reforço da perspectiva classista no zapatismo, sobretudo com a VI Declaração, mas sem jamais abandonar suas características indígenas, lhes traz uma certa plasticidade e ubiquidade de difícil definição fixa e rígida, o que, talvez, não encontre mais tantos ecos em muitos movimentos sociais de esquerda na atual conjuntura de isolamentos e impermeabilidade à articulações de diferenças.

Práticas e representações capitalistas e não capitalistas estão entrelaçadas de modo muito sutil na organização implícita da vida cotidiana, sobretudo nas territorializações das resistências, como nas comunidades zapatistas. Aprofundar estas práticas e representações não capitalistas e autônomas, estimulando e abrindo espaço para o amadurecimento de sociabilidades outras, emergentes, que possam limitar e obstacularizar práticas e representações capitalistas e heterônomas, pode ser uma das formas de levar adiante a construção de uma revolução contínua, enquanto processos intencionais de auto-organização social²⁶. O zapatismo como antípoda dos modos autoritários de fazer política (também presente em setores da esquerda não institucional), recupera elementos das heranças mais generosas de emancipação construídas ao longo da modernidade/colonialidade, tanto aquelas que se deram nos subterrâneos da história (Batalla, 2005; Kusch, 1999; Clastres, 1990), quanto as que foram enterradas pela história escrita pelos vencedores, à esquerda ou à direita (Archinov, 2008).

De fato, a autonomia zapatista abre o leque em torno das perspectivas de desenvolvimento social e construção de outros mundos. Para Walter Benjamin (1987), após a derrota do movimento socialista na Alemanha pelo fascismo, nada corrompeu tanto o movimento operário alemão quanto a crença de que estava nadando com a corrente, uma corrente que se localizava na dinâmica do desenvolvimento tecnológico. A experiência dos indígenas chiapanecos em rebeldia, pelo contrário, demonstra a potencialidade da construção de uma auto-organização da sociedade que não se limite a algo que seja um pouco mais do que

26 Esta visão e opção “plebeia”, que foi anamatemizada de utópica pelo *establishment* marxista-leninista, teve em ativistas e intelectuais populares como Proudhon (criador da expressão “revolução permanente”), através de seus conceitos de mutualismo e federalismo como socialização econômica e re-territorialização social da gestão da vida coletiva pela abolição do Estado, uma das mais interessantes contribuições para se pensar os fenômenos de auto-organização entre as classes dominadas (Proudhon, 2017). Curiosamente, está hoje mais próximo do horizonte de luta dos setores subalternos e muitas comunidades indígenas do que a alternativa estatista, vanguardista de tipo blanquista, centralizadora e planificadora. Mais um “golpe de realidade”, diríamos. Para um balanço de experiências afins na América Latina, ver Zibech (2008).

gerir as formas técnicas existentes (Bookchin, 1985). Pautada na autonomia e nas relações de solidariedade comunitárias e vínculos com setores subalternos e em resistência da sociedade civil global, sustentada por outros valores e práticas, que se mesclam e reinventam, como numa espiral em que uma modernidade *muy otra* se apresenta como coetânea e concorrente à modernidade/colonialidade (Rivera, 2010).

Esta capacidade de autodeterminação, em diversas áreas como saúde, educação, justiça, arte, demonstra a não dependência da comunidade a um corpo tecnocrático separado do seu meio social. Ao decidirem coletivamente sobre a aplicação (ou não) de determinadas técnicas que correspondam às condições materiais de produção e reprodução da vida nas duras condições já mencionadas, isto pode ser o catalizador de novas sociabilidades, sensibilidades e consciências que não se reduzem nem à perspectiva do racionalismo científico, nem em conservadorismo anti-racionalista. Isto é, enquanto projeto alternativo ao capitalismo faz-se importante que os espaços se tornem espaços de liberdade e livre criatividade, de prefiguração social, que tragam o fim da dominação social e da alienação cultural e, para tanto, não basta pôr termo apenas à exploração econômica (por exemplo, estatizando/nacionalizando as mesmas instituições de organização capitalista, como as grandes fazendas, fábricas, empresas, etc.). Para a modificação decisiva do comportamento cultural, intelectual e social dever-se-ia articular a totalidade da lógica social, sem esquecer a correspondência de seu quadro técnico.

Os zapatistas não parecem ser tributários de uma perspectiva – muito presente na esquerda clássica – de *desenvolvimento das coisas capitalistas*, como se a técnica e a tecnologia fossem em si neutras e bastasse a sua apropriação por grupos de orientação político-ideológica distinto, para as coisas terem, necessariamente, uma função distinta. Os Estados de intenção socialista (ou Capitalismo de Estado), como os territórios controlados pela extinta URSS e a atual China comunista demonstraram, claramente, que a construção de um mundo pós-capitalista não se dá somente pela apropriação das atuais forças produtivas e sua instrumentalização²⁷.

E, não por acaso, esta lógica de autodeterminação permite que os zapatistas resistam as estratégias de recuperação de suas lutas, como no caso dos “mercados ecologicamente corretos”, em que as terras das comunidades são arrebatadas, com grupos paramilitares se for necessário, para a entrega a grandes investidores e transnacionais que fomentem projetos de exploração dos recursos naturais e ecoturismo massivo, em decorrência de uma sólida barreira na cultura, no modo de vida e objetivos dos zapatistas e algumas comunidades e grupos indígenas.

27 A luta da Frente Popular em Defesa da Terra de Atenco, com sua resistência à construção de um aeroporto que levaria a desapropriação de terras comunais nas quais “se planta o feijão, o milho, que nos dá saúde e vida”, também vai neste sentido, não irracional, de ne-

Não é sem propósito que o modelo de desenvolvimento propugnado pelos zapatistas também seja um modelo de desenvolvimento *mu y otro*.

Numa direção distinta das formas de organização dos partidos e sindicatos tradicionais, a ação político-social das comunidades chiapanecas em rebeldia (e não apenas delas) tem grande valor de aprendizagem na construção deste outro mundo. A conjugação de autogoverno, autogestão e a promoção de processos de subjetivação e autorregulação que lhes são correspondentes, integram esse plano multidimensional de realização e prefiguração da autonomia.

Curiosamente, é possível observar um quadro de manifestação de movimentos e lutas sociais em âmbito global, nas quais – apesar de conotações culturais e históricas distintas, com linguagens e legitimações ideológicas conferidas por tradições diferentes, com práticas concernentes as particularidades de cada um deles – a gramática da autonomia dá o tom e se faz presente (Graeber, 2015; Katsiaficas, 2006; Day, 2005). Do movimento altermundialista à Primavera Árabe e à insurgência curda, do *Occupy Wall Street* a *los Indignados de la Plaza del Sol*, do “*que se vayan todos*” argentino de 2001 à resistência mapuche, das Jornadas de 2013 às ocupações escolares de secundaristas no Brasil, enfim, se pode cotejar a manifestação de variados gradientes de dinâmicas de auto-organização social²⁸. Horizontalidade e autogestão, por exemplo, se tornaram palavra-chave de muitos coletivos que atravessam todos esses movimentos (Sitrin, 2005). É certo que isso não começou com os zapatistas. Mas como indicamos no início desse texto, ele ainda é o melhor sintoma ou ponto de partida para analisarmos as particularidades e convergências existentes nessa profusão de fenômenos.

De modo que temos nossa toupeira à luz do dia e caminhando sob o solo. O que era tratado como labirinto e escuridão pode ser farejado, vivido e buscado como o rastro gelatinoso mas quase transparente deixado pelos caracóis. As possibilidades, resultados e desdobramentos das lutas nunca deixaram de ser um “efeito-realidade”, das condições concretas em que elas se dão ou não podem se dar. Mas há também o outro aspecto que não deve ser ignorado: a questão de

gação da tecnologia, mas a negação de um determinado tipo de tecnologia que nega sua apropriação pela comunidade e suas experiências de solidariedade, autonomia e liberdade, isto é, uma tecnologia capitalista que coaduna com uma subjetividade e relações capitalistas baseadas no individualismo extremo e concorrência constante, ou seja, “de relações entre pessoas mediadas por coisas”. Para uma crítica a esta perspectiva de neutralidade da ciência e da técnica ver, por exemplo, Castoriadis & Cohn-Bendit, 1981; Castoriadis, 1986; Bookchin, 1985. Walter Benjamin (1987), também criticava a perspectiva na qual a luta de classes era vista por certa parcela dos defensores do materialismo histórico como a luta pelas coisas tocas e materiais, como se as coisas finas e espirituais também não fizessem parte desta luta. 28 Não se pode, igualmente, cair num discurso triunfalista e perder de vistas os processos de recuperação sistêmica dessas lutas e suas reconfigurações, ainda que a análise crítica das derrotas deva ser sempre um elemento presente para podermos seguir adiante, *reconhecendo a queda, sem desanimar, levantando, sacodindo a poeira e dando a volta por cima* (como na canção de Paulo Vanzolini).

perspectiva, das escalas e dos ângulos dos olhares. O caracol é por dentro e é por fora. Parece andar em círculos, mas a espiral tanto avança quanto retrocede. Provavelmente, levando isso em conta, poderemos superar a miserável tarefa de fazer inventários de ruínas.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMOVSKY, Ezequiel *et al.* *Pensar las autonomías*. Alternativas de emancipación al capital y al Estado. Mexico: Bajo Tierra/Sísifo, 2011.
- ADAMS, Jason. *Anarquismos no occidentales*. Reflexiones sobre el contexto global. 2a Edición. Madrid: Las Barricadas Ed., 2015.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos A. *Chiapas, Planeta Tierra*. México: Contrahistorias, 2006.
- ALKMIN, Fabio. *Por uma geografia da autonomia*. São Paulo: Humanitas, 2017.
- ALMEYRA, Guillermo & THIBAUT, Emiliano. *Zapatistas*. Un nuevo mundo en construcción. Buenos Aires: Maipue, 2006.
- ARCHINOV, Piotr. *Historia del movimiento makhnovista*. Buenos Aires: Tupac Ediciones, 2008.
- ARELLANO, Alejandro Buenrostro. *As raízes do fenômeno Chiapas*. São Paulo: Alfarrabio, 2002.
- AUBRY, Andres. *Chiapas a contrapelo*. Mexico: Contrahistorias, 2005.
- BAKUNIN, Mikhail. *Estatismo e Anarquia*. São Paulo: Imaginário, 2003.
- BARBOSA, Lia Pinheiro. *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas*. México: UNAM, 2015.
- BARONNET, Bruno. *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la selva lacandona de Chiapas, México*. Tese de Doutorado em Ciência Social, com especialidade em Sociologia, apresentada ao Colégio de México. México, 2009. Disponível em: <http://www.cedoz.org/site/pdf/cedoz_886.pdf>. Acessado em 20/01/2011.
- BARRET, Daniel. *Los sediciosos despertares de la anarquía*. Buenos Aires: Anarres, 2011.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. *Mexico Profundo*. Mexico: Debolsillo, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Vol. 1. *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin*. São Paulo: Brasiliense, 1987
- BERNARDO, João. *A economia dos conflitos sociais*. São Paulo: Cortez, 1991.
- BOLTANSKI, Luc & CHIAPELLO, Eve. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Ed. Akal, 2002.
- BOOKCHIN, Murray. *Autogestão e Tecnologias Alternativas*. Lisboa: A ideia, 1985.

- BRANCALEONE, Cassio & HILSENBECK FILHO, Alexander. “Acteal: crime de lesa-humanidade e um capítulo da política de contra-insurgência em Chiapas”. *Passa Palavra*, 2009. Disponível em: <<http://passapalavra.info/?p=16837>>. Acessado em 10/09/2018)
- BRANCALEONE, Cassio. “Democracia, autogoverno e emancipação: aproximações à práxis rebelde zapatista”. Em: CHAGUACEDA, Armando & BRANCALEONE, Cassio (org). *Sociabilidades Emergentes y Movilizaciones Sociales en America Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.
- CAL Y MAYOR, Araceli; LEYVA SOLANO, Xochitl (coord). *Estudios monográficos: nuevos municipios en Chiapas*. Tuxtla Gutierrez: Gobierno del Estado de Chiapas, 2004. v. 1 e 2.
- CARRIGAN, Ana. “Chiapas, The First Postmodern Revolution”. Em: PONCE DE LEÓN, Juana (ed). *Our Word is Our Weapon: Selected Writings of Subcomandante Marcos*. New York: Seven Stories Press, 2000.
- CASTORIADIS, Cornelius & COHN-BENDIT, Daniel. *Da Ecologia à Autonomia*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- CHRISTLIEB, Paulina Fernández. *Justicia Autónoma Zapatista. Zona Selva Tzeltal*. México: Estampa, 2014.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- CLEAVER, Harry. “The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle”. Em: HOLLOWAY, John & PELÁEZ, Eloína (eds). *Zapatista! Reinventing Revolution in México*. London: Pluto Press, 1998.
- COLECTIVO ACySE. “Anticapitalismos & Sociabilidades Emergentes: nociones en construcción”. Em: CHAGUACEDA, Armando & BRANCALEONE, Cassio (org). *Sociabilidades Emergentes y Movilizaciones Sociales en America Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.
- COLECTIVO SITUACIONES (comp). *Contrapoder: una introducción*. Buenos Aires: Mano en mano, 2001.
- CONGRESO DE LA UNIÓN. *Ley para el diálogo, la conciliación y la paz digna en Chiapas*. Diario de la Federación. México, 11 de marzo, 1995.
- CONPAZ, FRAYBA e CONVERGENCIA. *Militarization and violence in Chiapas*. México: Impretei, 1997.
- DAY, Richard. *Gramsci is dead*. Anarchist currents in the newest social movements. Toronto: Pluto Press, 2005.
- DOMINGUEZ, O. (coord). *Tras los pasos de una guerra inconclusa*. San Cristobal de las Casas: CIEPAC, 2006.
- DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*. São Paulo: CLACSO/Expressão Popular, 2007.
- ECHEGOLLEN, M. Diálogo entre Juquila González y Mayleth Echegollen. In: *Colectivo Situaciones – Bienvenidos a la Selva – Diálogos a partir de la Sexta Declaración del EZLN*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2005.
- ECKSTEIN, Salomon. *El ejido colectivo en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

- ESTEVA, Gustavo. *Cronica del fin de una era*. México: Posada, 1994.
- EZLN, 2018. *Manuales de la Escuelita Zapatista: "La libertad segun ls zapatistas"*, disponível em: <<https://www.centrodemedioslibres.org/2017/08/02/libros-en-pdf-de-la-escuelita-zapatista-la-libertad-segun-ls-zapatistas/>>. Acessado em 10/10/2018.
- FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy. *A guerra é o espetáculo*. São Paulo: Rima/FAPESP, 2006.
- GABRIEL, L. & LOPEZ y RIVAS, G. *El universo autonómico*. Mexico: PyV Editores, 2008.
- GILLY, Adolfo. *Chiapas: la razón ardiente*. México: Era, 1997.
- GRAEBER, David. *Um projeto de democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- HERNANDEZ MILLÁN, Abelardo. *EZLN. Revolución para la Revolución (1994-2005)*. Madrid: Editorial Popular, 2006.
- HILSENBECK FILHO, Alexander Maximilian. *Abaixo e à esquerda: Uma análise histórico-social da práxis política do EZLN*. UNESP, 2007. Disponível em: http://www.marilia.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/CienciasSociais/Dissertacoes/filho_amh_me_mar.pdf.
- HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- KATISIAFICAS, George. *The subversion of the politics: european autonomous social movements and the decolonization of everyday life*. Oakland: AK PRESS, 2006.
- KUSCH, Rodolfo. *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999.
- LEGORRETA DÍAZ, Maria. *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la selva Lacandona*. México: Cal y Arena, 1998.
- LEON, Antonio Garcia de. *Resistencia y Utopia*. 2ª ed. Mexico: Era, 1997.
- LOPEZ Y RIVAS, Gilberto. *Contrainsurgencia y paramilitarismo en Chiapas en el gobierno de Vicente Fox*. *Chiapas*, n.15. México: IIEC/Era, 2003.
- LUHMANN, N. *Sistemas sociales*. Lineamientos para una teoría general. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana; Santafé de Bogotá: CEJA, 1998.
- MONTEMAYOR, Carlos. *Chiapas: la rebelión indígena de México*. Madrid: Espasa, 1998.
- MUÑOZ, Gloria. *EZLN: Caminar preguntando*. Diez años de lucha y resistencia zapatista. In: *Revista Rebeldia*. n. 14, 2003a.
- NAVARRO, Luis; HERRERA, Ramón (comp). *Acuerdos de San Andrés*. México: Era, 1998.
- OCALAN, Abdullah. *Confederalismo democrático*. Rio de Janeiro: Rizoma, 2016.
- OCAÑA, Juan Pedro. *Los zapatistas de Chiapas*. 2ª ed. México: CIA-CH, 2005.

- ORNELAS, Raúl. “A autonomia como eixo da resistência zapatista. Do levante armado ao nascimento dos Caracoles.” Em: CECEÑA, Ana. *Hegemonias e Emancipações*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- PASQUEL, L (coord). *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*. Mexico: CIESAS, 2001.
- PASSETTI. “Heterotopias anarquistas”. *Verve*, n.2. São Paulo, 2002. Disponível em <<https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view-File/4617/3207>>. Acessado em 10/09/2018.
- PENA-VEGA, A. & NASCIMENTO, E. (orgs). *O pensar complexo*. Edgard Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?* 2ª ed. Lisboa: Estampa, 1975.
- QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel. “Americanity as a concept, or the Americas in the Modern World-System”. In: *International Social Sciences Journal*. n. 34, 1992.
- RAMÍREZ, Jesús. “Más allá del sistema político”. In: COLECTIVO SITUACIONES. *Bienvenidos a la Selva – Diálogos a partir de la Sexta Declaración del EZLN*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2005
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch’ixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- RODRIGUEZ, Sérgio. “La Otra Campaña: Catalizador de la reorganización social”. In: *Colectivo situaciones. Bienvenidos a la Selva – Diálogos a partir de la Sexta Declaración del EZLN*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2005.
- ROVIRA, Guiomar. *Mujeres de maíz*. México: ERA, 1997.
- SAAVEDRA, Marco Estrada. *La comunidad armada rebelde y el EZLN*. México: El Colegio de México, 2007.
- SCHMIDT, Michael & VAN der WALT, Lucien. *Black flame: the revolutionary class politics of anarchism and syndicalism*. Oakland/Edinburgh: AK Press, 2009.
- SCHMIDT, Michael. *Cartography of revolutionary anarchism*. Oakland/Edinburgh/Baltimore: AK Press, 2013.
- SCOTT, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, 2000.
- SITRIN, Marina (de). *Horizontalidad*. Voces del poder popular en Argentina. Buenos Aires: Cooperativa Chilavert, 2005.
- SOTO, V.; BANISTER, J. Building cities, constructing citizens: sustainable rural cities in Chiapas, Mexico. *Journal of Latin American Geography*, v. 15, 2016.
- SUBCOMANDANTE MARCOS. *Chiapas: La treceava estela*. México: Ediciones de la FZLN, 2003.
- SVAMPA, Maristela (ed). *Desde abajo: la transformación de las identidades sociales*. 3ª ed. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- VAN der LINDEN, Marcel. *Trabalhadores do mundo*. Ensaio para uma história global do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2014.

WALLERSTEIN, Immanuel. "A Left Politics for an Age of Transition".
Monthly Review, 2002

ZIBECH, Raul. *Autonomías y Emancipaciones*. América Latina en movimiento. Mexico: Bajo la Tierra, 2008.

VIDEOGRAFIA:

STEFANI, Roberto. *Suhtesel o'tanil (vuelta al corazón)*. Sistema Jurídico Tseltal. México: Centro Prodh (produção), 41m54s, 2012.

María Victoria Guerra Ballester

**EL PROYECTO SOCIOCULTURAL
COMUNITARIO AKOKÁN LOS
POCITOS Y EL GRUPO DE TEATRO
CALLEJERO GIGANTERÍA
ACERCAMIENTO A DOS EXPERIENCIAS DE
MODOS DE GESTIÓN Y SOCIABILIDADES EN
LA CUBA ACTUAL**

1

Durante VI Congreso del Partido Comunista de Cuba en el año 2011 se paularon los nuevos Lineamientos de la política económica y social, dichos preceptos encauzaron un proceso de transformaciones sociales, políticas, económicas, legales, subjetivas y cotidianas que han reforzado la tensión legendaria entre los procedimientos que marcan la construcción del socialismo y las relaciones de producción capitalista que todavía forman parte de ese “proceso de transición” a un “etapa superior” que en Cuba se ha nombrado como Socialismo próspero y sostenible.

La aparición de nuevos actores sociales, entes económicos y modelos asociativos es parte de ese proceso que implicó reconocer la propiedad privada como parte del panorama social y a nuevas figuras asociativas como las Cooperativas no-agropecuarias, o el llamado *Trabajador por cuenta propia* que viene a ser como el modelo de la pequeña y mediana empresa. Este fortalecimiento mercantilista en sus lógicas de conducción estatal provoca que las dinámicas asociativas que se ven potenciadas mediante ellas tienen escasos referentes sobre modelos asociativos diferente al que el Estado conforma y proyecta, sumamente verticalista, jerárquico, burocrático y fuertemente sustentado en una lógica de rentabilidad y ganancia.

A pesar del fortalecimiento de esas dinámicas han surgido proyectos que han aprovechado esta oportunidad de emprendimiento económico para impulsar zonas de trabajo social, comunitario, artístico y de gestión cultural; valiéndose en no poca medida de vacíos legales, generalidades o posibilidades de interpretación que presentan las regulaciones entorno a estas cuestiones. En ocasiones combinando modelos de gestión o sobreviviendo en sus márgenes. Dos de esos proyectos que han sabido conjugar un mecanismo de emprendimiento económico con gestión cultural y trabajo comunitario son el proyecto Sociocultural Comunitario Akokán Los Pocitos ubicado en el municipio de Marianao en la ciudad de La Habana y Gigantoría, ubicado en el Centro Histórico de la Habana Vieja.

2

Akokán es un proyecto Sociocultural Comunitario que pretende contribuir al desarrollo de los habitantes de Los Pocitos, municipio Marianao, desde una perspectiva sociocultural y ambiental. Cercano a las márgenes del río Quibú, hoy está poblado por asentamientos informales de familias y viviendas improvisadas, conocidas en Cuba como *llega y pon* y que en este sitio alcanzan alrededor de cuatro mil personas.

En este barrio viven, Michael Sánchez Torres y Déborah Vásquez Tamayo quienes han impulsado este proyecto con vecinos del barrio. Michael comenzó como profesor de arqueología en la facultad de Preservación y Gestión del Patrimonio Histórico-Cultural del Colegio Universitario San Gerónimo de La Habana y Déborah se mantiene como estudiante todavía de la carrera de Gestión Sociocultural; ambos comenzaron vinculando este proyecto a la universidad, llevando estudiantes a realizar recorridos académicos para apreciar su valor cultural. Pues a pesar de que esta comunidad posee un alto índice de precariedad, con pésimas condiciones ambientales debido a la inexistente infraestructura para manejar desechos o alcantarillados, escasos espacios públicos y la escolaridad de la población alcanza el nivel secundario; también alberga varios sitios con un alto valor patrimonial y que forman parte de su identidad.

En este barrio se ubica el puente de La Lisa que data del año 1831, la fuente de Los Pocitos, que se conoce hoy por El Chorro y del cual se desprendían aguas consideradas medicinales en el siglo XIX y que actualmente se encuentra sumergida en basura, desechos y apenas quedan visible pocos restos de su estructura original; así como ocho templos Abakúa, práctica religiosa perteneciente al patrimonio inmaterial de la nación y que tiene un origen africano, algunos de ellos de los más antiguos vivos hasta hoy. Debido a la importancia cultu-

ral de esto último y a la participación que han tenido las personas asociadas a estos templos en las actividades del proyecto, este debe su nombre Akokán, que significa *de corazón* en lenguaje yoruba, palabra muy mencionada en el barrio. Y su lema es *Cuando actúas de Akokán todo es Oddara*, o sea, cuando actúas de corazón todo está bien.

A pesar de los pocos años del proyecto han logrado cambiar la visión de algunos de sus pobladores y de todos los que visitan el barrio, han realizado acciones rehabilitadoras como un pequeño microparque, mantienen un aula comunitaria donde los niños de la comunidad asisten diariamente a disímiles actividades, como talleres de títeres, reciclaje creativo de los propios desechos del barrio, o sobre el uso de plantas medicinales impartido por otra de las coordinadoras del proyecto Raíz Zalazar; o incluso de repostería, clases de fotografía, cuentos, etc; Además de Michael y Deborah el equipo cuenta con otras personas y alianzas institucionales vitales para su sostenimiento como el Taller de Rehabilitación Barrial, la Dirección Municipal de Cultura, el gobierno local y el Centro de Estudios Martianos, quien en sus inicios favoreció a sus sostenibilidad pues coordinaba la visita de estudiantes internacionales que realizaban donaciones y trabajaban en la comunidad.

Aunque el reconocimiento de estas instituciones ha sido vital para el mantenimiento del proyecto, esto ha sido posible fundamentalmente mediante el Café Oddara, pequeño negocio de cafetería y restaurante, Deborah cuenta que “La idea fue crear un espacio no convencional, socialmente responsable, donde la experiencia gastronómica permitiera contribuir al financiamiento de Akokán. Los principales clientes son grupos de estudiantes y docentes, porque operamos por reservaciones para más de cuatro personas, [explica en una entrevista Deborah] quien obtuvo con el café, ubicado en la casa de ambos, un premio de emprendimiento femenino.”¹ Han establecido además una Red de patios solidarios para que los vecinos cultiven hortalizas y vegetales de manera orgánica a lo que ha contribuido Reinaldo Romero, delegado y representante del barrio ante el gobierno local.

Entre sus últimas iniciativas ha sido la creación del Fondo Oddara para apoyar investigaciones para el desarrollo en la comunidad que permitan sistematizar experiencias que puedan luego servir como referentes para trabajar en otros asentamientos informales. En esta primera convocatoria ya cuenta con una investigación en curso “Diseño de la estrategia del Proyecto Comunitario Akokán Los Pocitos como emprendimiento social” por la estudiante de Gestión del patrimonio Paola Hornedo.

Otra de las iniciativas que han llevado a cabo es una serie de acciones de apoyo a las personas afectadas por el recién tornado que cruzó por algunos de los barrios más desfavorables de La Habana; por lo

1 Hernández Mitjans, Leydis Luisa. Un proyecto “De corazón” en Los Pocitos. Sitio web: eltoque.com

que Akokán se ha aliado con otros proyectos y personas como el grupo de teatro callejero Gigantería o Galería Continua para desarrollar durante un año una serie de actividades culturales y de trabajo social para esas personas en sus barrios. En conjunto crearon una biblioteca con bibliografía sobre el tema, han realizado diversas reuniones para proyectar acciones conjuntas y hasta ahora han realizado ocho acciones directas en los barrios apoyándose en los propios habitantes de las zonas, quienes han sido realizados la coordinación de las actividades.

Aunque Café Oddara es un emprendimiento creado por Michael y Deborah para sostener Akokán, el proyecto comunitario es coordinado por una red de personas que se nombra Grupo Gestor, al que pertenecen Raiza, Romero, Luis Cantero, quien fue el primer delegado del barrio y que se ocupa del aula comunitaria; Rebeca, especialista del Taller de Rehabilitación Barrial; Beatriz Quintana, narradora oral quien realiza actividades con los niños; Nelson, líder de un plante Abakuá y Lisbeth y Marisol dos especialistas del consultorio médico del barrio.

Para Akokán todavía quedan retos por delante como lograr una mayor estabilidad económica que permita sostener el proyecto y adquirir los materiales necesarios para sus actividades, así como integrar y apoyar el surgimiento de más emprendimientos en el barrio que tributen al mismo de una manera también responsable, o comprometer en el proyecto al sector joven de 14 a 35 años a lo que todavía cuesta atraer a las actividades, en su mayoría habitadas por niños y padres.

Sin embargo, sin dudas constituye un referente en el modo de gestión que predomina en el contexto de la Cuba actual, en el que opera más como red de colaboradores que como un estatuto jerárquico de departamentos subordinados entre sí, donde las propias sociabilidades que el barrio gestiona como estas asociaciones ligadas a los templos Abakuá forman parte del proyecto desde sus inicios, llegando a prestar sus locales para las actividades, a pesar de que estas agrupaciones son reconocidas por un alto nivel de discreción sobre sus espacios. Akokán logra convertir el emprendimiento económico en un recurso que permite movilizar diversos actores, tanto del barrio como asociados al proyecto, donde el sentido de la ganancia pasa a ocupar una significación más asociada al sostenimiento de un espacio de convivencia y de empoderamiento comunitario que a la proliferación del recurso de un dueño.

En Akokán, el barrio de Los Pocitos encuentra un espacio para pensarse, crear y encauzar en comunión un futuro distinto para sus habitantes, a donde sus experiencias y trabajos de la vida cotidiana toman una nueva significación en tanto tributan a una revaloración de su identidad. A pesar de los retos que sin dudas Akokán debe afrontar, ya constituye una experiencia con un fuerte significado anticapitalista donde las diversas sociabilidades que forman parte de la vida cotidiana el barrio tienen la oportunidad de formar parte de

una estrategia de empoderamiento colectivo, de valoración y reconocimiento partiendo de sus propios valores. Y donde se vive hoy un modelo de gestión y organización que sin dudas ofrece una alternativa y es un ejemplo de cómo pueden crearse otros modos de convivencia y participación comunitaria en la Cuba actual.

3

Gigantería es un grupo de teatro callejero fundado en el 2000, la primera experiencia artística que tomó como escenario el espacio urbano de La Habana Vieja compartiendo obras de teatro, pasacalles, performance, talleres, y muy variadas actividades con dicha comunidad y además, con muchísimos barrios, proyectos, e instituciones de toda Cuba.

Desde su fundación el grupo se inscribió en el repertorio de experiencias que abogaban por sostener cierta autonomía de las instituciones estatales sin dejar de tener alianzas con ellas, hecho particularmente novedoso para el panorama de las artes escénicas en la isla. Entre los aspectos que destacaban su singularidad como proyecto estaba sin dudas la “novedosa” manera de hacer sostenible el proyecto inicial, donde el grupo recuperó la legendaria tradición de los artistas callejeros de cualquier parte del mundo, de vivir de la gentil contribución monetaria del espectador, o sea, de *pasar la gorra*. Aunque aquel hecho perturbó a las autoridades estatales encargadas de regular el tránsito urbano, Gigantería venció su lucha por el reconocimiento de que aquello era también una forma loable de sostenerse como grupo, gracias al amparo que ofreció la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana (OHCH) y a su director Eusebio Leal. Aunque esta protección nunca ha tomado un carácter formal, escrito, o legal aunque ha existido hasta ahora, por lo menos en ese aspecto. Pasar la gorra fue visto como un reclamo público a la precariedad social y económica que ha caracterizado al contexto cubano, especialmente a partir de la década del 90', por la pérdida de los vínculos comerciales con la desaparecida Unión Soviética. Dicho gesto contrarrestaba simbólicamente con la política gubernamental en la que problemáticas como la mendicidad habían sido problemas exclusivos del pasado prerevolucionario y que no compaginaban con el sentido asistencial y protector que en todos los aspectos de la vida cotidiana el Estado pretendía solventar. Por suerte, fue superado aquella etapa y el grupo logró hacer del Centro Histórico un espacio excepcional, en el contexto cubano, para que el teatro callejero existiera con cierto nivel de autonomía, no tan sujeto a trayectos burocráticos y trámites para recibir permiso de uso del espacio urbano.

Gracias a eso proliferó entonces, el repertorio de personajes “trashuantes” que habitan hoy en el Centro Histórico, sí como parte oficial del catálogo de la OHCH y que paradójicamente no proyectan una actitud artística hacia su labor y son más bien una lista de personas reconocidas como *trabajadores por cuentas* que se enmarcan bajo la nomenclatura de *figurantes costumbristas* lo que en su mayoría y en la práctica cotidiana se traduce a personas chapucosamente disfrazadas, en actitud acosadora y con escaso interés a algo más allá de su sobrevivencia; recientemente, permitieron excepcionalmente la incorporación, a ese grupo, de siete artistas que realizan estatuas vivientes –algunos de ellos antiguos miembros de Gigantería– y que constituyen la excepción dentro de ellos, pues sostienen una esmerada labor artística en la calle, de respeto al espectador y de trabajo social, participando en disímiles espacios y colaborando con varias instituciones.

El descubrimiento y aceptación de *la gorra* como parte del concepto teatral y de la dinámica de grupo posibilitó a que este tomara la decisión y sostuviera hasta hoy, de no recibir salario de ninguna institución, estatal o no y, en cambio, sí establecer alianzas de colaboración e intercambios con ellas. Esta estrategia, sin embargo, tendría que conseguir otro respaldo pues pasar la gorra, incluso, no sería suficiente para cubrir los altos costos de producción de vestuario, transportación a actividades comunitarias o mandar a producir nuevos zancos. Para ellos, la propia dinámica de la calle proporcionó un nuevo modo de solvencia pues a medida que la imagen del grupo iba siendo más reconocida, aparecían personas interesadas en llevar al grupo a sus eventos, fiestas o producciones audiovisuales. Así fue cómo surgió la idea de promoverse como artistas capaces de animar eventos culturales de las más variadas temáticas, tanto estatales como privados.

Por una parte esto ha permitido participar y exponer su arte en los más disímiles e importantes eventos culturales del país, tanto artísticos como ferias comerciales, fiestas tradicionales cubanas, festivales y eventos privados, siempre cuestionando quiénes son sus clientes y qué representan; y aunque ha sido una vía eficaz de solvencia también ha generado crisis en el interior del grupo que no deja de reconocer la disponibilidad de tiempo y esfuerzo que requiere este tipo de actividades y que por tanto les resta a otras de carácter artístico y comunitario. Especialmente, cuando no cuentan, a pesar de casi veinte años de existencia de una sede factible para sus necesidades y potencialidades como grupo. El local desde donde trabajan está ubicado en un edificio de apartamentos en la calle O´Reilly 102 el cual posee exactamente 4x4m² con una barbacoa, sin baño y sin cocina, en el cual además conviven cerca de doce personas².

2 La cifra más grande que el grupo ha alcanzado es de diecisiete personas.

Convivir en un local tan estrecho y en tales condiciones³ ha definido sin dudas, su capacidad de impacto, sienten que no han podido acompañar a la comunidad más allá de sus actividades en la calle porque sencillamente no tienen dónde; y aunque han recibido, durante muchos años, el permiso para ensayar en las áreas forestales de Castillo de la Real Fuerza, la impredecible circunstancia de ser un espacio abierto y sometido a las implicaciones del clima, ha puesto en jaque o suspendido, en no pocas ocasiones, cualquier programa comunitario con niños, jóvenes o adultos, dependiendo entonces para realizarlo de otras instituciones, sus horarios y requisitos.

Sin embargo, la característica que sin dudas hace de Gigantería una experiencia de gestión y comunión muy particular en el contexto cubano es el modo de organización que al interior del grupo han conformado. Pues a pesar de las crisis que genera la presión de la sobrevivencia, ellos han creado un medio de ayuda mutua mediante el sostenimiento de un fondo común que se incrementa del aporte monetario de cada persona al mismo; de ese fondo se subvenciona la compra de materiales, la producción de escenografía y vestuario pero también se garantiza que aquellos integrantes que por razones de enfermedad, embarazo, maternidad, paternidad, o cuidado de personas mayores necesiten ausentarse de las actividades, tengan un sustento y no queden desamparados. Así el grupo también funciona como una comunidad de protección que además, los sostiene y les da sentido a su día a día como artistas; para ello es vital también valores como la transparencia en las operaciones, la consulta general de decisiones, donde el director no cumple un rol decisorio definitivo sino que es deber colectivo proyectar los rumbos y planes de trabajo.

Durante estos casi veinte años de fundados no poca veces ha tenido Gigantería que reinventarse de nuevo, los que iniciaron la experiencia no forman parte del proyecto que es hoy, aunque algunos, como su primer director, Roberto Salas se mantienen colaborando, contribuyendo a su sostenimiento y acompañando la sobrevivencia de una esencia que sale de las fronteras de lo artístico y se suscribe en un sentido más amplio al modo en que todavía podemos plantearnos estrategias de comunión, sociabilidad, participación y creación.

Gigantería puede definirse como un gigante de tres grandes extremidades: una ligada a la creación artística y al teatro callejero, otra relacionada con la sobrevivencia y la animación de eventos y otra encau-

3 Local que fue apenas legalizado en el 2014 mediante un ACREDITO redactado y firmado por la Dirección de Inmueble de la Oficina del Historiador el cual solo tiene “el objeto de informar sobre el estatus jurídico de este local a quien interese, no sustituye su documento legal de titularidad ni confiere sobre él derecho de ningún tipo”, donde se aclara además que dicho local “se encuentra asignado en uso y administración a la Oficina del Historiador de La Habana, que lo utiliza como área de depósito del Grupo de Teatro Callejero Gigantería de la Dirección de Patrimonio Cultural”.

zada al trabajo y acompañamiento comunitario y social sea por iniciativa propia o mediante alianzas con proyectos, campañas, instituciones o personas. Estos tres troncos, son sus pilares, que junto a un modo de convivencia que privilegia la horizontalidad como forma que da sentido a esos intereses constituyen su apuesta a estos tiempos de actualización.

4

Tanto para Gigantería como para Akokán el turismo y sus flujos han determinado la posibilidad autogestiva de sus proyectos, cuestión que ha resultado no solo de los beneficios factibles que surgen de esa relación sino de las dificultades que se presentan para establecer otras vías de solvencia. Pues el turismo también trae aparejado el riesgo del fetichismo, del empaquetamiento de productos culturales que tributan a una noción banalizada y superficial de la realidad contextual. Sin embargo, este ha sido el recurso más viable ante las imposibilidades de que proyectos artísticos y culturales cuenten con una autonomía suficiente para acceder a otros modos; por ejemplo el hecho de no poder contar con una personalidad jurídica propia, no personal e independiente de instituciones estatales entorpece el crecimiento de proyectos de este tipo que deben depender de las burocracias, aprobaciones y dictámenes de instituciones creadas para esos fines y que pierden o entorpecen el acceso eficaz a becas, fondos, patrocinios, etc; así como le imposibilita realizar operaciones de pago a sus colaboradores mediante la gestión de cuentas a nombre del proyecto y no del “dueño” del mismo.

Todavía el sistema estatal cubano mantiene fuertemente aislado las especialidades, géneros y territorios artísticos y culturales como las artes visuales, el teatro, la música, el cine o la gestión técnica de la infraestructura para esas artes; y más delimitado aún el carácter de emprendimiento social y de negocios al que muchos de estos proyectos pudieran adherirse de una manera dinámica y donde pudiera ser sumamente valorada y potenciada la responsabilidad social y la existencia de distintos modos de organización interna como redes o colectivos de consulta y decisión más horizontales.

Aunque la legislación cubana reconoce modos de gestión como cooperativas asociaciones, fundaciones, y sociedades; las trabas para acceder a ellos, la poca disposición política y los enrevesados trámites de aprobación entorpecen el camino del sector cultural; lo cual empuja la gestión cultural hacia una bruta mercantilización de servicios artísticos y culturales muy ligada a contextos neoliberales y mediadas por instituciones que solo se encargan de ejecutar transacciones bancarias y que poseen escasos recursos de promoción, creación y producción para el muy amplio panorama cultural cubano.

Aun así, la realidad cubana es rica en experiencias que subvierten o sortean las regulaciones, los límites y categorías establecidas; que van desde revistas y plataformas de promoción cultural, productoras audiovisuales, galerías de arte, estudios de tatuaje, clubes o asociaciones vinculados a una temática común de creación o investigación. Incluso la práctica denota que desde la propia nomenclatura de *trabajador por cuenta propia*, que solo concibe el reconocimiento de una persona a cargo del negocio, existen en la práctica cotidiana diversas asociaciones que aunque se supeditan a esta nomenclatura, trabajan mediante acuerdos internos fuertemente valorados. Las posibilidades factibles de sostener sociabilidades, modos de gestión y sus lugares de autonomía en la realidad cubana actual son sumamente complejas y se comunica con muy diversas áreas de la vida cotidiana, la creación artística, la gestión cultural y las ciencias sociales, el poder que ellas tienen para contribuir al proyecto de beneficio social que el Socialismo próspero y sostenible quiere cumplir no ha sido suficientemente valorado, así como tampoco su capacidad de creación e invención para contrarrestar los efectos de la globalización y comercialización de productos que promueven una sociedad fuertemente capitalista, mercantilizada, consumista, nada amigable hacia el medio ambiente y que reduce las identidades y subjetividades a la capacidad de consumo. Las personas del ámbito de la gestión cultural en Cuba han demostrado una maravillosa capacidad de invención, valoración y recontextualización de nuestros valores culturales y de compromiso con proyectos inclusivos, favorables al medio ambiente, con enfoque de género y auto sostenibles. Así que al igual que menciona el imaginario social al referir un tema del que no se quiere hablar pero del que se sabe: *imagínate tú!*

BIBLIOGRAFÍA

- FERNÁNDEZ MACEIRA, Darsi 2016 “Nuevos Modelos de Gestión Cultural en Cuba” *Temas* No. 85-86 (enero-junio)
- GARCÍA LORENZO, Tania y PÉREZ, Beatriz 2012 “Actualización y producción cultural. Algunas hipótesis” *Temas* No.72 (octubre-diciembre)
- HEARN, Adrian H. y LÓPEZ, Félix Julio Alfonso 2012 “Antecedentes locales y globales de las reformas cubanas” *Temas* No. 71 (julio-septiembre)

Daniel Alzate Mora

**EL DESPLAZAMIENTO FORZADO
COMO FORMA DE ACUMULACIÓN
POR DESPOSESIÓN:
ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LOS INDÍGENAS
EMBERA EN LA CIUDAD DE BOGOTÁ D.C.**

INTRODUCCIÓN

El desplazamiento forzado en Colombia

En la región de América Latina, Colombia es el país con el conflicto armado interno más extenso y complejo por el grado de afectación y degradación de su población, sus instituciones, así como el tipo de sociedad resultante: excluyente, clasista, intolerante y agresiva. Nuestro conflicto armado nos ha posicionado en el deshonroso primer lugar con el mayor número de desplazados internos en el mundo después de Siria y Sudán, según Naciones Unidas (ACNUR, 2017, p. 36). En la contabilización del número de personas en condición de desplazamiento forzado interno que lleva a cabo el Estado colombiano desde 1985 hasta el 2016, el país alcanzó la cifra de 7.4 millones de personas, como resultado del conflicto armado y la violencia política, económica y social que genera altos niveles de exclusión y marginalidad. Incluso, tras la firma de los acuerdos de paz con la guerrilla de las FARC-EP y el inicio del posconflicto, se han producido más de 25.000 desplazamientos forzados en el año 2018 (El Tiempo, 2018).

Según el Centro Nacional de Memoria Histórica, en su informe titulado: “Una Nación desplazada. Informe Nacional del Desplazamiento Forzado en Colombia” (2015) se calcula que aproximadamente han sido despojadas por la violencia 8,3 millones de hectáreas, y que ambos procesos, el

desplazamiento forzado y el despojo de tierras están intrínsecamente relacionados. Incluso, el dos veces presidente de Colombia Alberto Lleras Camargo afirmaba que “sangre y acumulación iban juntas” (Fajardo, 2012).

Distintos esfuerzos del Estado colombiano han intentado reparar a las víctimas del conflicto armado, y a partir de la ley 1438 de 2011 se buscó la restitución de las tierras abandonadas por el desplazamiento forzado con motivo del conflicto armado, que se concatenan con otras acciones del Estado por resarcir la vulneración masiva y sistemática de los derechos fundamentales de las víctimas de nuestro prolongado conflicto armado. Según Sergio Roldán (2015), la acción de restitución es la respuesta del Estado ante las violaciones masivas de la población rural. Resulta preciso recordar que el 87% de la población desplazada proviene del campo, entre quienes se encuentran pueblos indígenas, comunidades negras y campesinos (CNMH, 2015).

La ley de restitución de tierras representa uno de los esfuerzos más importantes del Estado colombiano por devolver a los pobladores rurales sus derechos de propiedad afectados con el desplazamiento forzado. Según el exministro de agricultura, Juan Camilo Restrepo, este marco legal busca saldar la deuda histórica, social y jurídica que tiene el Estado y la sociedad con los pobladores del sector rural, para reparar el daño causado, para lo cual la ley, de obligatorio cumplimiento, contempla diferentes medidas en materia de: “restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición” (Ministerio de Agricultura, 2011).

Bogotá ciudad capital, principal punto de llegada del desplazamiento forzado y la presencia del pueblo indígena Embera

Una de las principales ciudades receptoras de la población desplazada es Bogotá, Distrito Capital. Ubicada a una altura aproximada de 2.600 metros sobre el nivel del mar, hace que sus condiciones climáticas y geográficas resalten en medio de un país tropical. La ciudad concentra el desarrollo económico y político-administrativo del país, creando imaginarios de ser un espacio de oportunidades y un lugar más seguro para quienes se vieron forzados a abandonarlo todo. En Bogotá se han librado importantes procesos de resistencia y protesta por la falta de atención humanitaria ante el desplazamiento forzado, como sucedió con la toma de la sede de la Cruz Roja, que se extendió durante 3 años, en plena “zona rosa”, donde se encuentran los hoteles, almacenes y restaurantes más lujosos y exclusivos de la ciudad, confrontando dos realidades extremas: la máxima precariedad de los desplazados obligados a perderlo todo, con la opulencia y ostentación de las clases altas capitalinas (Londoño, 2004, p. 353-354; El Tiempo, 2002).

Las calles del centro de Bogotá, por donde transitan estudiantes, trabajadores, funcionarios públicos, vendedores ambulantes, personas en situación de calle, así como congresistas, magistrados de las altas cortes, y otras altas dignidades del estado, vieron cómo su paisaje cotidiano fue transformado por la presencia de grupos de familias Embera en el piso clamando por la solidaridad de los transeúntes ante las dificultades que implica la vida en la ciudad. Sobresalen las mujeres, con su atuendo particular de vestidos coloridos con faldas prensadas acompañadas por sus hijos en condiciones de precariedad, algunos vendiendo artesanías, otros con una guitarra y una guacharaca, o simplemente con un vaso desechable buscando obtener el sustento diario. El crecimiento de la población Embera dio paso a relaciones complejas con las instituciones estatales. Los Embera tuvieron que someterse a nuevas formas de violencia, entre las que pueden mencionarse: represión policial por la supuesta “ocupación” del espacio público. Acciones arbitrarias como la separación de los niños de sus padres por las condiciones de marginalidad y precariedad en que eran encontrados. Falta de atención en salud por la ausencia de documentos de identificación, así como múltiples situaciones que por su condición de vulnerabilidad los hacía más frágiles en sus interacciones con el estado y el espacio urbano.

Metodología, objetivo y plan de exposición

En el año 2009 tuve la oportunidad de participar en el equipo investigativo de la organización solidaria Vía Plural, a quién se encargó de realizar una “identificación y caracterización socio-económica, cultural y nutricional del observatorio de la situación de los niños, niñas y las familias Embera en Bogotá”. Mi participación se dio tanto en el trabajo de campo, acompañando de cerca de las familias Embera en su cotidianidad y abogado defensor, así como en la discusión, análisis y elaboración del informe final. Dicha investigación fue desarrollada con el financiamiento del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar – Regional Bogotá, quienes ante la problemática latente de la presencia Embera en Bogotá y en particular, las condiciones de precariedad de los niños, niñas y adolescentes, la entidad estatal buscó tener un acercamiento no represivo con las comunidades para conocer sus historias de vida, comprender mejor sus condiciones en la ciudad y poder adecuar la atención estatal (Vía Plural, 2009).

Para el desarrollo de la investigación que llevó a cabo Vía Plural contó con la participación de un equipo interdisciplinario compuesto por antropólogos, abogados, nutricionistas y psicólogos que desde sus campos disciplinares aportaron al objetivo del proyecto, así como la participación de indígenas Embera Katíos y Ebera Chamíes. El

ejercicio investigativo de Vía Plural se llevó a cabo en los meses de noviembre y diciembre de 2009, mediante la aplicación de encuestas a 89 familias Embera, asentadas en las localidades de Santa Fe y Mártires en la ciudad de Bogotá. También se llevaron a cabo grupos focales y entrevistas a profundidad con el fin de comprender las causas del desplazamiento forzado, las rutas migratorias, los patrones de movilidad y las transformaciones socioculturales de la nación Embera.

Tomando como principal insumo los resultados de la investigación consignados en el informe final que elaboró Vía Plural para el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, el presente artículo propone volver a dichos resultados para analizarlo desde perspectivas críticas y los referentes de discusión que venimos articulando en el grupo de trabajo CLACSO de anticapitalismos y sociabilidades emergentes. En este sentido, el artículo propone volver a dos resultados puntuales del informe: el desplazamiento de las familias Embera y la vida en la ciudad de Bogotá. Para revisitarse estos resultados proponemos abordarlos desde los análisis marxistas, puntualmente retomando los planteamientos de la acumulación originaria y su actualización en el concepto de acumulación por desposesión. Proponemos que la violencia del desplazamiento se comprende mejor cuando nos remitimos a los análisis de Marx sobre la llamada acumulación originaria. Entender que el despojo de tierras y abandono de los territorios por la nacionalidad Embera son una manifestación de la violencia estructural, nos aporta una clave de análisis que apunta a las raíces del conflicto armado interno en Colombia, y nos permita una descripción densa que supere los márgenes de la violentología o la simple constatación de los hechos de violencia, pero que no aportan a una explicación robusta sobre su presencia en la sociedad colombiana.

Ahora bien, la respuesta del estado colombiano al desplazamiento forzado ha sido compleja, dado que existen múltiples intervenciones desde los marcos legales, barreras y dificultades en su implementación por las agencias gubernamentales, así como acciones de activismo judicial que buscan el goce efectivo de los derechos fundamentales de la población desplazada, no logran una atención adecuada siendo permanente la re-victimización y negación de sus derechos fundamentales. Para analizar críticamente el marco general de la política pública de atención a la población en condición de desplazamiento nos ocupamos de contrastar las acciones estatales con la vida en la ciudad de las familias Embera, retomando algunos testimonios que nos permitan reflexionar sobre las sociabilidades emergentes producto de la acción estatal y las acciones anticapitalistas del pueblo Embera.

Proponemos como plan de exposición del presente artículo iniciar con los planteamientos teóricos de Marx y la acumulación originaria. Posteriormente, desde estos postulados, proponemos considerar

que el conflicto armado colombiano es un ejemplo contemporáneo de acumulación por desposesión, que nos explica mejor la tragedia humanitaria que representa el desplazamiento forzado. Desde este aparato crítico, nos aproximamos al informe de Vía Plural para sintetizar los rasgos característicos de la nacionalidad indígena Embera, y algunos aspectos históricos que explican su desplazamiento forzado. Luego, nos concentramos en la respuesta del estado, en contraste con las vivencias de la población Embera en Bogotá. Finalmente, esbozamos algunas reflexiones acerca de las posibles interpretaciones en clave anticapitalista presentes en las discusiones sobre el desplazamiento de los Embera, así como elementos para la comprensión de posibles sociabilidades emergentes, que más allá de ser puntos de llegada, lo que buscan es provocar una reflexión sobre sus límites y posibilidades.

LA LLAMADA ACUMULACIÓN ORIGINARIA

En el primer tomo de *El Capital*, Marx analizó el capitalismo desde el punto de vista de la producción, y en su capítulo XXIV se ocupó de “La llamada acumulación originaria”. Marx inicia el capítulo explicando que el proceso de acumulación, presupone el proceso de producción capitalista, sustentado en la circulación de dinero-capital-plusvalor-más capital. Pero entendido de esta forma, se termina en un círculo vicioso. En consecuencia, debemos “imaginar” una acumulación originaria, que no es el resultado del proceso de acumulación capitalista, sino previa a ésta, a partir de la cual se hace posible el proceso mismo del capitalismo como modo de producción (Marx, 2012, p. 197).

Como explica Harvey (Harvey, 2010, p. 289), en este capítulo Marx pone en entredicho los postulados de la economía política clásica, en especial los postulados de Adam Smith, sobre el proceso de cambio de mercancías. Para Smith este proceso tiene lugar en un mercado atomizado en donde la libertad, la equidad, la propiedad y el ideal utilitarista de Bentham son la regla general, por lo que todos los intercambios de mercancías tienen lugar en un ambiente no coercitivo en donde tienen pleno funcionamiento las instituciones liberales. Sin embargo, Marx desarrolló una deconstrucción de este relato de la utopía liberal, en tanto que dicho proceso no permite dar cuenta cómo el dinero, las mercancías, los medios de producción, entre otros, se convierten en capital. Para entender la acumulación de capital resulta preciso considerar la acumulación “originaria” o “previous accumulation” como la denominó Adam Smith.

Para dejar en claro en qué consiste este proceso, Marx indica que la acumulación originaria desempeña para la economía política, el mismo lugar que el pecado original en la teología. Según la leyenda, en tiempos remotos existió una minoría muy trabajadora, intelligen-

te y especialmente ahorrativa mientras que otros eran holgazanes, perezosos y no les gustaba trabajar. De esta forma se explica cómo existen personas ricas, y otras, que solo tienen su fuerza de trabajo para venderla. Incluso de forma irónica indica: “La leyenda del pecado original teológico nos dice, sin embargo, cómo el hombre fue condenado a ganarse el pan con el sudor de su frente; pero la historia del pecado original económico nos revela por qué hay gente que no tiene ninguna necesidad de hacer esto”. A diferencia del relato idílico de la economía política clásica, Marx explica en este capítulo como la violencia tiene un papel fundamental en la acumulación originaria, a partir del robo, la conquista, el pillaje, el asesinato, entre otros mecanismos semejantes (Marx, 2012, p. 197).

El proceso que crea la relación social capitalista es la separación del trabajador de los medios de producción, y el encuentro de dos clases con diferentes mercancías: por una parte, aquellos dueños de los medios de producción, que requieren de la fuerza de trabajo ajena para valorizar su capital; y los obreros o trabajadores que tengan la capacidad de disponer libremente de su fuerza de trabajo. En síntesis: “(...) la llamada acumulación originaria no es otra cosa que el proceso histórico de disociación entre el productor u los medios de producción” (Marx, 2012, p. 199). Este proceso tiene sus antecedentes en las ciudades del mediterráneo, (siglos XIV y XV). Sin embargo, explica que la era capitalista data desde el siglo XVI. “La historia de esta expropiación (...) se ha escrito en los anales de la humanidad con rasgos de sangre y fuego” (Marx, 2012, p. 199).

Uno de los dispositivos constitutivos de la acumulación originaria es la expropiación de la población rural y de su tierra. Marx toma el caso de Inglaterra como la forma clásica del proceso, para ejemplificar lo que pasa en Europa, aunque reconoce que en cada país se da un proceso distinto. Explica que a finales del siglo XIV la población del campo se componía de campesinos libres y autónomos, otros eran jornaleros de los terratenientes, pero ambos grupos tenían su producción independiente, y hacían uso de las tierras comunales para el ganado, que también les suministraba elementos para su supervivencia, como la leña. En el preludio de la revolución capitalista, a finales del siglo XV y los primeros decenios del XVI, desaparecen las mesnadas feudales, esto es, las tierras que utilizaban los campesinos son transformadas en tierras de pastoreo. A pesar de las protestas populares y las leyes en contra del despojo y desplazamiento, que entre otras medidas buscaban reservar para los campesinos una porción de tierra que evitara la servidumbre, Marx explica que fueron infructuosos los esfuerzos por echar atrás dicho proceso de expropiación.

La expropiación violenta tomó un nuevo impulso con la Reforma Protestante. Se llevó a cabo un inmenso robo de los bienes de la Igle-

sia, propietaria feudal de buena parte de Inglaterra. La tierra se regaló o se vendió a precios irrisorios a los rapaces favoritos del rey. Con la restauración de los reyes Estuardos, los terratenientes impusieron la usurpación sin “formalidades legales”. Las tierras públicas de la corona se anexaron a fincas privadas mediante la usurpación directa, considerado un capítulo escandaloso en la historia inglesa, un fraude a la nación, producto de la “*glorious Revolution*”, junto a Guillermo III de Orange, y los forajidos de la plusvalía; terratenientes y capitalistas.

La propiedad comunal, antigua institución germánica, fue usurpada de forma violenta desde fines de siglo XV y se mantuvo durante el siglo XVI. Pero en el XVIII explica Marx, la ley permite el despojo, por vías legales: “El avance del siglo XVIII se revela en que la propia ley se convierte ahora en vehículo del robo de tierras del pueblo (...)” (Marx, 2012, p. 211). A través de las leyes para los cercados de las tierras comunales, “(...) los señores feudales se regalan a sí mismos las tierras del pueblo como propiedad privada, decreto de la expropiación del pueblo” (Marx, 2012, p. 211). El cercado de tierras como lo explica Marx no se limitó a las tierras baldías, sino también tierras cultivadas por las comunidades, o por medio de pagos ínfimos. La última estrategia que explica Marx es la limpieza de fincas, a través del desplazamiento forzoso de sus habitantes, la destrucción de los clanes de Escocia por parte de la duquesa de Sutherland, para imponer la moderna propiedad privada. “En 1825 los 15.000 gaélicos habían sido sustituidos ya por 131.000 ovejas” (Marx, 2012, p. 211). Una parte de los pastizales se transforman en bosques de venados para la caza, noble pasión. Este proceso idílico de la acumulación originaria, altamente violento, fue como se abrió paso a la agricultura capitalista, la industria urbana y la afluencia del proletariado completamente libre, tanto de las ataduras feudales, gremiales, como de los medios de producción (Marx, 2012, p. 211).

Sin embargo, Marx consideraba la acumulación originaria como una forma pre-capitalista. En este sentido afirmó que: “Se le llama “originaria” porque forma la prehistoria del capital y del régimen capitalista de producción” (Marx, 2012, p. 608). La acumulación primitiva ha sido objeto de análisis por varios teóricos marxistas, entre ellos Lenin, Luxemburgo, Dobb, Amin y Wallerstein que desde diferentes aproximaciones y perspectivas históricas plantean la continuidad de la acumulación primitiva, avanzando en los planteamientos elaborados por Marx (Bonefeld, 2012; De Angelis, 2012, pp. 3-5).

El geógrafo David Harvey acuñó el término de «acumulación por desposesión» retomando los análisis desarrollados por estos marxistas, planteando la permanencia de la acumulación originaria, que no se limitó a un pasado lejano, por el contrario, es una característica estructural del capitalismo. Nuestro mundo contemporáneo nos

confronta a diario con estas formas de acumulación y su persistencia, como por ejemplo la esclavitud, que según el «Global Slavery Index 2018» de la “Walk Free Foundation” existen para el año 2016 40.3 millones de personas que viven en condiciones de esclavitud moderna. (Harvey, 2004; Walk free foundation, 2018).

COLOMBIA: LABORATORIO CONTEMPORÁNEO DE ACUMULACIÓN POR DESPOSESIÓN

Las condiciones particulares que expuso Marx sobre Inglaterra y el largo proceso hacia la formación del capitalismo no han sido exclusivas y particulares de dicho espacio geográfico, por el contrario, la acumulación por desposesión nos explica que el desarrollo del capitalismo es siempre violento, exacerbado para el caso colombiano.

Desde ésta óptica, la comprensión del desplazamiento forzado adquiere una dimensión más densa y profunda que la simple enunciación de la acción violenta, tipificada como un delito dentro del código penal, para lo cual se deben verificar una serie de condiciones para ser sancionadas por el poder punitivo del estado. Pensar el desplazamiento forzado y el conflicto armado, desde la acumulación por desposesión, nos permite registrar que estos actos violentos van más allá del simple hecho noticioso que es registrado por los medios masivos de comunicación, sin que se pueda dar una explicación sobre acciones que se presentan como hechos de violencia pura.

Incluso, análisis históricos que cuentan con una amplia literatura conocida como los estudios de los “violentólogos”, aquellos expertos en la “violencia” en Colombia y su conflicto armado, se han caracterizado por exponer un catálogo detallado de las confrontaciones armadas entre los distintos bandos en disputa, mostrando la ubicación lo más exacta posible de los distintos agentes, sus relaciones de poder en los espacios regionales en donde llevan a cabo sus acciones, sus particulares estrategias de combate, pero con ninguna o pobres referencias al contexto histórico nacional (Gualdrón, 2016).

Por otra parte, los ejercicios de construcción de la memoria histórica privilegian la perspectiva de las víctimas y sus narraciones sobre el conflicto, los cuales permiten construir una identidad propia y generar procesos de reparación, aunque no necesariamente apuntan a una comprensión crítica del conflicto (Gualdrón, 2016).

Una clave importante para una comprensión del conflicto armado colombiano desde perspectivas críticas se encuentra en los informes presentados por los comisionados Victor Manuel Moncayo, Jairo Estrada Álvarez, Dario Fajardo, Javier Giraldo, Alfredo Molano, Renán Vega Cantor y Sergio de Zubiría a la Comisión Histórica del Conflicto

y sus Víctimas producto de las negociaciones de paz con la guerrilla de las FARC-EP (Estrada: 2015).

Un elemento transversal a los aportes de cada uno de los comisionados es su comprensión del conflicto armado colombiano que supera los márgenes de considerarlo como una simple confrontación armada entre dos bandos: el estado y las insurgencias guerrilleras, o terroristas, como han sido calificadas por los sectores más guerrilleros de la sociedad colombiana. Por el contrario, y siguiendo las palabras de Gualdrón, se trata de: “(...) un fenómeno multidimensional, en el cual están complejamente articulados aspectos económicos, políticos, sociales, culturales e, incluso, ambientales, siendo su expresión militar tan sólo un aspecto, que no el determinante” (Gualdrón, 2016).

En este sentido, la violencia del complejo conflicto armado colombiano, el cual se remonta a más de cincuenta años, nos ubica en el proceso de introducción del capitalismo en Colombia. Según Gualdrón: “el conflicto colombiano se caracteriza como consecuencia de la implementación de una serie de políticas económicas que están en función de la imposición, normalización, reproducción y ajuste sucesivo de las formas en cómo se manifiesta históricamente la dinámica de acumulación capitalista, desde principios del siglo XX generando y agudizando hasta la actualidad neoliberal las variadas carencias materiales de la población, fragmentando los tejidos sociales y atentando contra el patrimonio cultural de las distintas comunidades del país y contra la existencia de sus diversos eco-sistemas” (Gualdrón, 2016).

La formación del capitalismo en Colombia, ejemplifica buena parte de las características que expusiera Marx en el proceso de acumulación originaria, y las cuales persisten bajo formas contemporáneas de acumulación por desposesión. Este proceso, como ya mencionamos antes, no sólo tiene una marcada preponderancia económica, sino también política, ya que la introducción de las relaciones capitalistas se ha dado en un régimen excesivamente cerrado, donde sólo participan unas cuantas familias que representan los intereses de la oligarquía, que se mantienen como herencias del imperio hispánico, sin que la independencia administrativa y política hayan logrado superar. La confrontación política entre los intereses de las clases dominantes, de protección de privilegios, de la concentración de la tierra, y de dominación sobre las clases subalternas se ha manifestado de forma particularmente violenta, con un excesivo anticomunismo, al punto de exterminar al adversario político que no se pliega a la defensa de los intereses de la burguesía local (Gualdrón, 2016).

De manera particular, pero articulado a la introducción del capitalismo y su posterior desarrollo, así como a la exclusión política, está la política contra-insurgente marcadamente anti-comunista y de rechazo y aniquilación ante cualquier manifestación de inconformidad o des-

contenido popular: “(...) la persecución política y la violencia armada en contra de los trabajadores, de los demás sectores populares y de sus organizaciones constituye un comportamiento sistemático de los sectores sociales dominantes. Por tanto, resulta inadecuado calificar las manifestaciones concretas de la violencia estatal o para-estatal como coyunturales, accidentales o esporádicas; siendo, más bien, la forma de funcionamiento característico del ORDEN CONTRAINSURGENTE consolidado en Colombia a partir de la década de 1920, desde la cual ya se lleva a cabo el tratamiento de la protesta en cuanto turbación del orden público y amenaza del orden social existente, incluso antes de la aprobación de la llamada Ley Heroica de 1928” (Gualdrón, 2016).

Renán Vega (2012) argumenta con varios ejemplos por qué Colombia representa un laboratorio contemporáneo de la acumulación por desposesión, analizando en detalle el despojo de tierras y sus particulares usos: ganadería, agrocombustibles, explotación minera, construcción de represas, y la entrega de tierras a las multinacionales para explotaciones de diverso tipo. También ilustra como la acumulación por desposesión, para el caso colombiano, el despojo se blindó a través de mecanismo jurídicos, para que las usurpaciones y el robo de tierras quede protegido por el estado y la ley. La apropiación fraudulenta de los recursos del Estado, otra forma latente de la acumulación por desposesión. Por lo que coincidimos con las conclusiones de Vega (2012) quién afirma:

“[...] la acumulación por desposesión que se lleva a cabo en la actualidad en Colombia, en la cual desempeña un papel fundamental *la expropiación de tierras y naturaleza*. Colombia puede ser considerado como un inmenso laboratorio de acumulación por desposesión porque se presenta, a vasta escala y con un increíble nivel de violencia [...]

En síntesis, según el geógrafo inglés: “Lo que posibilita la acumulación por desposesión es la liberación de un conjunto de activos (incluida la fuerza de trabajo) a un coste muy bajo (y en algunos casos nulo)” (Harvey, 2005: 119). Aquí cabe resaltar que el despojo es la característica principal que vincula las actividades económicas y la apropiación de tierras. En este sentido, los asesinatos, las masacres, las torturas y *el desplazamiento forzado* son vehículos de la concentración de tierras, llevados a cabo por “empresarios” que impulsan la acumulación de capital en el campo, gran parte de la cual proviene sencillamente del robo de la riqueza de otros, de los campesinos y de sus tierras” (Vega, 2012: 2-3 énfasis propio).

LA NACIONALIDAD INDÍGENA EMBERA Y EL DESPLAZAMIENTO FORZADO

Según la Organización Indígena de Colombia (ONIC) en Colombia existen 102 pueblos indígenas. El Departamento Nacional de Estadística (DANE), de conformidad con los datos reportados por el censo del 2005, se identificaron plenamente 84 pueblos indígenas, “junto con personas pertenecientes a los otavaleños y a otros pueblos indígenas de Ecuador, Bolivia, Brasil, Guatemala, México, Perú y Venezuela” (DANE, 2007, p. 20). Los datos sobre la diáspora forzada de los pueblos indígenas en el país, son escalofrantes. Según los análisis de la Corte Constitucional en materia de desplazamiento forzado indígena, en los autos 004 de 2009 y 382 de 2010, existen 35 pueblos indígenas en riesgo de extinción (ACNUR, 2012). Si consideramos que según el estado colombiano se estima que los pueblos indígenas corresponden al 3,43% del total de la población del país (DANE, 2007, p. 37), y comparamos este dato con el informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) según el cual: “desde 1997 hasta 2011 se han desplazado un total de 106.562 y sólo en el 2011 se desplazaron 4.080 indígenas en Colombia (ACNUR, 2012, p. 1), podemos darnos cuenta de la dimensión del etnocidio producto del desplazamiento forzado.

La nacionalidad Embera es el tercer pueblo indígena en términos de población en el país, compuesto por aproximadamente 70.000 personas, superados por el pueblo Nasa, ubicado en el suroccidente, y el pueblo Wayuu, en el extremo norte del país en el departamento de la Guajira (Observatorio del programa presidencial de derecho humanos y DIH, 2009, p. 15). Según Vasco (Vasco, 2011, p. 6) conforman la nacionalidad Embera cuatro grandes grupos: i) *dobida*, que son los Embera de río, que están sobre el corredor selvático del pacífico en caseríos que ellos mismos han construido; ii) *eyabida* asentados en las montañas deforestadas de la cordillera occidental de forma dispersa. También se han extendido a otras partes del interior del país; iii) *pusabida*, que están en las costas marítimas del pacífico; iv) *oibida*, sobre los bosques andinos. Los Embera no sólo hacen presencia sobre el espacio territorial de Colombia, sino que también existen asentamientos en Panamá y Ecuador.

Embera significa “gente”. Pertenecen a la familia lingüística independiente del Chocó, pero guarda relación con otras familias. Su modo de vida, más dispuesto hacia la itinerancia, hace que no tengan un asentamiento localizado en un área geográfica específica del país. El pueblo indígena Embera es el que posee más zonas de ocupación del territorio colombiano (Vía Plural, 2009, p. 35, 36).

La historia de Colombia ha estado caracterizada por el desplazamiento forzado. Se trata de un complejo proceso con profundas raíces

históricas, que han generado a su vez, distintas respuestas por parte de los actores sociales que han tenido que enfrentar la violencia de la expulsión desde sus territorios. El proceso de colonización española marca una primera forma de desplazamiento forzoso sobre los pueblos indígenas, y en particular de la nacionalidad Embera, al verse sometidos al dominio colonial para la imposición del extractivismo sobre todos sus recursos. El río Andágueda, espacio del asentamiento de los Embera Katío, fue abandonado desde los siglos XVI en busca de espacios de difícil acceso para los colonizadores españoles y los misioneros (Vía Plural, 2009, p. 39).

A pesar de su espíritu nómada, los Embera han tenido que soportar complejas dinámicas de conquista y colonización sobre sus territorios en los últimos cinco siglos, lo que ha impactado de forma importante en sus formaciones culturales y de vida en comunidad. No obstante, el pueblo Embera ha logrado articular una férrea resistencia a las formas violentas que han soportado. Si bien, no han logrado frenar del todo los fraccionamientos como sociedad indígena, aún conservan elementos identitarios fuertes como son su idioma, su cosmovisión sustentada en el jaibanismo, sus formas de gobierno descentralizado y su movilidad, que se refuerza con la reciente creación de la Organización Regional Embera Wounaan y la Organización Indígena de Antioquia (Cortes, 2013).

Desde la perspectiva crítica sobre el conflicto en Colombia, los relatos del desplazamiento forzado de los indígenas Embera adquieren una comprensión significación diferente. Un ejemplo es el caso de la represa Urrá I, que da cuenta de la acumulación por desposesión que se llevó a cabo sobre la nacionalidad embera y su territorio. Al respecto explica Vega:

“Vale mencionar, como ejemplo ilustrativo, el caso de la Represa de Urrá I, obra que se construyó entre 1993-1999, y que desde un principio contó con la lúcida oposición de la comunidad indígena de los Embera-Katíos, ancestrales habitantes del lugar, que fueron desplazados a sangre y fuego por grupos de paramilitares, organizados y financiados por terratenientes y ganaderos, a su vez respaldados por el Estado y los políticos regionales. La construcción de esta represa, a pesar de las desastrosas consecuencias sociales y ambientales que desde un principio se señalaron y que los hechos posteriores han confirmado, es un claro ejemplo de la destrucción de los bienes colectivos y su conversión en bienes privados. Se considera que unos 70.000 indígenas y campesinos fueron directamente impactados por el proyecto Urra I: más concretamente, en la Cuenca alta del Río Sinu, los Embera-Katío; y en la Cuenca Baja del Río Sinú, campesinos, pescadores y los pueblos indígenas Zenues. Al mismo tiempo, de manera inmediata, se presentaron otras consecuencias desastrosas: se destruyó la pesca artesanal, porque disminuyeron o desaparecieron especies de peces de la cuenca del río, como el caso del bocachico, fuente alimenticia de primer orden en la dieta de los Embe-

ra – Katío y los pescadores locales. Esto último se debió a la desecación de los humedales del alto Sinú, que fue ocasionada por la disminución de los flujos naturales del río luego de que fuera construida la represa (Castrillón Zapata, et al., 2009)” (Vega, 2012).

En la caracterización que realizó Vía Plural sobre el desplazamiento de indígenas Embera, Ángela Castillo describe tres momentos claves: i) el desplazamiento producto del conflicto con el paisa Arturo Escobar por el control de la mina de oro en el sector Dabaibe; ii) los conflictos no resueltos al interior de la comunidad, la intervención parcializada que hacía la guerrilla, así como los cambios que introdujo la Constitución Política de 1991 en el reconocimiento de resguardos, cabildos, y la jurisdicción especial indígena, como parte de la rama judicial; iii) los territorios de los indígenas Embera como escenario del conflicto armado, donde hacían presencia los grupos guerrilleros de las FARC-EP y el ELN, lo cual también produjo reclutamiento forzado de niños para la guerra.

Vega (2012) nos presenta un momento trágico de la lucha de los Embera contra la acumulación por desposesión: “el hecho simbólicamente más representativo de la lucha de los indígenas se presentó en noviembre de 1994, cuando 600 hombres, mujeres y niños emberá se lanzaron en balsas a las aguas del río Sinú, con lo que iniciaron su batalla desigual contra el Estado, las elites regionales interesadas en el proyecto y, por supuesto, sus asesinos paramilitares. Luego sobrevino el asesinato y la persecución en que cayeron, uno tras otro, sus líderes y organizadores. Todas estas muertes cobardes han sido perpetradas para preservar el orden terrateniente, sin importar que la obra no haya impedido las inundaciones, como se ha demostrado a finales de 2010, ni que produzca pérdidas financieras al Estado, ni que solamente vaya a durar 20 años y no los 50 anunciados originalmente. A pesar de ello, y con la impunidad criminal que lo caracteriza, a finales de su segundo mandato, Álvaro Uribe Vélez anunciaba la aprobación para construir Urrá II, lo que implicará más sangre y sufrimiento para los indígenas y campesinos del Alto Sinú, todo con el fin de apropiarse de un bien común y convertirlo en un coto privado al servicio de ganaderos y paracos” (Vega, 2012).

LA VIDA EN LA CIUDAD DE BOGOTÁ DE LA NACIONALIDAD EMBERA

La vida en la ciudad del pueblo Embera se da en condiciones de vulnerabilidad y marginalidad. Sus principales lugares de asentamiento son los barrios La Favorita y San Bernardo, ubicados en la localidad de Santa Fe, de la ciudad de Bogotá. Cuando fueron construidos es-

tos barrios, eran habitados por prestantes familias de la ciudad, sin embargo, el desarrollo urbano empezó a generar procesos de desplazamiento y crecimiento hacia el norte de la ciudad como espacio de expansión, quedando la zona céntrica para el desarrollo de actividades comerciales, en especial, la transformación de antiguas casas de familia en talleres para la reparación de motocicletas, como es el caso del barrio La Favorita.

San Bernardo es otro barrio que ha sufrido múltiples transformaciones, ante las diversas intervenciones urbanísticas que se han llevado a cabo, en especial para superar el uso de los espacios públicos para el consumo de sustancias psicoactivas como sucedía en la antigua “calle del cartucho”. El contexto complejo de dicho barrio nos lo explica un indígena Embera así:

“pues San Bernardo, también es muy complicado. porque usted sabe, la gente, roba mucho, una vez la niña mandé por la gasolina y le robaron los 2 mil pesos y ahí quedamos sin comida nosotros... sí, lo que iba a traer gasolina para el fogón y le quietaron un señor. se fueron corriendo y no hubo forma de encontrar a ese señor. por ese motivo es que es muy duro vivir acá en San Bernardo”

En ambos barrios, las grandes casonas de arquitectura republicana fueron adaptadas para establecer los llamados “paga-diaros”, en donde se adaptan las habitaciones del interior de la casa para la permanencia de familias en su interior. Como su nombre lo indica, debe ser pagado diariamente, razón por la cuál su valor puede superar un canon mensual de arrendamiento de un apartamento en mejores condiciones, pero dicha información no llega a las familias embera, que dadas sus condiciones de precariedad, encuentran en dichos espacios un lugar de asentamiento de varias familias.

El entorno urbano generó modificaciones en la división del trabajo entre hombres y mujeres. Mientras que las mujeres Embera salían en grupo con sus hijos a recorrer las calles del centro de la ciudad en búsqueda de recursos económicos para su sostenimiento, los hombres se quedaban en el “pagadario” cuidando a los demás miembros de la familia, en su mayoría, y algunos con conocimientos ancestrales, elaboraban artesanías para ser vendidas en las calles.

El pueblo Embera empezó a desarrollar nuevas habilidades para su vida citadina, como aprender a cruzar las calles para no ser atropellados por las motos y carros que transitan, utilizar los medios de transporte masivo que les permita ahorrar tiempo y esfuerzos para desplazarse en distancias más largas dentro de la ciudad, y en algunos casos empezar a aprender el idioma español. No obstante, la vida en la ciudad también implica procesos de transformación radicales, que

viene asociados con sentimientos suicidas o de fracaso ante las dinámicas ciudadanas de la necesidad de recursos económicos para sobrevivir:

“Hay veces como ganas de morir a mi también, cuando yo estoy en la calle pienso es mejor dejar matar un carro, me quiero morir más bien por aburrimiento. Porque así pienso, yo pienso morir., pero tengo mis hijos como mi mamá me dejaron chiquita yo sufrí mucho, yo sentí hambre, yo aguantaba hambre, yo no tengo mamá, a mis hijos también les puede pasar eso, por eso mejor no morir. Así yo sea pobre tengo que seguir. Entonces los niños mayor me dicen mamá no sea así, mi hijo me dice voy a cumplir diecisiete años yo necesito finca, yo querer trabajar, yo querer la vida en campo (Cecilia, Embera Chamí)” (Vía Plural, 2009)

Los procesos de adaptación y asimilación al nuevo entorno urbano tienen desarrollos desiguales y diferencias entre los grupos pertenecientes a la familia Embera-Katio y Embera-Chamí. Estos últimos, con mayores habilidades en el español y la sociedad occidental capitalista logran adaptarse con facilidad, consiguiendo obtener un empleo en el comercio cercano, adquirir ingresos fijos y generar mejores condiciones de vida en la ciudad. En cambio, para los Embera-Katio, provenientes en su mayoría del departamento del Chocó, su poca fluidez con el español y su menor contacto y relación con la sociedad mayoritaria genera dificultades de adaptación mayores. Para ambos grupos el desarrollo de artesanías como las manillas, collares entre otros han representando una alternativa de ocupación y fuente de ingresos que distribuyen de forma solidaria con la red familiar.

ELEMENTOS PARA LA DISCUSIÓN

La respuesta del estado colombiano al desplazamiento forzado

La crisis humanitaria generada por el desplazamiento forzado ha generado una respuesta errática y asistencial por parte del estado, reforzada por las acciones del gobierno nacional y local para intentar atajar las causas del desplazamiento, sin lograr los objetivos que orientan su política, sino generando complejos escenario de re-victimización y nuevas vulneraciones a sus derechos fundamentales.

La ley 387 de 1997 fue una de las primeras acciones del estado para atender a las personas en condición de desplazamiento. Allí se definió una política pública a nivel nacional para que las autoridades locales brindaran atención a la población en esta condición. Se definió un registro único de la población desplazada, por medio del cual se llevaría un control sobre las declaraciones ante las autoridades

locales para determinar si su desplazamiento se debe a causas del conflicto armado interno. También se desarrolló la entrega de una ayuda humanitaria de emergencia, con el fin de atender las necesidades más apremiantes, mientras la persona supera sus condiciones de vulnerabilidad que van a ser paulatinamente superadas, generando proyectos productivos que permitan la reinserción a la sociedad.

También se disponen de autoridades nacionales como el Consejo Nacional para la Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia y el Sistema Nacional de Atención a la Población Desplazada, con unos objetivos precisos:

- ◇ Atender de manera integral a la población desplazada por la violencia para que, en el marco del retorno voluntario o la reubicación, logre su reincorporación a la sociedad colombiana.
- ◇ Contrarrestar y disminuir los efectos de los procesos y dinámicas de la violencia que provocan el desplazamiento, mediante el fortalecimiento del desarrollo integral y sostenible de las zonas de origen y destino, la protección de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario.
- ◇ Incorporar los esfuerzos públicos y privados para la adecuada prevención y atención de las situaciones de desplazamiento forzado por la violencia.
- ◇ Garantizar un manejo oportuno y eficiente de todos los recursos humanos, técnicos, administrativos y económicos que sean indispensables para la prevención y atención de las situaciones que se presenten como causa del desplazamiento forzado por la violencia.

La falta de implementación por parte del Gobierno Nacional de la política pública de atención al desplazamiento forzado obligó al uso reiterativo de la acción de tutela, mecanismo de defensa judicial consagrado en la Constitución Política de 1991 por medio del cual se busca el amparo de los derechos fundamentales vulnerados. Adicionalmente, las amplias protestas de la población desplazada en las ciudades que incluyeron acciones como las tomas de edificios abandonados, marchas pacíficas, plantones, entre otros repertorios de protesta generaron un ambiente propicio para una intervención judicial de mayor profundidad que la solución caso por caso.

En el año 2004, la Corte Constitucional dictó la sentencia T-025 a través de la cual acumuló un número representativo de acciones de tutela sobre las reclamaciones reiteradas de la población desplazada por su falta de atención por parte de las instituciones destinadas a ello, tales como: exclu-

sión del registro de desplazamiento. No entrega de la ayuda humanitaria, o la suspensión de la misma. Negación de proyectos productivos, entre otras dificultades reiterativas en las reclamaciones por la vía de tutela.

En el análisis de la Corte sobre el desarrollo de la política pública de atención al desplazamiento forzado encontró una falta absoluta de implementación, de una institucionalidad desordenada, el uso reiterativo de la acción de tutela para su acceso, entre otras razones que le sirvieron para sustentar la declaratoria de una nueva figura que había desarrollado de forma interpretativa los jueces constitucionales denominada: “estado de cosas de inconstitucionalidad”. A partir de esta declaración, en dicha sentencia se dictan un conjunto amplio de órdenes generales que no se limitaban al caso concreto, sino al marco general de la política pública de atención al desplazamiento forzado y se inició en su momento un seguimiento a las órdenes de la Corte Constitucional.

Los análisis académicos sobre la intervención de la Corte Constitucional en materia de desplazamiento forzado han coincidido en resaltar la labor del alto tribunal, considerando como un activismo positivo a favor de dicha población en aras a la superación de su condición. Incluso, proponen que debe profundizarse este activismo porque en su criterio incentiva el diálogo democrático que deben tener las políticas públicas, hasta el punto de tomar como referencia el caso colombiano como ejemplo central de la denominada “justicia dialógica”, que busca una nueva forma de acción estatal, bajo la centralidad de las decisiones judiciales (Gargarella, 2011).

Sin que aquí se pretenda desconocer la actuación de la Corte Constitucional que ha logrado atender las necesidades más apremiantes de una población que vive un desarraigo extremo, queremos llamar la atención sobre los presupuestos en que se sustenta la justicia que imparte la Corte Constitucional para la atención del desplazamiento, que se desarrolla en el marco de una concepción (pos)neoliberal sobre la superación de la vulneración de los derechos fundamentales de dicha población. Este marco de análisis conduce a varias situaciones que resultan contradictorias sobre el desarrollo de la política pública.

Las contradicciones entre la política pública y la cotidianidad embera en Bogotá conducen a juicios de valor sobre las actuaciones de las personas en condición de desplazamiento, al considéraselas como oportunistas, al querer sacar un provecho individual de los jueces de la República, así como de los programas asistenciales del gobierno, que priorizan a la población desplazada, comprendida por la Corte como sujeto de especial protección constitucional, que entra a competir con otras poblaciones precarizadas y con altas necesidades insatisfechas que habitan en los contextos urbanos donde se asienta la familia Embera (Rodríguez-Garavito 2010-2011).

La Constitución Política de 1991 y las profundas reformas que introdujo el gobierno de César Gaviria (1990-1994) en Colombia, considerado como un punto de inflexión en la introducción del neoliberalismo, entronizó al mercado como el mejor mecanismo para asegurarse las condiciones de vida y reproducción de la sociedad. Sin embargo, desde su concepción como Estado Social de Derecho se consideraron las barreras que puede generar este modelo para las clases con menor capacidad de pago. Para ellos se reservó al Estado como garante, quién se encargará de brindar el apoyo necesario para que finalmente se pueda acceder al mercado en condiciones de igualdad con el resto de la sociedad (Estrada 2004).

En este horizonte del (pos)neoliberalismo temprano que representa el caso colombiano, como explica Stolowicz (2016), articulado desde el Estado Social de Derecho, se enmarca la política pública de atención a la población desplazada. El estado se encarga de brindar una atención inicial que permiten superar las condiciones de vulnerabilidad extrema a las que son sometidas inmediatamente después de su despojo y migración forzosa, para que de forma paulatina y con el apoyo permanente de Estado logren superar dicha condición y lograr un desarrollo normalizado en el mercado, momento en el cual se considera que se han restablecido sus derechos vulnerados (Stolowicz 2016).

Una primera paradoja de esta política pública es la formación de clientelas paternalistas y la dependencia del estado proveedor de bienes y servicios en aras de superar la extrema vulnerabilidad producto del desplazamiento forzado. Para sustentar esta posición se recurre al reconocimiento de la categoría: “sujeto de especial protección constitucional” en la que se ubica a la población en condición de desplazamiento. La entrega de los subsidios, ayudas humanitarias, etc., de forma permanente crea formas de dependencia frente al estado paternalista. Pero a su vez, ante el desarrollo económico, la inflación y los altos costos que implica una ciudad como Bogotá, los mencionados subsidios terminan siendo irrisorios, por lo que aparecen como insuficientes desde la perspectiva de la persona desplazada, pero para el estado y sus burocracias y el resto de la sociedad se consideran como sujetos insaciables que no están contentos con nada, que deben a su vez, acudir a distintos espacios de la ciudad en busca de las dádivas estatales, como se desprende de la siguientes narración de un indígena embera:

“Pues no, ya estoy como resignado, amañado no, más bien resignado. Desde que llegué en diciembre me quede ahí. Yo fui a declarar aquí abajo en Acción Social en Puente Aranda, en la UAO. Ahí fue que declaré todo, como pasó, todo, lo que había pasado antes. Bueno, en esos días fui a las 68 con 17, fui a reclamar el mercado, me dieron un mercado grande, de bultos, me dieron panela, azúcar, sal, aceite. En unos días arrimé a UAO para mirar el sistema y ay había salido favorecido. Me mandaron a la Carpa, en el barrio Carvajal,

en la primero de Mayo, allá fue que me mandaron a hacer unas capacitaciones. Unas capacitaciones de cómo manejar proyectos productivos. Entonces bueno ahí me dieron para arriendo. Me dieron un cheque-bono por un millón cincuenta y mercado, me quede con eso defendiéndola. Me dieron colchoneta, ollas, sí, después me dieron para arriendo. Me después me dieron este proyecto productivo, me dieron para este puesto de dulces. (Vía Plural, 2009)”

Sin desconocer la existencia de aprovechamiento oportunista en casos concretos, esta política pública está generando una constante revictimización de las personas desplazadas. Al estar sustentada la actuación estatal en la categoría del “desplazado forzado”, perfil que tiene que llenar ciertos requisitos, las personas buscan de forma permanente no salir de dicha categoría para no perder los beneficios estipulados en la política pública, lo cual entonces pone en cuestión la misma política de atención al desplazamiento, así como la intervención de la Corte Constitucional, en tanto que en lugar de superar una condición que se supone temporal, y generar un proceso en donde la víctima deje de serlo, su desarrollo está demostrando que por el contrario parece que se está transformando en un estatus social entre la demás población vulnerable, que no se busca superar, por el contrario, se intenta perpetuar para no perder la asistencia del estado.

Una posible interpretación sobre acciones anticapitalistas del pueblo embera y las sociabilidades emergentes desde las condiciones del desplazamiento forzado

El antropólogo Luis Guillermo Vasco ha sido un estudioso reconocido de la nacionalidad Embera, que posee un amplio conocimiento, desde su perspectiva de análisis, sobre su historia en una perspectiva de larga duración. Su particular interpretación sobre el desplazamiento Embera en la ciudad de Bogotá sugiere que sus migraciones son producto de las dinámicas de movilidad como pueblo esencialmente nómada, y que no tiene asentamientos permanentes. En este orden de ideas, el desplazamiento a la ciudad tiene por objeto obtener recursos, económicos principalmente, y de abastecimiento de otras mercancías que no encuentran en sus territorios y resguardos, y que existe un flujo constante entre el territorio y la ciudad, mientras que son unos pocos que logran insertarse a las lógicas ciudadinas.

Si bien no puede desconocerse las condiciones particulares de la nacionalidad Embera y sus complejas dinámicas de movimiento, tampoco puede perderse de vista las estructuras que el capital impone sobre esos territorios, como la construcción de la represa Urrá I que representó el desplazamiento de no menos de 7000 indígenas embera katio, y todos los eventos asociados, especialmente la violencia

paramilitar, como también el cerco militar que se impuso sobre sus territorios. Estos elementos nos permiten comprender que su permanencia en la ciudad no es fruto de un simple capricho, o de pérdidas culturales para adoptarse a nuevas dinámicas ciudadinas, caracterizadas por la indigencia, la extrema pobreza y todo tipo de dificultades.

En cierta medida, la permanencia en la ciudad, la construcción de artesanías desde las más ignominiosas condiciones de vida, la falta de trabajo, alimentación, salud, develan la cara de un pueblo que no está representado en las imágenes pomposas del estado para atraer inversión extranjera, inversión que termina produciendo este tipo de pobreza extrema.

Podemos interpretar que la presencia Embera en la ciudad de Bogotá puede ser comprendida como un acto de protesta y rebeldía anticapitalista, que recuerda a los pobladores de la ciudad que en la Colombia rural se desata un conflicto sangriento y horrendo que obliga a las personas a tener que someterse a condiciones oprobiosas, de pérdida absoluta de la dignidad humana, la que supuestamente garantiza la constitución de 1991 y la Corte Constitucional con sus múltiples decisiones.

La presencia Embera en el paisaje del centro de Bogotá está recordando a todos sus transeúntes y al conjunto de la sociedad, que su modelo de desarrollo económico es excluyente, violento, inhumano y que sólo produce pobreza y discriminación sobre aquél que no logra el éxito económico.

La política de atención a la población desplazada tampoco remedia el inmenso daño que está ocasionando sobre la nación Embera. Por el contrario, vemos como la atención paternalista está condenando a la familia Embera a su extinción como nación, en una ciudad en la que poco a poco el indígena Embera se inserta en las lógicas capitalinas y se normaliza, como parte del paisaje en donde ya la indiferencia, la dehumanización y la empatía por el otro desaparece, porque se activan todo tipo de dispositivos discriminatorios como su aspecto físico, sus olores, lo molesto de su música y sus voces.

El Embera en la ciudad da pie para una reflexión sobre la aparición de una sociabilidad emergente, producto de la pérdida de la identidad indígena, hacia el tránsito de la identificación como el mendigo insaciable que siempre está a la espera de una dádiva económica del estado, o incluso de otro ciudadano, que por su condición de indígena no se le permite otra cosa más que mendigar, pero allí también un acto de confrontación, sumamente complejo y cargado de violencia simbólica de ver a las mujeres y sus niños en extremas condiciones de precariedad y miseria seguir luchando y enfrentarse a los desafíos que impone la ciudad que no brinda un lugar de acogida, sino de violencia, exclusión y marginación, que da cuenta también del talante y la fuerza del indígena que se sobrepone a todas estas condiciones y busca sobrevivir y seguir luchando en medio de condiciones complejas.

BIBLIOGRAFÍA

- ACNUR 2017 *Tendencias globales desplazamiento forzado 2016* Tomado de <http://www.acnur.org/5ab1316b4.pdf>
- ACNUR 2012 *Situación Colombia indígenas*. Tomado de http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Colombia/2012/Situacion_Colombia_-_Pueblos_indigenas_2012.pdf
- BONEFELD, Werner 2012 “La permanencia de la acumulación primitiva: fetichismo de la mercancía y constitución social”. (Theomai,) 26 Segundo semestre. En <http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/Bonefeld%20-%20La%20permanencia%20de%20la%20acumulaci%C3%B3n%20primitiva.pdf>
- CORTES, Oriana “Interpretaciones de la migración y el desplazamiento embera, el caso de las familias embera katio en Bogotá” Tesis de maestría, Bogotá.
- DE ANGELIS, Massimo 2012 “Marx y la acumulación primitiva. El carácter continuo de los “cercamientos” capitalistas” (Theomai) 26 Segundo semestre. En <http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/De%20Angelis%20-%20Marx%20y%20la%20acumulaci%C3%B3n%20primitiva.pdf>
- EL TIEMPO 2018 (Bogotá D.C.) 12 de septiembre. En <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/cifras-de-desplazamientos-en-colombia-en-lo-que-va-del-2018-267354>
- EL TIEMPO 2002 (Bogotá D.C.) 22 de diciembre. En <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1363114>
- ESTRADA Jairo 2004 *Construcción del modelo neoliberal en Colombia. 1970-2004* (Bogotá, Ediciones Aurora).
- ESTRADA, Jairo, et al. (2015). *Conflicto social y rebelión armada en Colombia. Ensayos críticos*. Bogotá D.C., Gentes del Común.
- GARGARELLA, R. (2011). *Dialogic Justice in the Enforcement of Social Rights*. En A. Yamin & S. Gloppen (Eds.), *Litigating Health Rights: Can Courts Bring More Justice to Health?* Cambridge, Harvard University Press.
- GUALDRÓN, Cesar. 2016 “Comisión Histórica, Tribunal para la Paz y Asamblea Nacional Constituyente: síntesis, comentarios y sugerencias” en Estrada, Jairo (comp) *IX Seminario Internacional Marx Vive “Guerra y Paz en el Capitalismo Actual”* (Bogotá D.C. : Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia).
- HARVEY, David 2004 *El nuevo imperialismo* (Madrid: Akal).
- HARVEY, David 2010 *Guía de El Capital de Marx* (Madrid: Akal).
- KLEIN, Naomi 2001 *No logo: El poder de las marcas* (Barcelona: Paidós)
- MARX, Karl 2012 (1867) *El capital. Crítica de la economía política*. (Madrid: Akal) Libro I Tomo III.

- RODRÍGUEZ-GARAVITO, CESAR 2010-2011 “Beyond the Courtroom: The Impact of Judicial Activism on Socioeconomic Rights in Latin America.” *Texas Law Review* 89(1669): 1669-1698.
- ROLDÁN, S (2015) Conceptos básicos de restitución de tierras. Notas de clase. Especialización en Derecho de Tierras, Universidad Externado de Colombia.
- STOLOWICZ, Beatriz 2016 *El misterio del posneoliberalismo. La estrategia para América Latina*. (Bogotá, Espacio Crítico – Centro de Estudios; ILSA).
- VASCO, LUIS GUILLERMO 2011 “Embera” en varios autores *Voces. Los Embera en Bogotá*. (Bogotá D.C. Alcaldía Mayor de Bogotá).
- VEGA, Reman 2012 “Colombia, un ejemplo contemporáneo de acumulación por desposesión” (Theomai) 26 Segundo semestre. En <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero%2026/Vega%20Cantor%20-%20Colombia.pdf>
- VEGA, Reman, 2013, “Colombia es pasión” Rambo de turismo por su patio trasero” en <http://rebellion.org/noticia.php?id=172111>
- VEGA, Remán 2018 *Colombia: el macabro reino de la simulación*. (Bogotá D.C.: Teoría y Praxis). Tomo I. Desenmascarando la impostura. Vía Plural – Instituto Colombiano de Bienestar Familiar 2009 *Identificación y Caracterización Socioeconómica, Cultural y Nutricional del Observatorio de la Situación de los Niños, Niñas y de las Familias Embera en Bogotá. Ciudad Bogotá Distrito Capital*. En <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Informe%20Final%20-%20Observatorio%20Embera%20-%20VP.pdf>
- Walk Free Foundation, 2018, *The global slavery index 2018*

Sheila Padrón Morales

HISTORIA DEL MOVIMIENTO FANTÁSTICO CUBANO

INFLUENCIA DEL GÉNERO DE CIENCIA FICCIÓN EN LA AUTO-ORGANIZACIÓN DE ASOCIACIONES Y CLUBES DE SEGUIDORES EN CUBA

El fenómeno es conocido en todo el mundo: un grupo de personas con un gusto o interés en común se reúnen, forman club, asociaciones o sociedades, que eventualmente hacen trabajos socioculturales para satisfacer sus necesidades. Históricamente a nivel mundial, el género de ciencia ficción (CF) y fantasía siempre ha tenido seguidores (lo que se conoce como fandom en esta subcultura), y por consecuencia, asociados. Ejemplos hay miles: desde las sociedades de Tolkien, el fandom de los Star Trek, los Harrypotianos, los sitios web de referencia, los fanzines, los e-zines, los premios y las prestigiosas convenciones de CF internacional organizada por asociaciones de seguidores del género.

Cuba no queda exenta. Influenciados en el siglo pasado por la literatura angloparlante, la literatura rusa, el cine (y más recientemente de expresiones como la historieta, y el manga-anime japonés), y movidos por la necesidad de compartir experiencias, información, de comunicarse y expresarse, los primeros que organizaron encuentros, revistas y talleres dirigidos al público aficionado o no, fueron los propios escritores cubanos del género.

Debido a esta influencia internacional (que es un fenómeno global), en Cuba tenemos una tradición de literatura fantástica que ha hecho historia. Varios escritores importantes han trascendido por sus cuentos

y novelas memorables. Pero es necesario recordar que el fantástico ha perdurado gracias a talleres literarios, eventos, y revistas, realizados también por seguidores aficionados –o fans– del género, intentando superar la marginalización con que ha sido tratada la ciencia ficción en el país.

Por esto me propongo abordar lo que ha sido la labor de divulgación del fantástico en nuestro país. Presentaré en este trabajo los principales movimientos y encuentros ocurridos en el período del 1980-1999, apoyada fundamentalmente en la información contenida en *Universo de la Ciencia Ficción Cubana*, de Nelson V. Román, y seguiré la trayectoria del nuevo movimiento fantástico cubano en el siglo XXI (hasta el 2017), gracias a entrevistas¹ realizadas con este fin.

Por falta de espacio en estas páginas, solo haré referencia a las manifestaciones más importantes que se han desarrollado en la Ciudad de la Habana. Es importante precisar, sin embargo, que en casi todas las provincias del país ha existido la promoción del fantástico, fundamentalmente de ciencia ficción.

Y TODO COMENZÓ EN LA “DÉCADA DE ORO” DE LA CF CUBANA...

A decir verdad, los primeros escritores nacionales del género (1960-1970) siempre se interesaron por la divulgación del mismo. Nombres como Oscar Hurtado, Ángel Arango, Miguel Collazo, entre otros, fueron rápidamente asociados a la divulgación de la CF nacional – en especial Hurtado, cuya labor por géneros como el policíaco, el terror, y la CF todavía se recuerda. Pero no es hasta la década del ochenta, tras el “quinquenio gris”², cuando recomienzan esfuerzos más sistemáticos para desarrollar y promover el género fantástico, con la aparición de los primeros talleres literarios dedicados a la CF.

En diciembre de 1980, se funda en La Habana el primer Taller Literario dedicado a la creación del género fantástico en nuestro país, llamado – no podía ser de otra manera – *Oscar Hurtado*, por idea de Bruno Henríquez, y en honor al padre del género en Cuba. Sus fundadores fueron: el propio Bruno, Daína Chaviano, Nelson Román, Arnoldo Águila, y Roberto Estrada Bourgeois. El taller abrió sus puertas en la Casa de Cultura de Plaza, y sesionaba una vez a la semana. Contó con la asesoría de Daína Chaviano por varios años, quien ya era reconocida y premiada como escritora de CF y con Bruno Henríquez, quien fue presidente del mismo en una época.

1 Entrevistas realizadas a: Anabel Enríquez, Javier de la Torre, Raúl Aguiar y Carlos Duarte. Trabajo Investigativo de Campo, realizadas en el 2014, La Habana.

2 Fundamentalmente reconocido entre los años 1971-1976, como Período durante el cual se arreció la censura gubernamental sobre la producción y consumo artístico-literario, imponiéndose los cánones del realismo socialista. (Nota de los editores).

Tras el *Oscar Hurtado*, otros talleres comenzaron a aparecer a lo largo de todo el país. El segundo, fundado también en la Habana fue el *Julio Verne*, en 1983, a iniciativa de Raúl Aguiar, el cual sesionaba todas las semanas y estaba ubicado en la Casa de la Cultura de Playa, sita entonces en calle 5ta y 70. De este taller saldrían escritores como José Miguel Sánchez (Yoss), Julián Pérez, María Felicia Vera, Enrique D' Cepeda, Orlando Vila, entre muchos otros amantes del género.

Entre 1982-1987 se efectuaron encuentros entre estos dos talleres, donde fueron debatidas obras literarias, realizadas conferencias y proyectadas películas del género. Los participantes de estos eventos eran personas de cualquier edad y profesiones, una característica que se transmitiría a los posteriores eventos que le sucedieron. Muchos de los escritores que hoy en día son figuras importantes en la literatura cubana del género fantástico, salieron de estos dos talleres y reuniones. Además, pronto su influencia rebasaría el ámbito literario.

En efecto, en 1984 algunos integrantes del *Oscar Hurtado*, Bruno Henríquez, Daína Chaviano, Eduardo Frank y Roberto Estrada, con motivo de un Festival de Música Electroacústica en Varadero, Matanzas, propusieron la idea de hacer un espectáculo con bailarines, efectos especiales de iluminación y música electroacústica llamado *Primavera en Varadero*. El espectáculo conformaba una trilogía: *Génesis*, *Evolución* y *Contacto* y por tres noches consecutivas el público asistente conoció de un grupo de jóvenes creadores apasionados por la CF.

También, en 1987 se estrena *Violente*, primera ópera rock de ciencia ficción cubana, con guión de Chely Lima y Alberto Serret, y música de Edesio Alejandro. En 1988 sale a la luz la primera revista cubana de fantasía y ciencia ficción: *Nova*. Editada por Daína Chaviano, Chely Lima y Alberto Serret, la que sólo contó con un número. Un año después, en noviembre de 1989, se realiza el *Primer Festival Nacional de la Ciencia Ficción*, en Guantánamo, el cual tuvo un programa de varias actividades con una duración de cuatro días. El aspecto más emocionante de este festival fue que se enterró una *Cápsula del Tiempo*, en el Zoológico de Piedra, con mensajes de los escritores de esa generación, para ser recuperada en el año 2050 por las generaciones futuras.

Por desgracia, a partir del año 1989 comenzaron a desintegrarse los talleres *Oscar Hurtado* y *Julio Verne*, unido a la desaparición, primero del prestigioso *Premio David* (1979-1990) de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), para creadores inéditos en la categoría de CF-, y luego del concurso de CF de la revista *Juventud Técnica*, lo que provoca que se cierren inesperadamente todas las puertas a los creadores, y la CF cubana cae en un nuevo letargo. Todo esto debido principalmente por el inicio del periodo especial que trajo gran escases de recursos en todo el país.

CUBAFICCIÓN: EVENTOS EN LOS AÑOS DEL *PERÍODO ESPECIAL*³

Pese a la difícil situación por la que atravesó la isla en estos años, no faltaron ánimos para que se fundaran nuevos grupos, se crearan otras revistas, y se continuara realizando eventos del género. Ejemplo memorable de esto fue la fundación, en casa de Luis Alberto Soto Portuondo, del *Grupo i+Real*, en 1991 – léase *irreal, como representación de 'i', símbolo matemático del número imaginario, unido a lo real-*, y cuyo presidente fuera Bruno Henríquez, por varios años.

El *Grupo i+Real* se crea para promover el género mediante la realización de diversas actividades, el cual desde 1992 intentó crear una Asociación Cubana de Ciencia Ficción (ACCF) y agrupar a creadores y aficionados.

Con *i+Real* apareció también una revista en formato digital del mismo nombre – en *Iris*, un programa para MS-DOS. En ella se publicaban artículos, ensayos, relatos breves, historietas, ilustraciones, y otras informaciones. Era de circulación libre y se difundía en un disquete de 3.5". Contó con un total de 29 números y se publicó hasta 1997.

En 1993, en pleno Período Especial, ocurren tres sucesos importantes para la CF cubana. Primero se creó un nuevo taller literario llamado *El Negro Hueco*, el cual sesionó en la Fragua Martiana, La Habana, hasta 1995, liderado por Aresky Hernández, y asesorado por el *Grupo i+Real*. Segundo, se estrenó la recordada serie televisiva *Shiralad*, que fue ganadora de siete *Premios Caracol*, con la autoría compartida de Alberto Serret y Chely Lima. Y tercero, se realizó en Guantánamo el Segundo Festival de CF, bajo el nombre *En Otro Espacio*.

Tras este último evento, comienzan a surgir nuevas convenciones de CF en el país, organizadas fundamentalmente por el *Grupo i+Real*. En ellas se impartían conferencias sobre el género en diferentes campos artísticos, científicos y tecnológicos; se realizaban encuentros con escritores; se organizaban exposiciones plásticas, y narraciones orales. En 1994 se celebra el evento *Ibeficción*, de carácter internacional, en el Centro Internacional de Prensa de Ciudad de la Habana. Luego, este evento toma el nombre de *Cubaficción*, y se realizan sus ediciones entre 1996-1998, en la Casa de la Cultura de Centro Habana, el Instituto Cubano del Libro, y el Capitolio Nacional, respectivamente.

En 1995 se realiza el evento *Quásar Dragón*, de ocurrencia única, en el Patio de María⁴, organizado, entre otros, por Raúl Aguiar. Y en febrero de 1996 se habla por primera vez de ciberpunk en Cuba, gra-

3 Período de profunda crisis estructural, devenida en Cuba después de la desaparición del modelo Soviético y con ello el rompimiento de relaciones con los principales proveedores de la economía en la isla, en décadas anteriores a la de los noventas, El nombre de Período Especial en Tiempos de Paz, fue sugerido por Fidel Castro en el 1990 y referido en el lenguaje oficial y popular. (Nota de los editores).

4 Centro Cultural, llamado así por el nombre de pila de su principal promotora, donde se promocionaba la música percibida como alternativa al del gusto mayoritario, principal-

cias a la mención que este escritor hace en un taller efectuado en el marco de la VII Feria internacional del libro en PABEXPO, con el título de *Cibernética y el futuro del libro*. Raúl Aguiar ha sido el promotor de la cultura ciberpunk en el país, hasta la actualidad.

En mayo de 1999 se celebró un gran evento en el Teatro de la Habana – llamado entonces *García Lorca* – el *Ciencia Ficción Habana '99*, organizado por Bruno Henríquez, donde se desarrollaron varias actividades como conferencias, mesas redondas, paneles, espectáculo de ballet, narración oral, el concurso *Dragón* de cuento corto, y hasta una fiesta de disfraces.

Casi terminando el siglo comienza una nueva etapa en la ciencia ficción cubana, la cual se va a caracterizar por la creación de nuevas revistas y fanzines que se enfrentan a las limitaciones de ser forjadas con medios caseros, gracias al esfuerzo de los propios autores – característica de la mayoría de estos tipos de revistas. En 1997 aparece el fanzine *Nexus*, realizado por los escritores José Miguel Sánchez (Yoss), Vladimir Hernández Pacín y Fabricio González Neira. *Nexus* era elaborada e impresa por sus propios creadores, con cinco o seis ejemplares destinados a pasar de mano en mano. Poseía varias secciones para divulgar la literatura nacional y extranjera, promover el género, espacio para la crítica, etc. Solamente contó con dos números.

En enero de 1999 se crea la Revista Digital *miNatura*, especializada en microcuentos de fantasía, ciencia ficción, y terror. Editada por Ricardo Acevedo Esplugas, integrante de los talleres *Oscar Hurtado*, *El Negro Hueco* y el *Grupo i+Real*. En sus inicios la revista era en formato de boletín y se publicaba en una sola hoja, gracias al esfuerzo de su creador y el apoyo de alguna que otra institución. Muchos autores jóvenes se han dado y aún se dan a conocer a través de ella. En la actualidad *miNatura* es una publicación bimestral que se puede descargar desde su sitio web – Acevedo ya no vive en Cuba. También es distribuida vía e-mail (minaturacu@yahoo.es), lo que la convierte en la revista de CF hecha por un cubano que más años ha estado en activo. Desde el año 2002, *miNatura* convoca a un *Certamen Internacional de Microcuento Fantástico*, y desde el 2009, a un *Certamen Internacional de Poesía Fantástica*.

Con altibajos, los *Cubaficción* se ganaron el derecho a ser conocidos como el evento más antiguo de su tipo en el país. Celebrados principalmente en diciembre, hubo *Cubaficción* en 2000-2002 y 2005-2008, –a los que fueron invitados los estudiosos de la CF: Scott Edelman, Charles Brown y Jennifer Hall, entre otros más.

Todos contaron con el auspicio del Instituto Cubano del Libro, y la Biblioteca Rubén Martínez Villena. Es importante señalar que los *Cubaficción* sirvieron de ejemplo a eventos que desarrollarían otros grupos

mente el rock y también géneros como el Hip Hop y otras artes. Un centro aún añorado por muchas personas y que representó un ícono en la cultura capitalina. (Nota de los editores).

en años posteriores. A destacar la labor memorable de Bruno Henríquez, como promotor del género, muy conocido en la actualidad por presentar el programa de TV *Ciencia y Ficción*, en los meses veraniegos.

LA EXPLOSIÓN DE PROYECTOS FANTÁSTICOS EN EL NUEVO SIGLO

La llegada del año 2000 constituyó un período *mágico* para el fantástico cubano, pues en este único año se fundaron y crearon tres proyectos de gran importancia.

El primero de ellos fue el sitio web cubano *Guaicán Literario*⁵. Fundado en el año 2000 por Gerardo Chávez gracias al auspicio de la Editora Electrónica Cuba Literaria.

El *Guaicán Literario* es descendiente directo de *El Guaicán Dorado*, primer sitio web de la ciencia ficción cubana, aparecido entre los años 1998 y 1999, gracias a la colaboración y solidaridad del magalagüeño José Antonio López Ruíz.

El *Guaicán*, como se más se le conoce, desarrolló una labor sistemática de divulgación y promoción de la ciencia ficción cubana. En él se alojan artículos, ensayos, entrevistas, noticias, cronologías, críticas, crónicas, cuentos, avisos de eventos y concursos, además de enlaces a otros sitios electrónicos relacionados con el tema. Durante los años 2003-2004, y con el auspicio del Instituto Cubano del Libro y la editorial electrónica Cubaliteraria, este sitio convocó al *Premio Guaicán de Ciencia Ficción y Fantasía*.

Mientras escribo este artículo, el *Guaicán* se encuentra desactualizado, por razones ajenas a la voluntad de su creador. Gerardo Chávez, y un grupo de nuevos colaboradores, entre los que destaca Carlos Duarte, laboran arduamente para que el nuevo *Guaicán Literario* vuelva a navegar por la red de redes. Pese a que se anunciara su regreso a principios del 2009, y luego a finales del 2010, una serie de imprevistos han demorado su renacer. Esperamos que no demore mucho más, su presencia es echada en falta.

El segundo proyecto, fundado en febrero del 2000, se llamó *Límites de la Realidad*, y tenía como objetivo tratar temas colindantes entre realidad y fantasía, como fenómenos paranormales, misterios inexplicables, *ovnis* y esoterismo. La idea original partió del incansable Bruno Henríquez, con motivo de un número de la revista *Signos* dedicado a la ufología. Tras el lanzamiento, hubo una motivación a organizar encuentros para tratar el tema, recordando antecedentes ya plasmados en noviembre de 1998, por el *Grupo i+Real*, y la *Primera Jornada Científica de Ufología*. Ya en el 2001 se instaura como espacio fijo en la Biblioteca Rubén Martínez Villena. En sus inicios dirigido

5 <http://www.cubaliteraria.cu/guaican/>

por Bruno Henríquez y Hugo Parrado. Luego, por cuestiones de trabajo, su dirección pasó a Carlos Alberto Heredero, a Carlos Andrés García, y por último a Adolfo Zulueta-Acunay Roseñada, en marzo del 2003. Este proyecto se mantuvo hasta el 2009.

El tercer grupo creado en el año 2000, y el que más impactó en el *Fandom* nacional fue el Taller *Espiral*, a partir de una idea originada durante el *CubaFicción 2000*. *Espiral* se fundó para promover el género y fomentar la creación literaria. Sus creadores, Vladimir Hernandez Pacín, Fabricio González Neira, y José Miguel Sánchez (Yoss), le nombraron así en homenaje a la primera novela del escritor cubano Agustín de Rojas.

LOS AÑOS DEL TALLER *ESPIRAL*

El taller *Espiral* comenzó a sesionar semanalmente en el Centro Cultural Habana – octubre del 2000-, donde se discutían textos y se realizaban debates sobre ciencia ficción. En el 2001 sus miembros organizan el primer concurso, el *Media Vuelta*, de Cuento de Ciencia Ficción y Fantasía, y participan activamente en el *Cubaficción*. En el 2002 se proponen su primer evento de ciencia ficción, el *VillaFicción 2002*, en la provincia de Santa Clara – a iniciativa de Anabel Enríquez – y con el auspicio de la Asociación Hermanos Saiz (AHS)⁶ de la provincia. Pese a un infortunio inicial – falló el transporte que debía trasladar a los participantes habaneros a Santa Clara-, el grupo coordinador de *Espiral* pudo llegar a las Villas – ciudad cabecera de la provincia-, por sus propios medios a culminar el evento, y dar los resultados del *Concurso Asteroide 259* (Cuento Breve, Historieta y Poesía). Al año siguiente, cambios en la AHS de Villa Clara impidieron continuar los *VillaFicción*.

En diciembre de ese mismo año (2002), *Espiral* le propone a la dirección nacional de la AHS, la realización de la *Jornada 24 Horas Fantásticas* en la Madriguera – sede provincial de la AHS en la Habana. Este evento tuvo el atractivo – como su nombre lo indica – de durar todo un día con actividades, proyección de cortos y música sobre temas fantásticos. Finalizado la Jornada se crea el *Grupo Nexos*, proyecto conformado por el *Taller Espiral*, la *Madriguera del Mapache* – aficionados que promovían la creación de historietas mangas-, y el *Taller Literario Quasar Dragón* – fundado en el 2002 por Michel Encinosa, y que sesionaba en el Reparto Alamar, La Habana.

Con *Nexos* se pretendió crear una fuerza motriz para realizar eventos y actividades. En la primavera del 2003, el *Grupo Nexos* coordina el evento *Nexo CH*, en el Centro Cultural de España –actual Centro

⁶ Organización que agrupa a jóvenes artistas, escritores y críticos cubanos, menores de 35 años. Presente en todas las provincias, con sede central en La Habana. (Nota de los editores).

Hispano-Americano de Cultura-, pero es suspendido por circunstancias políticas, ajenas a la voluntad de sus organizadores.

Con el paso de los años el *Taller Espiral* cambió de sede en varias ocasiones: del Centro Cultural Habana a la Madriguera, y de allí, a la Casa de la Cultura de 10 de Octubre. De responsable y organizadores cambió otras tantas veces. Fueron sus presidentes Yoss, Juan Pablo Noroña, y Michel Encinosa, hasta finalmente quedar como coordinadores Anabel Enríquez, Javier de la Torre, Eliete Lorenzo Vila y Eric Mota.

A partir de enero del 2004, los miembros del taller adoptan el nombre de *Grupo de Creación Espiral*, como forma de reflejar la capacidad que habían ganado para abarcar los más disímiles proyectos. Es así como, además de su función como taller literario – dos veces al mes, impartiendo conferencias sobre narrativa, teoría del género fantástico, y discutiendo textos de talleristas-, el *Grupo Espiral* comienza a realizar sus propios eventos: el *Ansible* y el *Concilio de Lorien*.

En abril del 2004 se realiza el primer *Ansible*, un Encuentro Teórico sobre los géneros fantásticos – aunque siempre predominantemente de CF-, en el Pabellón Cuba. En los tres años siguientes (2005-2007), estos encuentros teóricos tuvieron lugar en el Centro de Formación Literaria *Onelio Jorge Cardoso*, en los meses de mayo. Además, desde el primer *Ansible* se convocó al premio literario *ARENA*.

Los *Concilios de Lorien*, por otra parte, fueron concebidos como un Festival de Arte y Literatura, y tuvieron ediciones en el 2004: dedicado a Tolkien, y donde se celebró una boda élfica-. En el 2005: *Espada y Hechicería*; y en el 2006: *Nuestras raíces en la magia*. Los dos primeros realizados en la Madriguera y el último en la Casa de la Cultura de 10 de Octubre. A finales del 2007, el *Grupo Espiral* realiza su último evento, el *Arco de Korad*, bajo el auspicio del Cine Teatro Los Ángeles, en Santos Suárez, La Habana.

De entre los proyectos del *Grupo Espiral*, mención especial merece la revista *Disparo en Red*, publicada por primera vez en noviembre del 2004. Editada por Eric Mota Pérez, con la ayuda de Javier de la Torre Rodríguez. *Disparo en Red* fue creada con los objetivos de generar un espacio para la publicación de cuentos, artículos, ensayos, críticas y reseñas escritas por autores nacionales y extranjeros, y de esta forma aumentar el conocimiento sobre la ciencia ficción entre los escritores, ensayistas y aficionados cubanos. También daba a conocer concursos literarios y otras actividades. *Disparo en Red* se estuvo editando hasta octubre del 2008, y llegó a los 50 números.

Y hablando de revistas, es imposible dejar de destacar que en febrero del 2005 sale a la luz la revista electrónica *Qubit*⁷, realizada por el escritor Raúl Aguiar. Con el objetivo de promover la literatura y pensamientos ciberpunk, tanto nacional e internacional. Desde un principio esta revista ofreció artículos, materiales y cuentos sobre

7 *Qubit*, aún se publica: qubit2005@yahoo.com y/o qubit@centro-onelio.cult.cu

este subgénero. Su gran atractivo ha sido la historia del movimiento ciberpunk en el arte – literatura y cine-, cubano y en los diferentes países latinoamericanos, dedicándose un número a cada país.

Lamentablemente, a principios del 2008 el Grupo de Creación *Espiral* decide recesar sus actividades por tiempo indefinido debido fundamentalmente al cansancio de sus organizadores por el poco apoyo institucional y la falta de recursos para mantener el taller auto-sustentado. Sin embargo, el arduo trabajo realizado constituyó un aporte ejemplar para grupos posteriores del fantástico cubano. Por su taller pasaron gran parte de los escritores y artistas de CF y fantasía que han explorado nuevos caminos en el género en Cuba, como han sido Yoss, Vladimir Hernández, Fabricio González, Michel Encinosa, Ariel Cruz, Juan Pablo Noroña, Yailín Pérez Zamora, Ricardo Acevedo, Alberto Mesa, Duchy Man, Anabel Enríquez, Sigrid Victoria Dueñas, Eric Mota, Eliette Lorenzo, Leonardo Gala, Gabriel Gil, entre muchísimos otros.

EL FANDOM⁸ SE RAMIFICA. DE ONÍRICA AL PROYECTO DIALFA Y MUCHO MÁS

En septiembre del 2001, un grupo de amigos, motivados por hacer un club que reuniera a los fans de la fantasía y la ciencia ficción, crean el *Club de Arte Fantástico Onírica*, el cual años después cambiaría el nombre a *Proyecto de Arte Fantástico Onírica*, en el 2004. Los fundadores del club *Concilio Onírica*, fueron Izbel Valdés Leiva, Reinel Rodríguez Sánchez-Ossorio, Jorge Félix Peñate Hernández, Gonzalo Morán Miyares y Sheila Padrón Morales – autora del presente artículo. Luego se sumaría a su dirección Jorge Padrón Morales.

A principios del 2003, el proyecto crea el *Boletín Onírica*, realizado por Gonzalo Morán, y enviado cada mes por correo electrónico a los miembros del club e interesados, con noticias y artículos sobre el género. También los miembros del club comienzan a reunirse en parques como el de 21 y H, en el Vedado, donde se debatían diversos temas y se compartían informaciones sobre las últimas películas, series, libros y todo lo relacionado con el ámbito.

En septiembre del 2005, *Onírica* comienza a organizar encuentros mensuales para promocionar el género fantástico, primero en el

8 Término de origen anglófono (formado por la voz fan y el sufijo “dom”), que se refiere al conjunto de aficionados a algún pasatiempo, persona o fenómeno en particular. Entre las actividades comunes del *fandom* están el *cosplay*, los *doujinshi* o *fanzines* (dependiendo si son japoneses u occidentales), las historias de *fanfiction*, el *vidding*, las convenciones temáticas (como los comic cons), los *fanart*, el *fansub*, los *scanlation* y la colección de *merchandising* relativa al objeto de su admiración. Cuando el *fandom* de un determinado producto ficcional desarrolla una serie de contenidos no canónicos que mantienen un fuerte vínculo con la obra original y que pueden funcionar como mensaje publicitario se habla de *fanadvertising*. (Nota tomada de la Wikipedia).

museo Casa Natal Camilo Cienfuegos, en Lawton, municipio 10 de Octubre, y desde marzo del 2006, en la Biblioteca Rubén Martínez Villena. También en este año, el Boletín se transforma y nace la Revista *Onírica*, cambiando a un nuevo formato digital: MHT, que permitía contener varias secciones de artículos, y recibiendo la colaboración de nuevos integrantes del proyecto, como Michel Ibarra, Jeffrey López, Sahai Couso, entre otros. También el Proyecto contó con una lista de discusión por email, el *Correo Debate*, administrado por Jorge Padrón (Vegueta), que consistía en un grupo de discusión en intercambio de opiniones – a menudo bastantes extensas-, entre los miembros inscritos en él. Además, partiendo de *Onírica*, en esta época se gestan otros dos proyectos que nacerían y se desarrollarían de forma independiente.

Es el 29 de marzo del 2005 cuando se funda el *Informativo Estronia*⁹-más parecido a un Boletín-, el cual fue creado por Gonzalo Morán y Yadira Álvarez, con el objetivo de divulgar temas relacionados con el fantástico en todas sus facetas.

Desde su inicio, tuvo la característica de ser un vehículo para brindar noticias e informaciones actualizadas del acontecer del género en el cine, la literatura, la plástica, la música, etc. Gracias al formato sencillo en que se publica – especialmente para ser enviado por correo-, este informativo es leído por un gran número de suscriptores.

Con un estilo muy propio, en él aparecen entrevistas a autores – como la realizada a Úrsula Le Guin, escritora norteamericana de fantástico y CF, de gran prestigio-, a ilustradores y promotores internacionales del género, así como números especiales con temas de indudable interés para los aficionados – como los dedicados a Tierra Media.

Al salir el programa televisivo capitalino *X-Distante*, en el 2006, *Estronia* rápidamente puso a disposición de los lectores un suplemento que brindaba información sobre las cintas que se transmitirían durante el mes. Sus realizadores, en especial Gonzalo Morán, han organizado varias actividades y eventos de fantasía y ciencia-ficción, en coordinación con el Proyecto *DIALFA* –del cual se hablará a continuación-, como son los *Eventos Tolkien*, que desde septiembre del 2008 se organizan anualmente en la Biblioteca Rubén Martínez Villena.

El 22 de octubre del 2006 sale a la luz la revista electrónica *La voz de Alder*, fundada por Jeffrey López Dueñas, Sahai Couso Díaz y Sandor Gálvez de la Paz. Con un diseño muy atractivo, hacía gala de más de 15 secciones, en las que se abordaban temas mitológicos, literarios, cinematográficos, juegos didácticos, y se fomentaba la creación literaria. En ella se podía encontrar diversos artículos y noticias del género fantástico en todas las manifestaciones del arte. Contaba además, con un suplemento informativo llamado *El Oráculo*. En

9 En la actualidad, tras 83 números, *Estronia* se mantiene en activa: estronia@gmail.com y/o roxer@etecsa.cu

la actualidad, los editores de *La Voz de Alnader* trabajan en un nuevo formato que les ayude a vencer las dificultades técnicas que se les presentaron, y esperan volver pronto a la red, con nuevos números.

De vuelta a *Onírica*, en el 2007 – y por desacuerdos acerca del rumbo que debería seguir el proyecto-, los hermanos Sheila y Jorge Padrón Morales deciden crear un nuevo proyecto de divulgación: *DIALFA – Hermes – Divulgación del Arte y la Literatura Fantástica*. Fundado en febrero del 2007, en casa de Michel Ibarra, el nuevo proyecto tenía en principio los mismos objetivos de *Onírica*, divulgar el arte fantástico en todas sus manifestaciones, pero con un carácter más dinámico de su directiva y colaboradores. Inicialmente el proyecto fue dirigido por Sheila Padrón, Jeffrey López, Sahai Couso, Michel Ibarra, Geober Guibert y Siomel Savio.

En el 2008, *DIALFA* realiza el primer *BEHÍQUE*, evento de fantasía y ciencia-ficción, en el *Centro Hispano Americano de Cultura*. Con homenajes a figuras nacionales del género, conferencias, conversatorios, juegos de participación, paneles y exposiciones, el evento contó también con un concurso literario para escritores inéditos: el *Premio Salomón de CF* – idea de Jeffrey López-, y cuyo nombre era una referencia al desaparecido *Premio David*.

A partir del 2009 se decide que las futuras ediciones del *BEHÍQUE* se realizarían en julio de cada año, y aunque en el 2010 no se convocó el concurso *Salomón*, en la edición del año 2011 se premiaron a los ganadores de un nuevo concurso, el *Mabuya*, en las categorías de Historieta y Literatura.

Desde su fundación, *DIALFA*¹⁰ ha realizado actividades mensuales para promover el género, en la Biblioteca Pública Rubén Martínez Villena, los últimos sábados de cada mes. Luego de cambios en la dirección en el 2009, Sheila Padrón asume la responsabilidad del proyecto con el importante apoyo de sus miembros-colaboradores; de escritores y artistas como Yoss, Duchy Man y Leonardo Gala; e instituciones y promotores de otros proyectos, como son el Informativo *Estronia*, el Proyecto Anime no kenkyū y la AHS.

Posee una lista por correo electrónico, gracias a al apoyo de la institución Biblioteca Pública Rubén Martínez Villena¹¹, donde se brindan informaciones de eventos y actividades afines.

En el mes de septiembre del 2007 toma cuerpo otro grupo, *la Orden Cultural ARCANGEL*, el cual reúne a artistas plásticos jóvenes, casi todos de formación autodidacta, aunque incursionan también en la música y la literatura del género. Con sus líneas de trabajo entraban dentro del fantástico, la fantasía épica, la leyenda, la mística, el realismo mágico, el surrealismo y la ciencia ficción.

10 dialfa@correodcuba.cu y/o dialfa.hermes@gmail.com

11 Biblioteca Pública Rubén Martínez Villena perteneciente a la Oficina del Historiador de la Ciudad (Nota de los editores).

Sus objetivos principales eran ayudar a proteger el derecho de autor, apoyarse mutuamente en el proceso de creación, promover las obras del grupo y de otros autores, y colaborar con el trabajo de otros grupos afines. *La Orden Cultural ARCANGEL* apoyó actividades del Proyecto *DIALFA* y el Grupo *Espiral*.

Un sueño de pocas personas se hizo realidad en junio del 2008, cuando se fundó el Proyecto Cultural *Anime no kenkyū*¹², con el objetivo de difundir la cultura japonesa en nuestro país, tomando al manga y al anime como eje central. Organizado principalmente por Rosa Jordán Enríquez, Tania Pevida Fernández, Ernesto Rodríguez López y José Luis Valdés.

Anime no kenkyū ha desarrollado actividades mensuales los segundos sábados de cada mes en la Madriguera, La Habana. En estas actividades se brindan conferencias sobre: estilo de anime, literatura, mitología japonesa y artes marciales, siempre acompañados de la proyección de un audiovisual vinculado al tema que se aborda. También han organizado festivales de cosplay¹³, competencia de videojuegos, torneo de cartas *Yu-Gi-Oh!*, concursos de dibujo, etc. *Anime no kenkyū* se constituye en colaborador primordial del Proyecto *DIALFA-Hermes*, participando en la realización de varias actividades y en el evento *BEHIQUE*, promocionando el manga y el anime de fantasía y ciencia-ficción. Un ejemplo de esta colaboración lo constituyó el *Festival de Historieta y Animación Cubanas*, realizado en mayo del 2009, con el auspicio de la Vitrina de Valonia.

En marzo del 2011, se crea la revista *Cuenta Regresiva*, cuyo director es el escritor Leonardo Gala Echemendía, la diseñadora Leonor Hernández Martínez, y la redactora fue quien escribe el presente artículo. Muy pesada para ser enviada por correo electrónico, la revista está destinada a pasar de mano en mano, especialmente, en las actividades y eventos – como los realizados por el Proyecto *DIALFA* – y se propone abrir otro espacio más para la publicación de artículos, críticas y literatura sobre el género fantástico, en todas sus manifestaciones.

UN ESPACIO LITERARIO PARA LOS AMANTES DEL GÉNERO

Si el fin de *Espiral*, a principios del 2008 fue un duro golpe para de fantasía y ciencia ficción de la isla, felizmente los escritores de la capital no se quedaron de brazos cruzados. En marzo del 2009 se crea

12 animenokenkyuu@yahoo.com.mx

13 Término que denomina el fenómeno de disfrazarse de sus personajes favoritos (Nota editores). El fenómeno *cosplay* surgió sobre los años setenta, en los *Comic Market* de Japón. Se origina de una contracción de *costume* (inglés para *disfraz*) y *play* (inglés para *jugar*), normalmente utilizado como una palabra corta para reemplazar el término original, *costume play*, (*jugar a disfrazarse*). Se le denomina *cosplayer* a una persona que practica el *cosplay*. (Nota de los editores).

el Taller *Espacio Abierto*, idea original de los escritores Elaine Vilar y Jeffrey López, quienes pidieron ayuda a Eliette Lorenzo y Juan Pablo Noroña, miembros del Grupo *Espiral*, para ayudarles a conformar un nuevo taller. A ellos cuatro, pronto se les sumaría Carlos Duarte, quedando establecidos así los cinco primeros coordinadores.

Tras unas primeras sesiones informales en las casas de Elaine Vilar, Carlos Duarte y Gabriel Gil, el taller empezó a sesionar en la Casa de la Cultura *Mirta Aguirre*, de Playa. En septiembre de ese año, el taller se traslada hacia el Centro de Formación Literaria *Onelio Jorge Cardoso*, gracias a una gestión del escritor Raúl Aguiar. En el *Onelio...* se realizan los encuentros, los domingos cada quince días. Allí se imparten conferencias por especialistas, se debaten y analizan los cuentos de sus miembros, y se hacen ejercicios de escritura. En la actualidad el taller es coordinado por Elaine, Jeffrey, Carlos y Raúl Aguiar, Yoss, Gabriel Gil, Leonardo Gala, Yadira y Denis Álvarez, Bruno Henríquez, Jorge Baccallao, Yonnier Torres y Enrique D´Cepeda – varios de los autores que suelen asistir. Las visitas que realizaran Gina Picart, y Agustín de Rojas – prestigiosos escritores de CF cubana-, en la etapa inicial de la Casa de la Cultura de Playa, fueron también muy importantes para el taller.

En julio del 2010 ve la luz por primera vez la revista *Korad*¹⁴, de fantasía y ciencia ficción, portavoz del nuevo taller literario. Dirigida por el escritor Raúl Aguiar y como co-editores, Elaine Vilar, Jeffrey López y Carlos Duarte. La revista persigue el objetivo de publicar conferencias, ensayos, críticas y reseñas referidas al fantástico cubano, incluyendo la narrativa de CF, fantasía heroica, el comic y la poesía especulativa.

También, y ante la ausencia de un espacio teórico para debatir el fantástico (como el *Ansible*, o los *Cubaficción*), los miembros del taller deciden crear un evento anual para suplir dicha carencia. Fue así que surge el Evento Teórico de Fantasía y Ciencia Ficción *Espacio Abierto*, el cual tuvo su primera edición en diciembre del 2009. Se han realizado dos ediciones más: en abril del 2010 y en marzo del 2011 – a las que han asistido conferencistas investigadores extranjeros: como Juan Carlos Toledano y Daniel Koon, en el 2010, y Emily Maguire, en el 2011.

En el Evento *Espacio Abierto* se presentan ponencias teóricas; se realiza la premiación del concurso *Oscar Hurtado*, en las categorías de cuento corto de ciencia ficción, cuento corto de fantasía, poesía fantástica, y ensayo. Se proyectan materiales filmicos, se ejecutan juegos de participación y exposiciones plásticas... entre muchas otras actividades.

Gracias al trabajo de *Espacio Abierto*¹⁵, varios de sus integrantes han obtenido premios en diferentes concursos literarios, y han sido publicados o están en vías de publicación en diversas antologías o revistas, cuentos analizados en el taller.

14 revistakorad@gmail.com

15 carlos.duarte@cigb.edu.cu y/o raul@centro-onelio.cult.cu

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES...

La ciencia ficción cubana es el resultado de un fenómeno de globalización cultural y consumo de cultura pop que comprende influencias de la literatura internacional, del cine, y expresiones como las historietas, animados, e ilustraciones.

Influenciados por estas manifestaciones surgieron los primeros escritores cubanos de ciencia ficción quienes empezaron a organizar encuentros y eventos literarios, dirigidos al público aficionado o no, tradición que sigue hasta nuestros días. Pero a veces estas actividades no son suficientes para el público ávido, para el público más intrépido que tiene sus propias necesidades, que no espera a que los escritores se reúnan, que demandan más de sus autores preferidos, y más de las editoriales. Es cuando esa comunidad de público-lector-aficionado se organiza y se convierte en fandom. Naciendo así asociaciones de clubs o Proyectos culturales que gracias al esfuerzo no remunerado de sus coordinadores, mantienen espacios de integración sociocultural como la realización de eventos, y otros productos como revistas, fanzines, premios, concursos, sitios web y blogs.

Por la característica propia de ser auto organizados con poco apoyo institucional, sobre todo en el sentido monetario, la mayoría de estos proyectos tienden a desaparecer porque dependen de la voluntad y el ánimo de sus creadores.

Hemos hecho verídico con el presente artículo del trabajo que han realizado y realizan muchos intelectuales y aficionados convertidos en verdaderos promotores culturales sin proponérselo, que invierten gran cantidad de tiempo y recursos propios, lo que se corresponde con el carácter voluntario que ha tenido. Motivados por el interés en llevar adelante un movimiento cultural de creación literaria y artística; fomentando espacios de esparcimiento sano del individuo, donde se eleva el nivel cultural, se promueve la lectura, el espíritu creativo, emprendedor y crítico.

Con más de 50 años de historia, a la ciencia ficción cubana le ha faltado un mayor apoyo institucional porque muchas veces es acusada de extranjerizante, poco seria e infantil debido a su carácter internacional y la falta de crítica cubana especializada en este género. Es importante aclarar que estos proyectos han encontrado cierto apoyo en las instituciones porque realizan las actividades y eventos en los centros, gracias a su auspicio.

En la cultura cubana dominante, o de mainstream, muchas veces es mal visto la formación de estas asociaciones por no expresar y fomentar la cultura hegemónica. Intentando superar la marginalización con que ha sido tratado el género de ciencia ficción en la isla, sus promotores y artistas han creado productos de calidad reconoci-

dos: ya sean con obras literarias ganadoras de premios nacionales e internacionales, la publicación de ilustraciones e historietas por editoriales cubanas, y la divulgación de los eventos del género por medios oficiales, con la realización de algunos reportajes y entrevistas publicados en sitios web culturales y salidos por la televisión. Hechos que demuestra y amerita el trabajo realizado por estas asociaciones.

Es por esto que podemos considerar que el movimiento de ciencia ficción cubana ha hecho un aporte sociocultural a la sociedad cubana. Todavía pequeño, pero palpable y visible.

Aunque hoy en día siga marginado el género, cada vez se hace más masivo y menos *oculto*. Nuevas generaciones surgen con fuerzas renovadoras y creativas. Paso a paso el género fantástico va ganando un peldaño como formador e integrador de la cultura cubana. Con múltiples influencias extranjeras, pero también con originalidades nacionales, al final, la ciencia ficción la hacemos nuestra.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIAR, Raúl 2002, *La Ciencia Ficción en Cuba*, en: La Jiribilla, http://www.lajiribilla.cu/2002/n71_septiembre/1675_71.html
- GONZÁLEZ Neira, Fabricio, *Ciencia ficción Cubana. Problemática y supervivencia* en: Disparo en Red. No.1, noviembre 2004, circulación listas de suscriptores de correo electrónico.
- COUSO Díaz, Sahai y López Dueñas, Jeffrey 2006, *Límites de la Realidad*, en: *La voz del Alnader*, Sección Skitter's: un espacio para tus inquietudes, Edición 1 – Octubre/ 2006.
- V. ROMÁN, Nelsón 2005, *Universo de la Ciencia Ficción Cubana*, La Habana, Ediciones Extramuro.
- WIKIPEDIA Enciclopedia digital, *Ciencia Ficción Cubana*, http://es.wikipedia.org/wiki/Ciencia_ficcion_cubana.

II

**DESAFÍOS TEÓRICOS,
HERRAMIENTAS CONCEPTUALES
Y REFLEXIONES SOBRE Y PARA
LA PRAXIS CONTRAHEGEMÓNICA**

Pablo Ariel Becher

NOTAS CRÍTICAS PARA RE-PENSAR LOS MOVIMIENTOS SOCIALES A TRAVÉS DE LA TEORÍA MARXISTA: REFLEXIONES Y POTENCIALIDADES PARA LATINOAMÉRICA¹

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, el interés por caracterizar y explorar el potencial político de los movimientos sociales (MS) ha propiciado una serie de debates teóricos, epistemológicos y metodológicos, generando una reflexión crítica sobre su propia significatividad dentro del proceso político y social contemporáneo.

El desarrollo del capitalismo neoliberal, que tiene sus antecedentes en las últimas dictaduras militares en diversos países de Latinoamérica durante las décadas de 1970 y 1980, ha sido intensificado por el ingreso del capital extranjero y el afianzamiento de un modelo de desarrollo de expropiación, despojo y explotación, con grandes masas humanas empobrecidas y excluidas de derechos básicos. A su vez, la revitalización de un orden conservador y reaccionario ha posibilitado nuevas (y viejas) estrategias hegemónicas de expulsión, rechazo, y subordinación, generando un sustento ideológico para las políticas de los sectores de derecha sobre el conjunto social.

¹ Una versión resumida de este trabajo fue presentado en el panel sobre Movimientos sociales y ciudadanía, dentro de la 8ª Conferencia CLACSO 2018/ 1º Foro Mundial de Pensamiento Crítico de CLACSO, en Buenos Aires (Argentina). Agradezco las observaciones de los participantes del mismo, así como las ricas y sugerentes lecturas de evaluación de Paola Vargas Moreno y Dmitri Prieto Samsónov.

Como consecuencia, las lógicas de resistencia se han expandido y acelerado, generando diversos grados de organización y coordinación en las luchas colectivas. En América Latina y el Caribe, los movimientos sociales de diverso cuño, atravesados por diversas contradicciones de clase, étnicos, de género, ambientales, etc., continúan siendo visibles en términos de organización y conflictividad (Modonesi y Rebón, 2011).

Este artículo busca recuperar los principales núcleos temáticos de las teorías clásicas y contemporáneas que han abordado el fenómeno de los movimientos sociales con la intención de reflexionar sobre sus potencialidades y complementar estas perspectivas analíticas con la teoría marxista.

Sostenemos que el análisis de la totalidad humana debe incluir el cambio y las permanencias desde una visión que posibilite lo dinámico dentro de lo social y las relaciones de los actores con su contexto estructural. El estudio de los Movimientos Sociales (de ahora en más MS) parte de una construcción colectiva que coloca a cualquier investigador frente a un fenómeno complejo, situándolo frente a los mecanismos de poder y las relaciones hegemónicas predominantes.

En este sentido, la perspectiva marxista interpreta que el investigador o la investigadora se encuentran vinculados como actores sociales y que por tal razón se ven afectados e influidos por las relaciones sociales que estudian, lejos de las visiones científicas que acentúan la distancia entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, renovando el desinterés nihilista por las “certezas objetivas”. Por otro lado, el análisis marxista resulta valorado porque pretende generar un conocimiento que permita transformar la realidad social (Marx y Engels, [1848] 2005). Las teorías deben ser teorías en acción que envuelvan al sujeto en su práctica social, dentro de una praxis histórica y un compromiso real.

Se presentarán en forma sintética un estado del arte sobre el concepto de movimientos sociales para ir desmenuzando las perspectivas de estudio que lo han tomado como objeto de estudio, para concluir con una mirada específica sobre sus contradicciones principales. Para finalizar pensaremos algunas respuestas acerca del sentido colectivo de los movimientos sociales, su conflictividad y su impacto en la arena pública desde los lineamientos de las sociabilidades emergentes y las prácticas anticapitalistas.

UN ABORDAJE SINTÉTICO AL CONCEPTO DE MOVIMIENTOS SOCIALES

La noción de movimientos sociales resulta un concepto multifacético que ha estado vinculado a diversas teorías sociológicas y psicológicas, llegando incluso a emplearse en un sentido tan genérico y universal que lo vuelve sinónimo de cualquier acción emprendida colectivamente en función de un interés u objetivo compartido (Viguera, 2009).

Si bien su existencia real se remonta a la explicación de fenómenos sociales y/o comportamientos colectivos desde fines del siglo XIX, el concepto de *movimiento social*, desde un punto de vista más específico, logró aceptación académica a mediados del siglo XX, derivado de las observaciones de científicos sociales sobre los hechos de movilización ocurridos en Estados Unidos, gran parte de Europa occidental y oriental, Latinoamérica y los movimientos de liberación colonial de países africanos y asiáticos (Fernández Álvarez et. al., 2013).

El desplazamiento de conceptos que marcaron las ciencias sociales por décadas, provenientes en algunos casos del análisis del materialismo histórico (como modo de producción, fuerzas productivas, conflicto, imperialismo, estructura de clases y lucha de clases, etc.), pero también de otras teorías sociológicas, implicó su reemplazo por nuevas nociones destinadas a explicar realidades supuestamente inéditas, tales como los conceptos de *protesta social*, *globalización o acción colectiva*. Las causas de este viraje teórico deben buscarse en las transformaciones a nivel mundial y nacional que tuvieron un impacto en el terreno ideológico y político, donde se dio de hecho la hegemonía del discurso neoliberal y posmoderno (Duek e Inda, 2009). Por otra parte, en los países dependientes, como en Latinoamérica, la imposición de dictaduras militares, terrorismos de Estado, persecuciones, asesinatos y genocidios, provocaron la fragmentación del creciente movimiento obrero y de los sectores populares, logrando un disciplinamiento social profundamente conservador y con enormes pérdidas humanas que disolvió la fecundidad de la lucha política, económica e intelectual de los sectores subalternos (Izaguirre, 2003).

Los nuevos interrogantes que plantea la teoría social se establecen desde una posición que enfatiza la complejidad de las *nuevas sociedades* (Giddens, 1990; Melucci, 1994; Beck, 1998), y propone una homogeneización de las problemáticas que atraviesan los países “dependientes” con los llamados países “desarrollados” o del “primer mundo”. Según esta posición, existe una discontinuidad analítica en el tiempo y espacio de análisis que promueve la observación de la sociedad con múltiples contradicciones, mayor heterogeneidad y fragmentación de los actores sociales en un escenario marcado por la revalorización del individuo, que deja de estar sujeto a “determinismos” y “esencialismos” (De Sousa Santos, 2001)².

En este sentido, las diversas teorías sociales sobre los movimientos sociales contemporáneos comparten como característica común la ca-

2 Cabe destacar que Boaventura de Sousa Santos es uno de los académicos que más ha abogado por un cambio de perspectiva paradigmática epistemológica dentro de las ciencias sociales, apostando por una nueva lectura del marxismo y de otras variantes críticas llamada perspectiva abisal emancipatoria de las epistemologías del sur. Dentro de los conceptos más importantes sostiene la necesidad de hablar de *ecología de saberes* y de la *traducción intercultural* (Véase las antologías de CLACSO que recoge sus obras esenciales Sousa Santos, 2018).

lificación de las interacciones sociales como producto de una novedad; con una existencia que se genera por fuera de los espacios institucionales, partidos, sindicatos o grupos de interés tradicionales; desligadas de la categoría de clase o estructura; como formas alternativas de protesta social y con un énfasis en la cultura y la identidad (Laraña, 1999).

La noción de lucha de clases dentro de la bibliografía sobre movimientos sociales se encuentra reemplazada por el énfasis que recibe la categoría de acción colectiva, relacionando este término con “el modo en que los individuos se deciden a actuar en pos de un beneficio colectivo, a través de redes sociales existentes y símbolos culturales e ideológicos que la refuerzan y enmarcan” (Lischetti, 2009).

Sobre este último punto, las teorías que intentan definir a los movimientos sociales proponen diversas acepciones desde una óptica de cambio y movilización como “actores políticos colectivos, que persiguen objetivos colectivos” (Martín i Puig, 2004: 81) o como procesos de construcción social de la realidad que surgen en un contexto dado, y que se resuelven en términos de reconstitución identitaria como reappropriación del sentido de la acción (Revilla Blanco, 1996: 34).

Joachim Raschke identifica algunas particularidades en los movimientos sociales disociados de los episodios colectivos o como fenómenos culturales fluidos. Según su perspectiva, presentan en realidad una organización, son perdurables en el tiempo y se presentan como actores colectivos que intervienen en el cambio social. Este autor indica que los MS no se caracterizan por una forma de organización específica ni tampoco están fijados por acciones determinadas. En general, “tienen metas amplias, se fundamentan en la movilización permanente, con alta integración simbólica y con supuestos que no se expresan en causas racionales o irracionales” (Raschke, 1994: 121 – 134).

Los autores estadounidenses Sidney Tarrow y Charles Tilly identifican a los movimientos sociales dentro de un conjunto amplio de fenómenos sociales entre los cuales se encuentran relacionados con la acción colectiva (Tarrow, 1997). Es decir, los movimientos sociales forman parte del repertorio moderno de acción colectiva, denominado cosmopolita, que aparece luego del siglo XVIII y que se diferencia de la acción parroquial, más localista, violenta y directa (Tilly, 2000). Esta acepción, retomada críticamente por el francés Alain Touraine, expresará un punto de ruptura con el marxismo estructuralista y su caracterización de la sociedad posindustrial, donde los movimientos sociales se definen como “conductas colectivas organizadas socialmente de carácter conflictivo pero también culturalmente orientadas que expresan una lucha por la dirección social de la historicidad en una colectividad concreta” (Touraine, 2006: 255).

Las escuelas sociológicas y de otras disciplinas tuvieron distintas formas de analizar el surgimiento de los movimientos sociales (De-la Porta y Dani, 2006).

En EEUU, donde predominaba el modelo estructural funcionalista, el estudio de los movimientos sociales se orientó hacia los mecanismos que explican cómo los distintos tipos de tensión estructural pasan a formar parte de la acción colectiva. Precisamente el debate se originó sobre aquellos enfoques que explicaban los comportamientos colectivos como producto de disfunciones sociales, irracionalidad de las masas, anomalía y mecanismos de manipulación y sugestión. Los enfoques teóricos preocupados por la movilización social han reflexionado básicamente en torno a la noción de estrategia y de racionalidad como factor explicativo de la acción colectiva.

Las líneas de análisis que se desarrollaron dieron lugar a dos grandes enfoques dentro de la escuela estadounidense: por un lado, aquellos que partieron de las teorías racionales para comprender las formas de organizar los recursos y el accionar de los activistas (Edelman, 2001), línea que dio lugar a la *teoría de la Movilización de Recursos* (MacAdam, MacCarthy y Zald, 1996); y una segunda llamada *Estructura de Oportunidades Políticas* (EOP) (Tarrow, 1997), que considera que los incentivos para la acción colectiva no se encuentran en el liderazgo sino en la interacción entre los grupos y los sistemas políticos (Fernández Álvarez et al, 2010).

La primera línea enfatizó el carácter estratégico de los movimientos sociales, centrándose en las actividades y/o los factores psicológicos que racionalmente los actores tienen para generar acción colectiva. A su vez, el carácter específico del individuo racional en relación a una cantidad medida de recursos y oportunidades estratégicas implicaba que la acción colectiva derivaba íntimamente de los intereses realizados con base a un cálculo costo – beneficio, lo que en la práctica derivó en el llamado problema del *free rider* (Olson, 1965). Frente a las consideraciones de los movimientos sociales como algo desestructurado y caótico, esta teoría los consideraba como entidades planificadas y organizadas, por lo que debían analizarse como organizaciones dinámicas, influidas materialmente por la presencia y cantidad de recursos disponibles (Laraña, 1999: 15). Sus principales características pueden sintetizarse en tres puntos fundamentales: individualismo metodológico (conducta colectiva como resultado de agregación de conductas individuales), el neo-utilitarismo y la concepción intencional de la acción, que no es normativa ni funcional. Por otra parte, se enfatiza que las personas participan en las organizaciones a través de *incentivos selectivos individuales* (a través de un sistema de recompensas y castigos).

La segunda línea propone una variante interesante a las formas en que surgen los movimientos sociales, explicitando su carácter disruptivo con aquellas teorías que enmarcan las causas en los contextos estructurales. El concepto relevante ha sido el de estructura de oportunidades políticas, que se refiere al “conjunto de dimensiones políticas consistentes que ofrecen incentivos para que la gente

participe en acciones colectivas al afectar sus expectativas de éxito o fracaso” (Tarrow, 1997: 156). Se relaciona con cuatro aspectos: la apertura del acceso a la participación, los cambios en los alineamientos de los gobiernos, la disponibilidad de aliados influyentes y las divisiones entre las élites y en el seno de las mismas. Estas formas de acción colectiva se dan en un momento histórico (ciclo de protesta) en coincidencia con las formas conocidas y modulares de estrategias de acción, movilizándolo a la población en consonancia con las redes sociales (Della Porta, 1988) y los supuestos culturales compartidos. Tarrow, al igual que los autores anteriores, vincula la acción colectiva a cambios en las instituciones formales e informales de la política, aunque en su perspectiva incorpora la dimensión simbólica de estos movimientos (Rodríguez Arechavaleta, 2010).

Los planteamientos del historiador Charles Tilly fueron importantes para esta línea teórica. El autor define una acción colectiva como aquella llevada a cabo por un grupo de personas que comparten intereses comunes, se organizan en unas estructuras formales y ponen en marcha prácticas de movilización concretas para alcanzarlos en un sistema sociopolítico y económico determinado históricamente (Tilly, 1978). Siguiendo esta definición, observamos que la acción colectiva se compone de cuatro elementos diferenciados: intereses, organización, movilización y contexto. De este modo, reconoce que el planteo de las reivindicaciones es eminentemente un proceso político basado en la defensa articulada de determinados intereses por parte de una población que cuenta con una relativa organización (Tilly, 1990).

Otro concepto clave en el análisis de esta variante, es el de *repertorio de protesta* (Tilly, 2000) que supone que cada acción colectiva ocurre en el marco de interacciones entre grupos y personas, opera dentro de los límites impuestos por las instituciones y las prácticas existentes, que la innovación se produce en la propia experiencia y, por último, que cada forma de acción social tiene una historia que transforma sus usos subsecuentes. Esta propuesta se concentra en el estudio de los cambios de repertorio en función de los tiempos largos (Tarrow, 1997).

En Europa, los cambios vividos luego de la Guerra Fría, la caída del Estado de Bienestar y el ingreso del neoliberalismo, conformaron una serie de cambios macro-estructurales que caracterizaron a las autodenominadas sociedades post-industriales (Touraine, 1990). Sobre este punto, y en medio de una tradición académica donde predominaba el marxismo y el post estructuralismo, los autores europeos manifestaron su visión de un mundo distinto donde las movilizaciones sociales se distanciaban de las “formas clásicas” protagonizadas por el movimiento obrero. Quienes impulsaron la Teoría de los Nuevos Movimientos Sociales analizaron los cambios estructurales, así como los cambios ocurridos en la acción colectiva. La identidad colectiva ya no se ori-

ginaba con base al conflicto clasista sino más bien en conjunción con formas diversas de subjetividad y caracterización cultural, vinculadas a la pertenencia de grupos específicos o compuestos (Melucci, 1994b).

Estos estudios van a enfatizar el carácter organizativo y las formas de acción colectiva desde una visión que privilegia las relaciones políticas, las expresiones reguladas por las instituciones o por fuera de ellas, los mecanismos de representación y la resolución de intereses (Ibarra y Tejerina, 1998). La movilización social, según estos autores, no se produce por una evaluación de costos y beneficios sino más bien por motivos identitarios o de solidaridad (Diani, 1992).

Los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) se enmarcan por objetivos simbólicos y culturales, que orientan sus análisis a desentrañar el significado de la acción social y crean códigos culturales alternativos:

Denomino identidad colectiva al proceso de construir un sistema de acción [...] es una definición interactiva y compartida que un cierto número de individuos (o en un nivel más complejo de grupos) elabora con respecto a las orientaciones de sus acciones en el campo de las oportunidades y las limitaciones en que se desarrollará la acción [...] estos elementos se construyen y se superan por medio de un proceso constante de activación de relaciones que unen a los actores (Melucci, 1996: 70-71)

Antonio Melucci retoma la categoría sociedad compleja, eje de la teoría de sistemas desarrollada por Niklas Luhmann, definida a partir de tres variables: diferenciación, variabilidad y exceso cultural (Rodríguez Arechavaleta, 2010). Los movimientos sociales se definen como sistemas de acción en el sentido de que sus estructuras son construidas por objetivos, creencias, decisiones e intercambios, que operan todos ellos en un campo sistémico. Aquí radica una de las principales diferencias de Melucci con la perspectiva de oportunidades políticas, donde los autores articulan los incentivos de los movimientos en función de las respuestas de sectores agraviados al sistema político, mientras que el autor refuerza la constitución de la identidad colectiva con la acción colectiva (Melucci, 1999).

Los enfoques propuestos, tanto el de las estrategias por oportunidades políticas como el de los nuevos movimientos sociales, comparten algunos conceptos: la utilización de redes informales de interacción, creencias y solidaridades compartidas, acción colectiva del conflicto social, acción que se desarrolla fuera de la esfera institucional y de los procedimientos habituales de la vida social (Dani, 1992).

Los intentos de síntesis entre ambas teorías derivaron en una compilación de estudios sociales de carácter interdisciplinario y eclécticos, integrando las relaciones entre ambas teorías (MacAdam, et al. 1996). Un aspecto interesante en el estudio de los movimientos sociales del nuevo milenio fue el impacto de las movilizaciones en la política y el carácter

transnacional de la protesta en el llamado mundo global, entendiendo la organización en redes informáticas (Castells, 2005) y el desarrollo de plataformas y mecanismos de relación a través de la tecnología³.

En general, los últimos estudios sobre movimientos sociales se caracterizan por el sobredimensionamiento de las características culturales y simbólicas, la acentuación del análisis del discurso como metodología explicativa y por una negación a unidimensionar las relaciones de clase y sus enfrentamientos como carácter constituyente de la sociedad. Se ofrece un modelo de *individuo contradictorio* (Pizzorno, 1987: 21), que puede resolver sus problemas sociales a partir de un comportamiento colectivo intencional y organizado, donde el origen estructural de las problemáticas influiría en menor medida en las acciones colectivas.

Estas perspectivas aportan factores renovadores para el estudio social, pero en muchos casos sus matrices ontológicas y epistemológicas se expresan como una aplicación inmediata de su marco conceptual en contextos históricos diversos, en contradicción con los conceptos del marxismo y de la observación de la dinámica capitalista en su totalidad, matizando la conflictividad social y las relaciones entre las clases sociales (Seoane et al, 2006; Pérez Álvarez, 2013). Esta fragmentación del estudio social encuentra concordancia con las teorías que identifican al conflicto social como necesario y sintomático al control que debe propiciar el orden democrático liberal (Millán, 2009).

LOS ESTUDIOS SOBRE MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

En forma general, los estudios sobre movimientos sociales en toda América Latina y el Caribe no formaban parte de la agenda académica antes de la década de 1980. Los estudios enfatizaban el predominio del movimiento obrero y se tendía a analizarlo desde una concepción más bien funcional y descriptiva sobre sus alcances revolucionarios o reformistas, expresión que se aplicaba a su vez a todo tipo de lucha.

Con posterioridad a las dictaduras militares y sus trágicas consecuencias, se generaron una serie de recortes teóricos y quiebres metodológicos que repositionaron los estudios sobre movimientos sociales en un contexto de transición democrática, orientándolos al análisis de los derechos humanos, los problemas en los asentamientos barriales,

3 Se los denomina *New – New* y se caracterizan por: utilizar la espontaneidad, la difusión y amplificación de la información en tiempo real a través de Internet y de los *social media*; movilizar a los ciudadanos desde redes autónomas y horizontales, promover la acción directa en el espacio urbano, muchas veces ocupándolo en contra de la voluntad de las autoridades; apelar a la democracia como actividad participativa y deliberativa; activar mensajes apelando más a los bienes comunes que a los servicios prestados por el Estado o el mercado; rechazar liderazgos personales fuertes (Martin i Puig y Silva, 2014).

los jóvenes y sus gustos culturales y, en parte, a las transformaciones del movimiento obrero (Jelin, 1989). Como expresa Rafael de la Garza Talavera, los ciclos de protesta tuvieron como eje dinamizador la globalización financiera frente a los organismos internacionales de crédito y la recuperación de las garantías suprimidas por las dictaduras. El nuevo paradigma de estudio comenzó a conformarse bajo los conceptos de ciudadanía, gobernabilidad y democratización (De la Garza Talavera, 2011).

Contrarios a la visión estructuralista que tildaban de parcial y unilateral, los nuevos enfoques propusieron la posibilidad de analizar los movimientos sociales desde otras aristas, percibiendo una “nueva composición social” post-dictadura que canalizaba sus demandas desde otras vías diferentes a las institucionales o sindicales. De alguna manera, estas visiones trasladaron el eje de importancia sobre las cuestiones de poder en la concepción de las manifestaciones sociales para buscar el significado y el interés analítico en la transformación profunda de la lógica social, recuperando los sentidos de los actores y la propia subjetividad del investigador, en un contexto que debía acordar con las nuevas prácticas democráticas (Slatman y Ayala, 2008).

Un aspecto central de los llamados Nuevos Movimientos Sociales fue su crítica a la modernidad capitalista, separándose también de la tradición socialista y sobre todo oponiéndose al “reduccionismo de la explotación de clase”. La crítica a la “emancipación socialista”, entendida como una forma de cambio social que solo puede producirse en las relaciones de producción, implicaba identificar otras formas de opresión, como la guerra, la polución, el machismo, racismo y el productivismo abogando por un nuevo paradigma social (De Sousa Santos, 2001:178).

En la década de 1990, y en medio de una recomposición feroz del capital, estos análisis derivaron en investigaciones que asociaban los procesos de movilización social con las categorías de protesta social y repertorio, de la tradición estadounidense sobre estudios de acción colectiva, y con la tradición europea de los nuevos movimientos sociales e identidad. Aparecieron así aportes interesantes sobre los mecanismos que desplegaba el sistema político para procesar las demandas que se expresan en la protesta social, definiendo ésta como una forma de acción colectiva de carácter contencioso e intencional que adquiere visibilidad pública y se orienta al sostenimiento de demandas al Estado (Schuster et. al., 2006). Sin embargo, la conflictividad y la mirada que los enfrentamientos de clase establecían como eje principal, quedaba virtualmente desplazada: las visiones mecanicistas sobre la relación causal pobreza – desempleo y protesta se reformulan a partir de la articulación de niveles estructurales con los procesos políticos y la cultura de acción beligerante (Farineti, 1999; Auyero, 2002).

Por si esto fuera poco, el sujeto privilegiado de análisis y los actores tradicionales relacionados con el mundo obrero y sindical quedaban

desplazados, al igual que los partidos políticos, como representantes principales de una democracia deteriorada.

Los enfoques antropológicos y de las ciencias políticas tuvieron una influencia cada vez mayor en los estudios que ampliaron las miradas acotadas a las acciones de protesta, permitiendo ubicar a las movilizaciones y manifestaciones sociales en procesos más amplios de politización de la vida cotidiana (Grimson et al., 2003) o en los entramados micro sociales de las propias prácticas de los sujetos (Wallace, 1999).

En una compilación de reciente publicación, Paul Almeida y Allen Cordero Ulate (2017) expresan las perspectivas y tendencias de los *Movimientos sociales en América Latina*, contemplando las formas de organización y las demandas del movimiento de mujeres, las luchas indígenas, los movimientos urbanos, los conflictos ambientales, como así también las protestas contra la represión y los golpes de estado.

En un contexto de cambios profundos a partir del nuevo milenio, los autollamados “gobiernos progresistas” se vieron inmersos en una nueva fase de acumulación capitalista, que se caracterizó por un elevado nivel de reactivación económica, crecimiento del PBI en varios países y un tipo de cambio alto con un predominio e intensificación de la exportación de *commodities*⁴, lo que configuró un nuevo espectro de “ganadores y perdedores”. Esta nueva configuración denominada neodesarrollista (Félez y López, 2012) o postdevaluatoria, implicó la formación de gobiernos con consignas y discursos “nacionales y populares”, que lejos estuvieron de enfrentarse concretamente con el capitalismo y las grandes transnacionales, y más bien intensificaron una alianza entre diversos sectores dominantes con la finalidad de continuar la dependencia y la concentración económica. Con liderazgos fuertemente personalistas, decisionismo plebiscitario y un amplio apoyo plebeyo, estos gobiernos supieron afianzarse coyunturalmente.

Algunas de las características sobresalientes de esta nueva etapa de acumulación ya fueron percibidas por diferentes investigadores: el predominio del capital financiero especulativo sobre el capital productivo, el desarrollo de nuevas formas hegemónicas de dominación, la intensificación de la apropiación de plusvalía y de la fuerza de trabajo, el crecimiento de una sobrepoblación relativa a niveles desconocidos y el empeoramiento de las condiciones de vida de las masas de trabajadores y explotadas (Izaguirre, 2003; Seoane y Taddei, 2001; Svampa, 2008). La mitigación de estas problemáticas fueron amparadas con medidas de redistribución de la riqueza y satisfacción de demandas democráticas que lograron sostenerse gracias al apoyo de sectores populares y medios urbanos.

4 El concepto de *commodities* se ajusta específicamente a bienes primarios o cualquier producto de consumo transables a nivel internacional generalmente a precio dólar. El concepto

Ante esta situación, los estudios desde una perspectiva marxista siguieron su curso luego de 1990, aunque adecuando los hechos de conflictividad o de rebelión dentro de la línea del conflicto social, como formas de lucha de clases que se transfiguraban en distintos métodos y estrategias de enfrentamiento, social, económico y cultural (Klachko, 2006). Algunas de esas líneas “cavaron una fosa teórica” considerando excluyentes las categorías clase y movimiento (Millan, 2010).

Los análisis revisionistas dentro del marxismo han formulado severas críticas a los estudios anteriores, principalmente a la implantación de la teoría de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) y la teoría multicausal. En primer lugar, la relevancia de un nuevo, desclasado y heterogéneo sujeto social, que da cuenta de un reclamo multifacético en contraste con las movilizaciones sociales precedentes (Artese, 2009), pero que a su vez plantea una concepción de la clase como un dato estático y económico de la realidad social (Machado, 2014). En segunda instancia, la prevalencia de la identidad colectiva como constituyente del acto de movilización (relacionado con el pasaje de conciencia en sí y para sí del marxismo). Por otro lado, la falta de una mirada crítica sobre las luchas históricas y el pensamiento social latinoamericano alrededor del campesinado, los pueblos originarios, y el movimiento obrero. Por último, la caracterización del repertorio de protesta como algo completamente novedoso, sin antecedentes.

La falta de un análisis concreto acerca del rol del Estado dentro del modelo de desarrollo económico capitalista (donde, para el caso de Latinoamérica este es fuertemente centralizado y con vínculos de dependencia) y la caracterización de las manifestaciones sociales dentro de una “matriz cívica” (escindida de los reclamos sindicales o clasistas) habilitan el comentario displicente de que “la clase obrera ha desaparecido”. Como especifica Inés Izaguirre: “La presencia ilusoria de los ciudadanos que se movilizan, de un modo que se presenta como nuevo, ha sustituido toda referencia a la lucha de clases” (Izaguirre, 2006: 114 – 115).

A raíz de lo planteado, resulta indispensable para el desarrollo de la discusión teórica discernir los principales debates suscitados a partir del análisis de la sociedad latinoamericana con relación al desarrollo del capital y sus consecuencias en un continente atravesado por la dependencia y la extranjerización. Se parte de asumir como presupuestos principales dos planteos comunes para muchos teóricos, aunque no compartidos por otros: el primero es la pérdida de la centralidad de la clase obrera, tanto en lo estructural como en la posibilidad de plantear un cambio social; el segundo, es la supuesta desaparición o pérdida del poder del Estado (Pérez Álvarez, 2013), que se con-

se ha extendido y se incluye a activos financieros, entre otros. En nuestro caso, América Latina tuvo países especializados en la exportación de estos commodities, como por ejemplo la soja en Argentina durante el kirchnerismo, o el petróleo en Venezuela.

vertiría en un Estado fraccionado, mínimo, sin poder de decisión, atravesado por las lógicas de múltiples empresas de capitales privados.

Ciertamente, la desestructuración del escenario de pleno empleo que había sido el factor preponderante del Estado de bienestar, la derrota del conjunto de la clase obrera y de su militancia por las sucesivas dictaduras militares, la instalación del neoliberalismo y el conjunto de reformas laborales y económicas que provocaron la desindustrialización y la fragmentación sindical, dieron paso a que el sujeto colectivo mayoritario de las luchas se diversifique en la década de 1990, sobrepasando el ámbito de la clase obrera industrial. No obstante, admitir que el repertorio de acción y la personificación del propio sujeto social que reivindica es una figura absolutamente nueva, implica desestimar la influencia y la línea de continuidad con el movimiento obrero y la memoria colectiva de conflictividad del mundo indígena y el campesinado en todo Latinoamérica.

CLAVES TEÓRICAS Y CONCEPTUALES DE LA TEORÍA MARXISTA SOBRE EL ESTUDIO SOCIAL

La teoría científica marxista hace referencia a un cuerpo de conceptos aplicados a la praxis concreta, que sirven como instrumentos para analizar científicamente a las sociedades de manera holística. Los sujetos sociales se encuentran relacionados en una *estructura económica y social* determinada históricamente. El concepto de estructura, de carácter polisémico para las ciencias sociales, se comprende desde el marxismo como la articulación de elementos que condicionan algunas variables del proceso social y que están íntimamente relacionados con el *modo de producción social*.

Marx y Engels emplearon frecuentemente la expresión “modos de producción” para describir las formas dominantes en que se producen los bienes materiales en determinadas sociedades. Estos modos de producción son históricos y constituyen la base en que se genera la sociedad, donde se presentan distintas fuerzas productivas (Marx y Engels, [1848] 2005). Bajo la denominación de *fuerzas productivas* se consideran a los medios de producción (instrumentos de trabajo y producción, conocimientos tecnológicos productivos y materias primas) y a la fuerza de trabajo (condiciones físicas y espirituales de la población). La reducción de este concepto al nivel económico plantea sin embargo limitaciones en su sentido original. Precisamente, la complejidad de la estructura socio-económica y el carácter relacional que implican, permiten articular otros elementos, entre ellos los elementos simbólicos, jurídico – política e ideológicos, articulados en una relación dialéctica con el sistema económico.

Coincidimos en la concepción de la idea de estructura como un esquema que pone de manifiesto una lógica interna, donde se revelan las relaciones entre las partes y no de un elemento aislado con el todo. Lejos de asumir una mirada estática de la estructura entendemos que la misma se encuentra en constante movimiento y en permanente cambio, debido a las contradicciones que la atraviesan (Galafassi, 2017).

En su exposición sobre el funcionamiento del modo de producción capitalista, Karl Marx ha subrayado el estudio histórico del cambio, planteando que la estructura económica es un conjunto de unidades o factores de funcionamiento donde se visibilizan distintos niveles, que comportan y generan contradicciones, que significan en el terreno económico crisis, y en el terreno social, lucha de clases (Marx, 2009).

No obstante, si el análisis – aún a nivel teórico – de la estructura económica no puede prescindir de las relaciones sociales concretas, entonces necesariamente el estudio de los procesos históricos en determinados momentos del tiempo debe entenderse dentro de una relación dialéctica con el concepto mismo de estructura. En este sentido, aparece el concepto de *coyuntura* como “un conjunto de condiciones articuladas entre sí que caracterizan un momento en el movimiento global de la materia histórica” (Vilar, 1999: 81).

Para Antonio Gramsci, el estudio de la coyuntura permite el conocimiento del desarrollo desigual de las relaciones de fuerza en cada uno de los niveles que articuladamente componen *lo social* como objeto real y como concepto. Distinguir los *movimientos ocasionales, coyunturales de los orgánicos (relativamente permanentes)* resultaba clave para el marxista italiano (Gramsci, 1997: 53).

Los cambios en el régimen o patrón de acumulación capitalista pueden ser entendidos como un conjunto de factores que se encuentran articulados a un determinado funcionamiento de las variables económicas (estables en su evolución y con un orden jerárquico entre ellas), vinculado a cierta estructura económica, a una forma de Estado y a los enfrentamientos entre los bloques sociales. Dilucidar las relaciones entre estas variables permite comprender la coyuntura de un período determinado.

El tránsito de un régimen de acumulación de capital a otro puede traer aparejada una modificación en los factores que determinan la trayectoria de las variables económicas. Esa transición se encuentra atravesada por las luchas sociales entre las fracciones de capital y los distintos estratos sociales dentro de los colectivos de trabajadores/as. Sin embargo, cada patrón o régimen de acumulación de capital se encuentra conducido por un bloque de poder específico (en clave gramsciana) que articula distintas fracciones de capital.

En nuestro marco de estudio el concepto de Estado se encuentra asociado a la concepción gramsciana de hegemonía. No entendemos al Estado como una institución jurídica neutral, aséptica, que regula las re-

laciones entre las diversas clases sociales, ni tampoco como un sinónimo de gobierno, sino que posicionamos al mismo dentro del marco de las relaciones de dominación en el sistema capitalista. El Estado adquiere, para Antonio Gramsci (1997), una noción ampliada donde se incorporan los medios de producción ideológica como la Iglesia, los partidos políticos, sectores sindicales y corporativos que expanden una visión del mundo y ejecutan una dirección política de la sociedad. Concibiendo a la sociedad civil como parte de la superestructura que ejerce una fuerza importante en la búsqueda de consenso por parte de las clases subalternas, resulta necesario comprender al Estado lejos de las concepciones economicistas que lo toman como un mero instrumento de las clases dominantes, para explicarlo dentro de sus propias contradicciones.

Se pretende advertir que el fenómeno de la dominación de las sociedades capitalistas modernas es un proceso complejo donde actúan aparatos de coerción social y económica, pero también mecanismos de transmisión ideológica tendientes a lograr consenso y reproducir del mismo.

Tempranamente Gramsci concibió al Estado no como mero “instrumento” de la clase dominante, que lo toma y usa como tal, sino como el lugar donde la clase dominante se unifica y constituye para materializar su dominación no solamente mediante la fuerza, sino por una complejidad de mecanismos que garantizan el consentimiento de las clases subalternas (Gramsci, 1997). El Estado recompone la unidad de las capas burguesas, dado que la propia competencia entre sí ejerce una influencia contradictoria y disgregadora. De allí que resulta importante comprender la composición de clases del Estado y quienes ejercen el rol directivo.

Nikos Poulantzas señala que dentro del bloque de poder hay pugnas entre sus integrantes, jerarquías, ejercicios de hegemonía política y predominio económico. En este sentido, “el Estado cumple un papel fundamental no solo en la constitución de las propias relaciones de producción sino también en la delimitación – reproducción de las clases sociales y en la organización de las relaciones ideológicas, a través de distintas ramas o aparatos institucionalizados” (Poulantzas, 1991:26-27).

En otros términos, Rosa Luxemburgo planteó algunos dilemas fundamentales relacionados con la acumulación de capital desde la concepción de la transformación del capitalismo, su búsqueda incesante de nuevos mercados y la relación con las colonias. Su libro *La Acumulación del Capital* (1913), identifica algunos de los aspectos inconclusos del Capital de Marx, tratando de comprender la base de la división económica del mercado mundial y la disputa entre las potencias imperialistas. En este sentido, los estudios de Luxemburgo y otros autores posibilitaron una revisión de los conceptos de circulación de capital y de las condiciones necesarias para su reproducción ampliada a escala global, lo que dio lugar, en décadas posteriores, a los conceptos de *acumulación*

por *desposesión* acuñado por el geógrafo David Harvey⁵ y de *persistencia de la colonialidad* en los procesos actuales (Alimonda, 2011)⁶.

En síntesis, para el marxismo la comprensión última en el entramado epistemológico de los procesos históricos debe buscarse en las formas en que los seres humanos producen los medios materiales, pero también en como los vivencian y configuran. Cualquier tipo de producción, implícitamente, está caracterizada por dos elementos indivisibles: el proceso de trabajo y las relaciones de producción históricas.

La particularidad que tiene la formación social de carácter capitalista, donde la propia reproducción ampliada del capital y de la propiedad privada ha desarrollado relaciones salariales en extensión e intensidad, es que la clase capitalista hace efectiva su propiedad sobre los medios de producción y los de vida. Esta situación se verifica en un doble aspecto: desde la condición de expropiación de la fuerza de trabajo del sujeto explotado; y, por otra parte, desde la enajenación de su trabajo y su producto como sujeto desposeído.

En cierta forma, el capitalismo no se distingue de otros sistemas sociales por la producción de mercancías, sino porque produce valor (Nievas, 2009). La producción de valor original (diferente a la reproducción de valor) surge del plusvalor que se genera en el proceso de producción. Marx analiza las dos formas lógicas de generación de plusvalor: extensiva (plusvalor absoluto) e intensiva (plusvalor relativo) (Marx, 1987). La clase obrera resulta constituida de alguna manera por el capital, del cual la burguesía es su personificación inmediata. Asimismo, “cada fracción del proletariado es producida por la fracción específica del capital que desarrolla esa actividad en el marco de la división social del

5 David Harvey argumenta que el problema estructural de la demanda efectiva es un factor crucial para fomentar la expansión del sistema monetario crediticio, pero a su vez también plantea cómo el capitalismo tiene una necesidad de estar continuamente encontrando más espacios y canales para el capital excedente que sean externos a los circuitos existentes de capital, similar a la tesis de Luxemburgo. En la teoría del imperialismo de Harvey, este proceso de ‘acumulación por desposesión’ viene a ser dominante en tanto que “pone en el mercado un conjunto de recursos (incluyendo la fuerza de trabajo) a un costo muy bajo (igual a cero en algunas ocasiones). La sobreacumulación de capital puede apoderarse de dichos recursos e inmediatamente darles un uso rentable”. (Harvey, 2003: 149). De manera paralela, identifica una serie de mecanismos sumamente específicos, guiados por una ideología neoliberal, a través de los cuales la desposesión del imperialismo moderno formaliza las nuevas formas de ‘apropiación de tierras’, la privatización de los espacios comunes y los recursos públicos, los préstamos de capital dinero y su correlato en políticas de ajuste estructural encabezadas por el FMI y el Banco Mundial, la reestructuración de los estados bajo políticas neoliberales para generalizar la coacción al mercado y la nueva lucha de los países de los estados capitalistas centrales para explotar los recursos naturales de las zonas periféricas (Harvey, 2005).

6 La persistencia de la colonialidad en la naturaleza es un concepto que utiliza Héctor Alimonda que lo relaciona con la perspectiva decolonial y con la ecología política como explicativo del inicio de la modernidad capitalista, marcada por la conquista de espacios extraeuropeos, la incorporación de la naturaleza como un recurso a ser explotado junto con los seres que la habitan, sin pensar en las consecuencias futuras de su devastación, la utilización de variadas técnicas para convertir ese recurso en bienes y servicios para el enriquecimiento de un sector privilegiado de la sociedad, que se solventó en una recomposición de la estructura cognitiva de las formas de entender la propia naturaleza (Alimonda, 2011).

trabajo” (Iñigo Carrera, 2008: 101-120). El desarrollo de las fuerzas productivas es un proceso que puede ser investigado a través del desarrollo de la división del trabajo y la formación de los diversos grupos sociales⁷.

LA LUCHA DE CLASES COMO CONCEPTO CENTRAL DE ANÁLISIS

Comúnmente las clases sociales se definen como agrupamientos sociales que se asocian a las relaciones sociales de producción y se constituyen entonces en la esfera económica de la sociedad, siendo condicionadas por su propiedad o no de los medios de producción dentro del mercado. Sin embargo, este atributo no determina la constitución de las clases, sino que es su propia dinámica relacional, recíproca, enajenada y contrapuesta la que las instituye (Bonavena, 2011).

Marx utiliza los conceptos de clase y de lucha de clases de forma correspondida: por un lado, las clases pueden designarse como un conjunto de relaciones sociales que se expresan en las condiciones históricas de vida de individuos concretos, mientras que la lucha de clases se utiliza para observar la totalidad social en movimiento como un instrumento heurístico para inferir esas mismas relaciones sociales (Iñigo Carrera, 2008). El desarrollo del término “clase social” no se encuentra claramente delimitada en sus obras, pero pueden identificarse una serie de criterios unívocos sobre su significado (Theotonio do Santos, 1967).

Según Ellen Meiksins Wood (2000) existen solo dos formas de pensar teóricamente las clases: ya sea como ubicación estructural o como una relación social. La primera acepción derivó en la comprensión de las clases sociales como formas de estratificación cimentadas para clasificar a la sociedad. Marx se afirma preferentemente sobre la última alternativa, donde las clases sociales están vinculadas conceptualmente a las relaciones sociales que simultáneamente son procesos (Nievas, 2008).

La falta de una interpretación crítica y el desarrollo dogmático han reproducido visiones vulgares sobre los conceptos de clase y lucha de clases, donde se ignora la mirada dialéctica y se cosifican las clases sociales dentro de un sistema económico como categorías ocupacionales o culturales, sin observar las relaciones entre las mismas (Wright,

⁷ Flabián Nievas (2016) observa que en el proceso de apropiación del capitalista sobre el proletariado, en la expropiación del plusvalor relativo, se evidencia más claramente el análisis de clase por cuanto se redimensiona el sujeto que pasa de ser individual a colectivo: al obrero se le paga el precio de su fuerza de trabajo, pero el efecto de la acción cooperativa queda por fuera de esa transacción, pues esta solo existe en cuanto el capitalista la reúne (p.169). Se presentan cuatro elementos del análisis que demuestran el tránsito de la situación individual a la de clase: 1) homogeneidad de las condiciones de existencia y de producción; 2) concentración espacial y temporal de relaciones “cooperativistas”; 3) empleo simultáneo de la fuerza laboral a través de la disciplina, del colectivo productivo; 4) enajenación del saber – hacer del artesano hacia su transmutación en conocimiento científico, redundando en una relación jerárquica (pp: 170-171).

1997). Marx no concibe a las clases como algo con existencia previa a las relaciones de clase, sino que primero observa el movimiento y luego la constitución de las clases (Izaguirre y Aristizabal, 2002).

Cuando los agentes sociales toman conciencia de sus intereses contrapuestos con los de otros grupos sociales y se organizan para luchar por ellos es cuando indefectiblemente se avanza hacia una percepción de clase. Su definición no puede pensarse como si fuera una simple categoría clasificatoria. Las clases no luchan individualmente, sino que se expresan en la conformación de fuerzas en movimiento, impulsadas por las tensiones políticas: se oponen de esta forma a una situación o a otra fuerza, constituyéndose en fuerzas sociales políticas (Bonavena, 1991).

Para el historiador británico marxista E. P. Thompson, el concepto de lucha de clases es más sólido y explicativo que el de clase, ya que este último puede caer en una visión estática de la realidad, reduciendo su característica de ser un proceso diacrónico y de reificación de las “clases” (Marín, 1984).

El análisis de Daniel Bensaid de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte (1852)* de Marx, parece indicar que las clases pueden constituirse objetivamente (sociológicamente), pero solo lo hacen subjetivamente (políticamente) cuando se organizan como partido (Bensaid, [1995] 2013).

Sobre este punto, que muchas veces parece derivar en una lógica evolutiva, conviene aclarar que, si bien las fuerzas sociales son los agentes actuantes, no son el partido. Como afirma Flabián Nievas:

“Las fuerzas sociales son la forma excluyente en que se libra, en general, la lucha de clases. Pero no son ellas mismas partidos políticos. Las fuerzas sociales se componen de manera objetiva ante conflictos coyunturales. Transformarla en composiciones subjetivas (tomar conciencia de las acciones) es la primer tarea del partido; se trata de establecer una política de alianzas, esto es, trazar de manera consciente y voluntaria sus acciones de composición, de las que no puede sustraerse. (...) El Partido es una situación particular de una fuerza social política: estabilizada y con un programa. Lenin fue el primero (no el único) que teorizó acabadamente sobre ello. Me refiero a una teoría que interactúa con el orden de lo real. Y se trató de una organización de tipo militar. [...] La tarea del partido es dirigir y ponerse al frente de la clase [...] el partido no es la clase; por el contrario, es un artefacto externo a ella, un artefacto avanzado que no se articula directamente con la clase, sino mediado por la vanguardia de la misma. Esta exterioridad plantea dos cuestiones: el problema del conocimiento y el origen social de sus portadores” (Nievas, 2016: 270-279).

Todo conflicto forma parte del movimiento de la sociedad y es, a su vez, expresión de los elementos de una determinada estructura económica y social que configura alineamientos político-sociales que la atraviesan transversalmente y producen diversos territorios sociales. Esos territorios en su totalidad presentan los programas, los objetivos

del movimiento de cada capa social en ese determinado momento, en ese conflicto, y son, por eso, la herramienta fundamental para comprender y explicar científicamente un hecho social.

El resultado de las diversas formas de conflictividad formaliza la constitución de las clases como sujetos históricos, en muchos casos, productores de cambios o permanencias. Como afirma Carlos Vilas:

“La formación de las clases es un proceso histórico donde se articulan factores políticos, ideológicos, culturales, organizativos, que son tan decisivos como el anclaje estructural. En consecuencia, la identificación de las clases y de su lucha no puede llevarse a cabo mediante una deducción abstracta de determinados rasgos estructurales, sino a partir de análisis que combinen la atención a la estructura con la identificación de los mecanismos por los que es posible referir a ella el comportamiento efectivo de los actores colectivos en situaciones particulares” (Vilas, 1995: 70).

Si bien dentro del modo de producción capitalista se hace referencia a dos clases fundamentales (burguesía y proletariado), dentro de una situación social histórico/concreta pueden aparecer más de dos. En general, son llamadas clases en transición o segmentos de las clases principales. En este sentido, los enfrentamientos como unidades mínimas de análisis hacen visibles a los sujetos que intervienen, o a las fracciones sociales en un proceso de lucha; es decir, la conformación de fuerzas sociales en formación y en pugna. Nikos Poulantzas explica que las mismas “cubren prácticas de clase, es decir, la lucha de clases no se da sino en su oposición. [...] El aspecto principal de un análisis de las clases sociales es el de sus lugares en la lucha de clases: no es el de los agentes que las componen” (Poulantzas, 1997: 13 – 16).

Afirman Marx y Engels sobre este proceso: “Los diferentes individuos solo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente en el plano de la competencia” (Marx y Engels, 2005: 60-61).

Las mutaciones sociales mencionadas entre diversas personificaciones del proletariado pasan a caracterizarse de corporaciones a personificaciones políticas. Esta proposición entronca su aplicación con el planteo teórico metodológico del análisis de las situaciones sociales y de las correlaciones de fuerzas que realiza Antonio Gramsci (Gramsci, [1932-1935] 2009) siguiendo a Marx. Esta reflexión teórica parte de considerar la disposición de las clases y sus enfrentamientos como carácter constitutivo de las mismas, en íntima relación con las fuerzas productivas. En este sentido se observa a la sociedad como una totalidad en movimiento, como una disposición de fuerzas. Esta primera disposición de fuerzas dentro de una estructura económica hace referencia

a las contradicciones en la producción de la vida material, al conflicto entre fuerzas productivas y relaciones de producción (propiedad).

Gramsci distingue diversos momentos o grados de las relaciones de fuerzas, comenzando por las relaciones de las fuerzas internacionales (que siguen a las relaciones sociales fundamentales). Después pasa a la relación de fuerzas sociales, objetiva, estrechamente ligada a la estructura, independiente de la voluntad humana; es entonces cuando aparecen las relaciones de fuerzas políticas y de partido, y finalmente las relaciones políticas inmediatas o potencialmente militares (Gramsci, 1997). Este ejercicio de observación de ninguna manera propone una indicación evolutiva de las formas de organización social, ni siquiera de ascenso de la conflictividad en etapas, por lo que distingue únicamente las formas que adquieren las clases devenidas en fuerzas sociales.

Una alianza de clases o de diversas fuerzas sociales antagónicas se establece cuando se produce una confluencia objetiva de intereses, observable a partir de las acciones que los sujetos desarrollan en el marco de los enfrentamientos sociales, más allá de lo que pueda expresarse en términos de voluntad (Marín, 1995: 62-63).

En las confrontaciones, las diferentes fracciones recurren a alineamientos cuya lógica es independiente de la situación estructural de cada fracción. En situaciones donde el capitalismo está consolidado, las diferentes fracciones burguesas tienden a dirigir a las diversas fracciones no burguesas acumulando para sí el poder político de éstas; en cambio, los escasos procesos donde esto no ocurre son los que llamamos períodos revolucionarios (Nievas, 2016). Lenin dice que hay que observar las luchas obreras como manifestaciones de un proceso general que puede derivar o no en lucha de clases. En este sentido, cualquier lucha de los obreros contra la patronal se convierte necesariamente en lucha política, a medida que se convierte en lucha de clases (Lenin, [1902] 1969).

La noción de enfrentamiento social exige determinar las acciones entre fuerzas sociales en conflicto, ya que permite hacer observable el objeto mismo de investigación y reconoce la especificidad del momento de génesis, desarrollo y realización de los cuerpos sociales en movimiento. Todo hecho de esta naturaleza tiene la capacidad de convertirse en unidad de registro dentro de una información de base, como dato concreto para comprender las diferentes formas de concentración y centralización de la lucha (Balbe et al., 1990).

Todo hecho de conflictividad tiene la capacidad de convertirse en unidad de registro dentro de una información de base, como dato concreto para comprender formas de concentración y centralización de las luchas, pero también de su propia descomposición.

Las prácticas de los trabajadores y en especial sus experiencias laborales y políticas, no se encuentran subsumidas únicamente a

las protestas que realizan, sino también a sus condiciones de trabajo, sus expresiones culturales y a las representaciones sociales que se generan colectivamente (Thompson, [1963], 1989). En este mismo sentido, deben analizarse, de un parte, la posición que ocupan las fuerzas sociales en la estructura social y económica como campo de posibilidades de su propia acción y, de otra, de qué forma asimila y reproduce un grado específico de conciencia grupal.

SUBJETIVIDAD Y CONCIENCIA DE CLASE

Esto nos lleva directamente a otro plano de análisis, al incorporar la acción voluntaria de los sujetos, una subjetividad moldeada de manera colectiva, predisposición posible pero no necesaria para la reproducción de las condiciones de vida. La subjetividad se encuentra en un nivel de análisis no localizable de manera mecánica en la dimensión estructural (Thompson, 1989). Una clase social propiamente dicha, en cuanto tal, se constituye en una doble dimensión: por un lado, como situación de clase, “clase en sí”, determinada por el lugar de la estructura; por otro, como posición de clase, “clase para sí” en la lucha de clases (Bonavena, 2008).

La conciencia de clase forma parte de otro concepto central para comprender la dinámica de la lucha de clases (Scodeller, 2009). Una clase tiene conciencia cuando conoce sus intereses y actúa colectivamente para imponerlos. La contrapartida de la conciencia de clase es la “falsa conciencia” que orienta acciones de la clase obrera que no la benefician en perspectiva, expresando tácticas erróneas vistas desde el punto de vista del interés de clase estratégico y favoreciendo a la burguesía (Bensaid, 2013).

La conciencia de clase para el proletariado no emana de la determinación estructural, sino que supone una elaboración que se asocia a un proceso de conocimiento para fundamentar y orientar las acciones de lucha en función de los intereses estratégicos de clase (Luckacs, 2009). Para Lenin el partido revolucionario y el conjunto de militantes más avanzados serían los elementos propicios para generar esa conciencia en el proletariado (Lenin, [1902], 2013) a la cual podríamos sumar las propias luchas y sus consecuencias⁸. Como describe Roberto Jacoby: “la conciencia de clase se pone de manifiesto en los grados de unidad logrados por la clase (refiere a la organización au-

8 Por supuesto este aspecto es uno de los más debatidos por un conjunto importante de la izquierda que analiza la importancia de la construcción del poder colectivo y la falta de consenso frente a la imposición iluminista como factor de importancia para el crecimiento de la conciencia de clase (Mazzeo, 2006). En este sentido, hay que comprender a Lenin en su contexto histórico.

tónoma como clase) y en las metas esgrimidas en los enfrentamientos con otras clases” (Jacoby, 1978:5).

Los estudios del marxismo británico recuperaron el análisis de la experiencia para comprender la mediación entre ser social y conciencia, y más profundamente entre estructura y acción. En esta categoría de observación analítica, la experiencia genera la posibilidad de pensar las acciones de los sujetos junto con sus posiciones económicas y sociales como un constructo relacional. De esta forma los aspectos culturales, las visiones del mundo, los relatos de vida, las preferencias, imaginarios, prejuicios, el sentido común suponen una integración dialógica con las condiciones estructurales, lejos del determinismo economicista. Por ello el concepto de subjetividad no puede pensarse externo e independiente de las estructuras sociales. La subjetividad tiene la facultad propia para construir sentidos y significar las propias relaciones estructuradas (Retamozzo, 2006).

El problema resulta de pensar si en esa construcción de sentidos juegan un papel clave los marcos hegemónicos de constitución de esas lógicas. Al comprender la subjetividad como una configuración, es posible concebirla como un proceso móvil que articula elementos heterogéneos, códigos lingüísticos, marcos de acción social para revestir el significado de situaciones particulares. En la conformación de un sujeto se articulan tejidos de memoria, historia y reconocimiento, donde se visibilizan los sentidos privilegiados en las situaciones compartidas colectivamente, la conformación de un nosotros definido en términos de alteridad y el reconocimiento intersubjetivo.

En una sociedad como la actual donde los cambios se dan aceleradamente, el tejido social se encuentra mediatizado por diversas configuraciones y visiones del mundo burgués, que replican un imaginario cuyas significaciones no están en consonancia con las comunidades, los barrios populares o las identidades del trabajo artesanal o autogestivo. De ahí resulta que la subjetividad moldeada por un paradigma dominante, occidental/ anglocéntrico, modernista, bajo el preominio de lo heteronormativo, racialmente blanco, basado en el consumo y la meritocracia, genere muchas veces complacencia entre los propios dominados y/o colonizados.

Para el análisis de los movimientos sociales resulta de importancia la noción de estrategia política, que se sobreponga a la simple tarea de observar “la articulación entre partes” dentro de una alianza social, y permita visibilizar cuales son las orientaciones políticas, quienes deciden en ella y de qué forma se relaciona con los hechos de conflictividad social⁹.

9 Sobre este punto sugiero el artículo de Mariela Cambiasso (2014) que trata sobre la noción de estrategia en diferentes perspectivas teóricas y el trabajo de Paula Varela (2016) que realizan una

RELACIONES ENTRE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA PERSPECTIVA MARXISTA

Esta exposición breve de los conceptos centrales del marxismo nos permite introducirnos en las relaciones posibles entre la teoría de los movimientos sociales y las relaciones de análisis marxista.

Sin lugar a dudas, una concepción *movimentista* que desatienda las relaciones de clase, como también una concepción radicalmente *clasista* que introduzca forzosamente la explicación esquemática/mecánica de las relaciones de producción sin visibilizar otras contradicciones importantes, se encuentran destinadas a la parcialidad explicativa. Los costos históricos de este tipo de sectarismos fueron tajantes: desde las divisiones políticas dentro de la propia izquierda hasta las fracturas teóricas con el marxismo (Pérez Lara, 2004; Svampa, 2005). Es innegable que un conjunto importante de movimientos sociales que hoy se representan en el autonomismo, también han criticado el dogmatismo marxista, la ortodoxia fundamentalista y nuevas formas de concebir el poder popular (Hollowey, 2000; Mazzeo, 2005).

Con la recuperación del concepto de lucha de clases a través del análisis de la conformación de fuerzas sociales, se intenta comprender el fenómeno de los movimientos sociales dentro de un marco relacional más amplio. Los sujetos atravesados por distintas formas de opresión, dominación y subordinación (Galafassi, 2017) encuentran en la conflictividad una posibilidad de construir identidades colectivas. Al plantear que la coerción no es unívoca ni prescriptiva sino contradictoria y dinámica, el análisis de las fuerzas sociales y de los movimientos se vuelve relacional.

No se trata de verificar el movimiento de la sociedad disociado de los movimientos sociales: su entrelazamiento relacional está dado porque nos posicionamos dentro de un sistema histórico concreto con divisiones fundamentales en el entramado social y político. Estas relaciones de poder son insoslayables: un movimiento tiene “oportunidades” de proliferar siempre y cuando las condiciones hegemónicas de las clases dominantes le permitan hacerlo. La presente democracia representativa legaliza, contiene, favorece o destruye los intentos de movilización. En este sentido los principales movimientos sociales de resistencia, progresistas, pero también los conservadores o de derecha, buscan realizar determinadas acciones colectivas con el fin de ser reconocidos por el Estado o la propia sociedad civil.

Si bien el enfoque clasista no ha agotado sus posibilidades ni perdido vigencia, se encuentra atravesado por una encrucijada. La dinámica de los cambios sociales y los intereses que activan y conforman a

reflexión y discusión interesante sobre el nuevo fenómeno del sindicalismo de movimiento social (SMS) y su tratamiento en el contexto de una “revitalización sindical o de su supuesta derrota”.

los movimientos sociales contemporáneos no ha tendido a rescatar la relación capital/trabajo como lugar preponderante de las luchas sociales. Sobre esto, ¿tiene sentido seguir discutiendo la existencia de una contradicción fundamental y principal en el análisis de las relaciones sociales? ¿dónde se enmarca el patriarcado, la cuestión étnica, la racialidad? La realidad va demostrando que una mirada multidimensional que nos permita identificar las relaciones entre las distintas formas de antagonismos nos permitirá reunir con claridad mayores elementos para comprender las formas en que asume y se presenta el conflicto social.

Como expresa Guido Galafassi:

“El desafío es articular una perspectiva de análisis dialéctica que supere los reduccionismos de diverso tipo y permita vislumbrar, en la diversidad de los procesos de conflicto, los patrones de unidad que la atraviesan [...] y al mismo tiempo reconocer en base al reconocimiento de una base de contradicciones presentes, la multiplicidad de situaciones y dimensiones en los procesos de hegemonía” (Galafassi, 2017: 16-17).

Según el autor el análisis complejo de la sociedad debe observar la lucha de clases y la diversidad de contradicciones dentro de la relación dialéctica *acumulación-conflictividad-hegemonía*, un trinomio que permite comprender las dimensiones de interrelación entre lo estructural y lo relativo de los sujetos.

Marcelo Gómez también realiza un balance crítico de los movimientos sociales y de su lectura contemporánea, preguntándose como captar el elemento clasista en el desarrollo de la organización, la acción y la identidad de colectivos movilizados que irrumpieron en las últimas décadas, atravesados por lógicas diferentes a las relaciones de producción (Gómez, 2017). Su propuesta se basa en el desarrollo de un esquema conceptual que incorpora las dinámicas de los poderes causales (como propiedades estratégicas de conversión y colectivización de los sujetos colectivos), utilizando los análisis del marxismo analítico (John Elster, Eric Wright y John Roemer) y los aportes de Pierre Bourdieu. Para él las nuevas formas de antagonismo donde se desenvuelven las relaciones de género, etnia, religión y clase se dirimen a través de asimetrías, dependencias y reciprocidades para generar identidades, que se vuelven a su vez objeto de disputas (Gómez, 2012).

Coincidimos en la necesidad de repensar las formas en que se desenvuelven los antagonismos y contradicciones en las relaciones y las prácticas sociales. La perspectiva clasista en torno a su propia conflictividad permite analizar y hacer inteligible la formación y las acciones de colectivos que se constituyen en diversas instancias apelando a las relaciones estructurales y simbólicas en forma dialéctica.

Supone un carácter móvil, no fijo, donde los agentes pugnan por salir de las coerciones y moverse a través de las relaciones antagónicas ejerciendo los poderes que disponen (Gómez, 2012).

Los movimientos sociales contemporáneos se mueven en distintos contextos estructurales y coyunturales, históricamente constituidos, y están atravesados por diversas relaciones antagónicas. Los sujetos que las integran no son actores que personifican un único estado posicional: no son simplemente vecinos autoconvocados en un conflicto ambiental, campesinos sin tierra, inquilinos con problemas de pago o familiares de víctimas de gatillo fácil. Son sujetos con relaciones asimétricas, de explotación con otros agentes o de subordinación por su condición humana, que se constituyen por tener intereses en común, prácticas construidas históricamente o subjetividades políticas emparentadas por el conflicto. Su composición interna describe relaciones donde se juegan intereses conflictivos por un marco interpretativo hegemónico.

Los sujetos organizados tienen diferentes estructuras organizativas y formas de acción, que se fueron tejiendo en una tradición y experiencia subjetiva de relación con otras organizaciones de protesta, con colectivos de trabajo atravesados por tradiciones y repertorios provenientes de diferentes organizaciones, comunidades, etc. La creación y transformación de la identidad y su simbología resulta una creación compartida que está sujeta a la influencia interna y externa y a una estrategia comunicativa, hacia adentro y hacia afuera del movimiento.

La experiencia a partir de las prácticas, pensando el conjunto de baterías conceptuales que nos ha proporcionado el marxismo británico, nos permite redimensionar las relaciones estructurales con los sentidos que los sujetos asignan a sus acciones sociales, sus vivencias y rasgos de continuidad con la historia que los contextualiza.

La invención de nuevas formas de sociabilidad que emergen desde el eco – socialismo, la perspectiva feminista, el pensamiento solidario y autogestivo, la horizontalidad en las relaciones, la tolerancia y la participación democrática plena, el cuidado del medioambiente desde una mirada que critique la sustentabilidad, funcionan como constructos de una nueva ética emancipadora, donde se invierten y rebelan las formas predominantes de hacer y pensar, de sentir y actuar.

De ahí que la propuesta anticapitalista de los movimientos sociales sea todavía un eje de transformación incipiente frente al pensamiento único y la el fatalismo desmovilizador. La idea de anticapitalismos alude:

“al conjunto de fenómenos y elementos asociados, solidarios y/o constituyentes de procesos, luchas y movimientos sociales y populares en las dimensiones que se niegan, se oponen, problematizan, rechazan y/o frenan, intencionalmente o no, las lógicas de producción rectoras de las sociedades

contemporáneas. Lógicas que estructuran relaciones sociales basadas en la heteronomía y la jerarquización, en sus modalidades de dominación y explotación” (Brancaleone y Chaguaceda, 2012: 11 – 16)

Los movimientos sociales derivan entre la integración y la transformación al sistema, pero su potencial se refuerza en un sistema que se degrada e invisibiliza la propia humanidad. Ya no se trata de identificar los factores que promueven o no la posibilidad de su desarrollo o fortalecimiento para una “mejor democracia”¹⁰, sino de visibilizar los cambios y demandas que promueven sus protagonistas frente a un sistema representativo que demuestra sus limitaciones.

En la actualidad, la disyuntiva sobre los movimientos sociales se encuentra en pensar porque, como y de qué forma surgen los movimientos de derecha y los movimientos conservadores (Machado, 2017), que colocan en tensión todas las formas de análisis posibles... ¿Cómo son sus orígenes? ¿de qué manera generan adhesiones e identidades?, ¿cómo se expresan?. Su visibilización en las últimas décadas ha reflatado un cisma difícil de explicar, ya que ponen en duda las propias fallas de la democracia liberal (y de los políticos que no representan ni escuchan a las mayorías sociales), atentando contra el respeto por los derechos humanos, y contra la capacidad de una crítica constructiva en base a la tolerancia mutua, disponiendo de la violencia como forma predominante de resolución de la conflictividad. Frente a esta disyuntiva que rememora las lógicas propias del racismo extremo, el genocidio y el fascismo, los movimientos sociales tienen una presencia ineludible en el escenario político mundial.

Estos movimientos ultraconservadores, que pretenden restaurar el autoritarismo, se erigen contra el progresismo en la justicia, oponiéndose a las identidades de género y se alimentan de posiciones dicotómicas en países agobiados por la crisis capitalista, la fragilidad del empleo, la inestabilidad de las trayectorias de vida enajenadas de un proyecto común y la rutinización descarada del consumo. Los movimientos antiderechos contra el aborto, las sectas religiosos en los barrios pobres, los movimientos neonazis y xenófobos que pretenden expulsar inmigrantes, los grupos vecinales que privilegian la pena de muerte sobre delincuentes, los grupos antipiqueteros y los grupos patrióticos macartistas resultan ejemplos paradigmáticos en toda Latinoamérica de estos procesos.

10 Sobre este punto los estudios del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y las compilaciones sobre movimiento sociales y protesta social de Fernando Calderón Gutierrez (2009 y 2012) son significativas al respecto, donde se habla de liderazgos políticos y diseños institucionalistas que canalicen las demandas de los movimientos sociales, abogando por una mayor estatalidad y control de los mismos.

CONCLUSIONES PARCIALES

En este breve artículo se ha realizado una caracterización de los principales puntos teóricos y metodológicos del marxismo pensados en el análisis particular de los movimientos sociales. El ingreso de categorías conceptuales relacionadas con el análisis de las “sociedades complejas” (nuevos movimientos sociales, gobernabilidad, globalización, entre otros) dentro de la literatura académica en Latinoamérica y Argentina incidió en la formación de nuevas líneas de investigación acordes al contexto post-dictatorial y a la elaboración de un conjunto de problemas aparentemente “innovadores”. Estos problemas disolvieron la instrumentación del análisis marxista estructural, y de las visiones que enfatizaban la cuestión del Estado y su responsabilidad en lo social, la violencia colectiva y los conflictos políticos.

La convergencia analítica con el marxismo, lejos de ser un eclecticismo trivial, permite explorar el entramado de prácticas y sentidos de los actores sociales ligando los elementos disruptivos, antagónicos, clasistas, con los elementos marcados por la dominación, la hegemonía, la reproducción o la naturalización del orden social. Como afirma Aníbal Viguera:

“La lente de la lucha de clases sigue siendo en ese sentido un interrogante analítico central, articulador e ineludible en tanto apunta a captar y explicar esa compleja dialéctica entre dominación y resistencia, hegemonía y contrahegemonía, reproducción y disrupción de cuyo desarrollo depende el rumbo que tome la totalidad social” (Viguera, 2009: 22).

Las teorías contrarias al marxismo asumen que la concepción de clase y su instrumentación teórica es uno de los inconvenientes principales como artefacto explicativo de la situación de grupos sociales, siendo este un limitante importante a la hora de pensar la dinámica del mundo social. Por otro lado, se le critica la cosificación de las relaciones sociales como compartimentos estancos de concepciones científicas arbitrarias. Estas críticas parten de asumir las teorías marxistas como supuestos dogmáticos y deterministas, pensando las clases como objetos antes que como relaciones sociales.

Los conflictos de clase incluyen dentro de sus dimensiones los estudios sobre movimientos sociales: el contexto, la estructura, las relaciones de fuerzas y la identidad de los sujetos, por lo que pueden explicar el desarrollo social precisando su sincronía e historicidad (Machado, 2014)

Los movimientos sociales adquieren una relevancia fundamental al incorporarse dentro del análisis más amplio de la conflictividad social. Frente a la necesidad de reiventarse un conjunto de prácticas y conceptos emancipadores dentro de formas de conocimiento diversas que progresen desde el colonialismo hacia la solidaridad, desde

una visión que no mate la utopía (De Sousa Santos, 2000), la propuesta teórica del marxismo se encuentra ligada en forma intrínseca a la observación de los procesos de movilización social, las transformaciones en la estructura social y sobre el conjunto de nuevos saberes colectivos que destronan los paradigmas vigentes.

Además, permite comprender la identificación de las dos dimensiones principales de los fenómenos sociales (estructura y agencia) como elementos fundantes de prácticas sociales que se despliegan en un ámbito político específico y adquiere características que lo relacionan con otros procesos históricos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALIMONDA, Héctor (2011), “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología política Latinoamericana”, en Alimonda, H. (Coord.), *La Naturaleza colonizada*, Buenos Aires, Ed. Ciccus.
- ALMEIDA, Paul Y CORDERO ULATE, Allen (eds.) (2017), *Movimientos sociales en Latinoamérica. Perspectivas, tendencias y casos*, Buenos Aires, CLACSO.
- ARTESE, Matías (2009), *La construcción de las representaciones sociales en torno a la protesta social y a la representación institucional. Seis casos de estudio entre los años 1996 – 2002.*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, UBA.
- AUYERO, Javier (2002) “La protesta. Retrato de la beligerancia popular en la Argentina democrática”, en *Libros del Rojas*, Buenos Aires, Libros del Rojas.
- BENSAID, Daniel (2013), *Marx intempestivo*, Buenos Aires, Ed. Herramienta.
- BONAVENA, Pablo (1991), *El concepto de “fuerza social política” en el marxismo. Manuscrito no publicado.* Cátedra de Teoría del Conflicto Social. Carrera de Sociología, FCS, UBA.
- BONAVENA, Pablo (2008), “¡Aquí se interrumpe el manuscrito!: Aproximación al tema de las clases sociales y sus luchas en Carlos Marx y Federico Engels”, en Nievas, F. (Comp.) *Algunas cuestiones de sociología*, Buenos Aires, Proyecto Editorial, pp: 333 – 378.
- BRANCALEONE, Cassio y CHAGUACEDA, Armando (2012), “A modo de introducción”, en Chaguaceda, A. y Brancalone, C. (Comps.) *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina*, Universidad Veracruzana, CLACSO, Buenos Aires.
- CALDERÓN GUTIÉRREZ, Fernando (Coord.) (2012), *La Protesta social en América Latina*, PNUD, PAPEP, Buenos Aires, Siglo XXI

- CALDERÓN, Fernando (Coord.) (2009), *Los movimientos socioculturales en América Latina. Ambientalismo, feminismo, pueblos originarios y poder empresarial*. PNUD, Buenos Aires, Siglo XXI.
- CAMBIASSO, Mariela (2014), “La noción de estrategia: límites y potencialidades para reflexionar sobre la cuestión sindical en la Argentina de la postconvertibilidad”, en *Actas de VIII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, La Plata.
- CASTELLS, Manuel (2005). *La Era de la información: economía, sociedad y cultura. La Sociedad Red*, vol. 1. México, Siglo XXI.
- DELLA PORTA, Donatella (1988), “Recruitment proceses in clandestine political organizations: italian left-wing terrorism”, en: Klander-mans, B., Kriesi. H. y Tarrow, S. (Eds.), *International Social Movement Research*. Greenwich, JAI Press, pp: 155-169.
- DELLA PORTA, Donatella y DIANI, Mario (2006), *Social Movements*, Oxford, Blackwell.
- DIANI, Mario (1992), “The Concept of Social Movement”, en *Sociological Review* 40(1), pp: 1-25.
- DE LA GARZA TALAVERA, Rafael (2011), “La teorías de los movimientos sociales y el enfoque multidimensional”, en *Estudios Políticos* (22) Novena Epoca, enero – abril, pp: 107 – 139.
- DO SANTOS, Theotonio (1967), “El concepto de clases sociales”, en *Anales de la Universidad de Chile*, nº 141 – 144, Santiago de Chile, pp: 81 – 116.
- DEUK, María Celia e INDA, Graciela (2009) “¿Desembarazarse de Marx?”, en *Conflicto social*, Año 2, N° 1, Buenos Aires, pp: 26 – 55.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2001), “Los nuevos movimientos sociales”, en OSAL, Sep, en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Los_nuevos_movimientos_sociales_osal2001.pdf
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2018), *Construyendo las epistemologías del sur*, Antología esencial, vol. 1 y vol. 2, CLACSO, Fundación Roxa de Luxemburgo, Buenos Aires.
- EDELMAN, Marc (2001), “Social Movements: changing paradigms and forms of politics”, en *Annual Review of Anthropology*, 30, pp: 285 – 317.
- ENGELS, Friederich (1987b), *Obras fundamentales, Karl Marx Contribución a la crítica de la economía política*, México D. F., FCE.
- FARINETTI, Marina (1999), “¿Qué queda del movimiento obrero? Las formas de reclamo laboral en la nueva democracia”, en *Trabajo y Sociedad*, nº1 vol. 1, Santiago del Estero.
- FÉLIZ, Mariano y LÓPEZ, Emiliano (2012), *Proyecto neodesarrollista en la Argentina*, Buenos Aires, Ed. El Colectivo, Herramienta.
- FERNÁNDEZ ALVAREZ, M. I., MANZANO, V., PAUTASSO, M., Y TRIGUBOFF, M., (2010), “Los estudios sobre la movilización social: tradiciones académicas y enfoques teóricos”, en Pereyra, B. y Vom-

- maro, P. (Comp.) *Movimientos sociales y derechos humanos en la Argentina*, Buenos Aires, Ed. Ciccus, pp: 131-156.
- GALAFASSI, Guido (2017), "Conflictividad social, contradicción y complejidad: entre las clases y los movimientos sociales", en Galafassi, G. y Puricelli, S. (comp.), *Perspectivas críticas sobre la conflictividad social*, Theomai, Extramuros, Buenos Aires, pp: 13 – 37.
- GÓMEZ, Marcelo (2014), *El regreso de las clases. Clase, acción colectiva y movimientos sociales*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- GÓMEZ, Marcelo (2017), "Análisis de clase, movimientos sociales y antagonismo: saliendo de la parálisis teórica", en *Revista Theomai, Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo*, n° 35 en: <http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/numero35>
- GRAMSCI, Antonio. (1971), *La Política y el Estado Moderno*, Ediciones Península, Barcelona.
- GRAMSCI, Antonio (1997), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno* [1949], Buenos Aires, Nueva Visión.
- GRAMSCI, Antonio (2009), *Cuadernos de la Cárcel: Pasado y Presente* [1975], Tomo I, II, III, IV y V, Buenos Aires, JP Editor.
- GRIMSON, Alejandro, LAPEGNA, Pablo, LEVAGGI, Nahuel, POLISCHER, Gabriela y VARELA, Paula (2003), "La vida organizacional en barrios populares de Buenos Aires. Informe Etnográfico", en *Working Paper Series 02*, Austin, TX, Center for the Study of Urbanization and Internal Migration in Developing Countries.
- GUIDDENS, Anthony (1990), *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- HARVEY, David (2005), *El nuevo imperialismo*. Madrid, Akal.
- HOLLOWAY, John (2000), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta.
- IBARRA, Pedro y TEJERINA, Benjamín (eds.) (1998), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta.
- IÑIGO Carrera, Nicolás (2005), "Algunos instrumentos para el análisis de las luchas populares en la llamada Historia Reciente (Argentina 1989 – 2001)", en *XXV Congreso de la ALAS*, Porto Alegre, Brasil.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás, (2006), "La historia de los trabajadores" en GELMAN, J. (Comp.), *La historia económica en la encrucijada*, Prometeo Libros, Buenos Aires, pp: 271 – 283.
- IÑIGO CARRERA, Nicolás (2008), "El concepto de clase obrera", en *Revista de Estudios Sociales y Marítimos*, N°1 (2008), Mar del Plata, pp: 101 – 120.
- IZAGUIRRE, Inés (2003), "Algunos ejes metodológicos en el estudio del conflicto social" en *Argumentos*, n° 1, diciembre, Buenos Aires.
- IZAGUIRRE, Inés (2006), "Movimientos sociales y lucha de clases", En: *Revista Crítica de Nuestro Tiempo*. Año XV, n° 34, pp. 100-115.

- IZAGUIRRE, Inés y ARISTIZABAL, Zulema (2002), *Las luchas obreras 1973 – 1976 I. Los alineamientos de la clase obrera durante el gobierno peronista. Consideraciones teórico – metodológicas*. Buenos Aires, Instituto Gino Germani, UBA.
- JACOBY, Roberto (1978), “Conciencia de clase y enfrentamientos sociales. Argentina 1969”, en *Cuadernos de CICSO*, Serie estudios N° 32, Buenos Aires.
- JACOBY, Roberto (1994), *El asalto al cielo. Formación de la teoría revolucionaria desde la Comuna de 1871 a octubre de 1917*. Buenos Aires, CINAP.
- JELÍN, Elizabeth (1989), *Los Nuevos Movimientos sociales*, Buenos Aires, CEAL.
- KLACHKO, Paula (2006), *La forma de organización emergente del ciclo de la rebelión popular de los '90 en Argentina*, Tesis de Doctorado en Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- LARAÑA, Enrique, (1999), *La construcción de los movimientos sociales*, Madrid, Alianza Editorial.
- LENÍN, Vladimir Ilich (1969), *¿Qué hacer?* [1902], En: *Obras completas*, Buenos Aires, Cartago, 2° edición, T. V, pp. 401-581.
- LISCHETTI, Mirtha (2009), “Práctica políticas laborales: ¿movimientos sociales o lucha de clases?” en *Revista Theomai*, n° 19, primer semestre, pp: 25 – 30.
- LUCKACS, Georgy (2009), *Historia y conciencia de clase* [1923], Buenos Aires, Ed. RyR.
- MACHADO, Eliel (2014), “Contribuciones para una teoría política marxista de los movimientos sociales”, *Revista Demarcaciones*, (2), pp: 86 – 101.
- MACHADO, Eliel (2017), “Analise dos “movimentos sociais” em perspectiva clasista”, en *XXXI Congreso de ALAS*, Montevideo, Diciembre. Disponible en: http://alas2017.easyplanners.info/opc/tl/1550_eliel_machado.pdf
- MARÍN, Juan Carlos (1984), *Los hechos armados*, Buenos Aires, La Rosa Blindada.
- MARÍN, Juan Carlos (1995), *Conversaciones sobre el poder*, Buenos Aires, Ed. CBC/Instituto Gino Germani, UBA.
- MARTI-I-PUIG, Salvador (2004), “Los movimientos sociales en un mundo globalizado: ¿alguna novedad?” en *América Latina Hoy*, pp: 79 – 100. Disponible en: <http://revistas.usal.es/index.php/1130-2887/article/view/7413>
- MARTI-I-PUIG, Salvador y Eduardo SILVA (2014), “Introducción: movilización y protesta en el mundo global interconectado”, en *Revista CIDOB d’afers internacionals*, n° 105, pp: 7 – 18.

- MARX, Karl, (1970), *Contribución a la crítica de la economía política*. La Habana, Ediciones de ciencias sociales.
- MARX, Karl, (1974a), *Obras escogidas. La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. Moscú, Progreso, pp: 102 – 289.
- MARX, Karl, (1974b), *Obras escogidas. El 18 brumario de Luis Bona parte*, Moscú, Ed – Progreso.
- MARX, Karl, (1974c), *Obras escogidas, La guerra civil en Francia*, Vol. 2, Moscú, Ed. Progreso.
- MARX, Karl, (1987), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857 – 1858 (Grundrisse)*, Vol. 1, 2 y 3, México D. F., Siglo XXI.
- MARX, Karl (2002), *El Capital* [1867], tomo I, Vol. 1., Vol. 2. y Vol. 3.; tomo II, Vol. 4 y Vol. 5 y tomo III, Vol. 6., Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- MARX, Karl y ENGELS, Friederich (2005), *Manifiesto del partido comunista* [1848], Buenos Aires, Ed. Gradifco.
- MARX., Karl y ENGELS, Friederich (1974), *Obras escogidas: La ideología Alemana*, Vol. 1, Moscú, Progreso.
- MAZZEO, Miguel (2005), *¿Que (no) hacer?. Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, Buenos Aires, El Colectivo – Herramienta.
- MC. Adam, Doug, Tarrow, Sidney y Tilly, Charles (2001), *Dynamics of contention*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MC. ADAM, Doug, MCCARTHY, John y ZALD, Mayer (1999), *Comparative perspectives on social movements: Political opportunities, mobilizing structures and cultural framings*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- MC. ADAM, Doug, (1994). “Cultura y movimientos sociales”, en Laraña, E. y Gusfield, J.(eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, CIS.
- MEIKSINS WOOD, Ellen (2000), *Democracia contra Capitalismo. La renovación del Materialismo Histórico*. México, Siglo XXI.
- MELUCCI, Alberto (1992), “Frontier land: collective action between actors and systems”, En: Diani M. y Eyerman R. (eds.), *Studying Collective action*, London, Sage.
- MELUCCI, Alberto (1994a), “¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?”, en: Laraña C. y Gusfield J., *Los nuevos movimientos sociales de la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de investigaciones Sociológicas.
- MELUCCI, Alberto (1994b), “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales”, en *Zona Abierta*, N° 69, Madrid, pp: 153-180.
- MELUCCI, Alberto (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México, El Colegio de México.

- MILLÁN, Mariano (2009), “Los análisis contemporáneos sobre movimientos sociales y la lucha de clases”, en: *Revista de Conflicto Social*, año 2, N° 1. Buenos Aires, Instituto Gino Germani – Universidad de Buenos Aires.
- MILLÁN, Mariano (2010), “Las teorizaciones actuales sobre movimientos sociales y la teoría de la lucha de clases” en Masseti, A., Villanueva, E. y GÓMEZ, M. (Comps.) *Movilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del Bicentenario*, Ed. Trilce, Buenos Aires, pp: 499 – 520.
- MODONESI, Massimo y Rebón, Julián (comps.) (2011), *Una década en movimiento. Luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI*. Buenos Aires, Editorial Prometeo.
- NIEVAS, Flabián (2008), “Marx y Engels: una compleja teoría abierta”, en *Conflicto social*, n° 0, año 1, Buenos Aires, IGG.
- NIEVAS, Flabián (2016), *Lucha de clases*, Buenos Aires, Imago Mundi.
- OFFE, Claus (1985), “New social Movements: challenging the boundaries of institutional politics”, En: *Social Research*, Vol. 54, N° 4, US, Arien Mack Ed.
- OLSON, Marcus (1965), *The logic of collective action*, Cambridge, HUP, Cambridge Mass.
- PÉREZ LARA, Alberto (2004), “El enfoque clasista y los movimientos sociales en la América Latina”, en *Taller internacional la obra de Carlos Marx y los desafíos del siglo XXI*, disponible en: <https://www.insumisos.com/lecturas/insumisas/Enfoque%20clasista%20de%20los%20movimientos%20sociales.pdf>
- PIZZORNO, Alessandro (1994), “Identidad e interés”, en *Zona Abierta*, N° 69. pp: 135-152.
- PIZZORNO, Alessandro (1987), “Considerazioni sulle Teorie dei Movimenti Sociali”, en Cohen J. et al. (Eds), *Problemi del Socialismo*, 12, Milán, I Nuovi Movimenti Sociali, pp.: 11 – 27.
- POULANTZAS, Nikos (1991), *Estado, poder y socialismo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- POULANTZAS, Nikos (1997), *Poder político y clases sociales en el Estado Capitalista*, México D. F., Siglo XXI.
- RASCHKE, Joachim (1994), “Sobre el concepto de movimiento social”, en *Zona Abierta* 69, Madrid, pp: 121 – 134.
- RETAMOZO, Martín (2006), *El movimiento de trabajadores desocupados en Argentina. Subjetividad y acción en la disputa por el orden social*. Mimeo. Tesis de Doctorado, México, FLACSO.
- REVILLA BLANCO, Marisa (1996), “El concepto de movimiento social: acción, identidad y sentido” en *Última década*, n° 5, Cidpa, Viña del Mar, pp: 9 – 46.
- RODRIGUEZ ARECHAVALA, Carlos (2010), “De la estructura de oportunidades políticas a la identidad colectiva. Apuntes teóricas

- sobre el poder, la acción colectiva y los movimientos sociales”, en *Espacios públicos*, vol. 13, nº 27, pp: 187 – 215.
- SCODELLER, Gabriela (2009), *Conflictos obreros en Mendoza (1969 – 1974): cambios en las formas de organización y de lucha producto de Mendozazo: Un análisis del borramiento del conflicto como política de la memoria de la historiografía regional*, Tesis presentada para el Doctorado en Historia. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.449/te.449.pdf>
- SCHUSTER, F., Pereyra S., Melchor A., Armelino, M., García, A., Natalucci, A., Vázquez, M., Zipcioglu, P., (2006), “*Transformaciones de la protesta social en Argentina 1989-2003*”. En *Documentos de Trabajo*, 48, Buenos Aires, IGG-UBA.
- SEOANE, José, Taddei, Emilio y Algraneti, Clara (2013), *Extractivismo, despojo y crisis climática*, Buenos Aires, Ed. El Colectivo – Herramienta.
- SLATMAN, Melisa. y AYALA, M. (Comp.) (2008), *Los movimientos sociales en América Latina*, Buenos Aires, Ed. Gregorio Selser.
- SNOW, David, Della Porta, Donatella, Klandermans, Bert y McAdam, Doug (Eds) (2013), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. Oxford, Blackwell.
- SVAMPA, Maristella (2005), “Los movimientos sociales e izquierdas”, en *Rebelión*, Disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=27657>
- SVAMPA, Maristella (2008), *Cambio de época: movimientos sociales y poder político*, Buenos Aires, Clacso – OSAL, El Colectivo.
- TARROW, Sidney (1997), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial.
- THOMPSON, Edward (1989), *The making of the english working class*, London, Vintage Books.
- TILLY, Charles (1978), *From Mobilization to Revolution*, USA, McGraw-Hill Publishing Company.
- TILLY, Charles, (1990), “Modelos y realidades de la acción colectiva popular”, en *Zona Abierta*, 54/55.
- TILLY, Charles (2000), “Acción colectiva”, en *Apuntes de investigación*, año IV, nº 6 – noviembre, pp: 9 – 32.
- TOURAINÉ, Alain (2006), “Los Movimiento sociales”, en *Revista Colombiana de Sociología*, nº 27, pp: 255 – 278.
- TOURAINÉ, Alain (1990), *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas*. Barcelona, Hacer.
- VARELA, Paula (2016), “¿Revitalización sindical sin debate de estrategias?”, en Varela, P. (Coord.) *El gigante fragmentado. Sindicato, trabajadores y política durante el kirchnerismo*, Buenos Aires, Final Abierto, pp:13 – 50.

- VIGUERA, Aníbal (2009), “Movimientos sociales y lucha de clases”, en *Revista Conflicto social*, año 2, nº 1, junio, pp: 7 – 25.
- VILAR, Pierre (1999), *Iniciación al vocabulario del Análisis Histórico*[1980], Barcelona, Critica.
- VILAS, Carlos (1995), “Actores, sujetos, movimientos: ¿dónde quedaron las clases?”, en *Sociológica*, año 10, N° 28, México, pp: 61-87.
- WALLACE, Santiago (1999), “Hacia un abordaje antropológico de los movimientos sociales” en *Antropología social y política : hegemonía y poder : el mundo en movimiento*, EUDEBA, Buenos Aires, pp: 329- 357
- WRIGHT, Erik Olin (1994), *Clases*, Madrid, Siglo XXI.

Rodrigo Chaves de Mello

**SOCIABILIDADES EMERGENTES,
RADICALIZAÇÃO DEMOCRÁTICA E
ALTERMODERNIDADE:
PINCELADAS TEÓRICAS**

“...Todo homem é dois, e o outro é o mais verdadeiro...”
Os Teólogos
Jorge Luis Borges

Ao que tudo indica as primeiras décadas do Século XXI tem nos apresentado um novo patamar para a configuração da relação entre Estado, Capitalismo e Democracia. Se ao longo de muitos momentos do século XX estes campos pareceram apresentar-se em contiguidade pacífica e imediata, em especial nos cenários políticos *Welfare State*, as transformações impetradas na geopolítica internacional neste início de século XXI trazem indícios claros e insofismáveis de que a harmonia desta relação se encontra em vias de esgotamento.

Atestada sua vitória no combate ao socialismo real (FERNANDES, 2001) que por décadas lhe serviu como antagonista político e econômico empírico, o capitalismo, redesenhando, a partir de seus interesses, os contornos do Estado e de suas instituições (o que nos autorizaria a pensar em um complexo “Estado-Capitalismo”), tem procurado reconfigurar-se globalmente através de uma cruzada voraz contra tudo aquilo que represente obstáculos a seu padrão de acumulação. Desconstruindo direitos e garantias sociais de proteção ao mundo do trabalho, desarticulando plataformas de organização das resistências coletivas, desfazendo acordos de manutenção da seguridade social e ignorando, até mesmo, frágeis acordos de proteção ambiental, o capitalismo global gira agora seu poder de fogo a outro campo, convertendo a democracia liberal em alvo à ser extirpado (CASTELLS, 2017).

Ainda que a cisão entre democracia e capitalismo impacte países do centro e da periferia global com força distinta, a tendência posta na marcha de condução do sistema economia-mundo capitalista (WALLERSTEIN, 2005) é a mesma em toda parte e revela-se em uma retórica economicista cada vez mais cotidiana e imperativa: Os custos sociais da democracia liberal se tornaram insustentáveis e precisam ser eliminados¹ (STREECK, 2018).

Em resposta a este contexto no qual o capitalismo se afirma em efeitos antidemocráticos (WOOD, 2010), as ciências sociais têm sido desafiadas não apenas a interpretar novos realinhamentos da economia global, mas também a ofertar respostas ao aprofundamento e a reconstituição democrática como via profícua ao enfrentamento dos efeitos sociais e políticos deletérios que tem acompanhado a nova fase da acumulação capitalista. Assim, em atenção a um conjunto de atores e movimentos que tem composto o atual circuito do ativismo social global, uma certa parcela do campo intelectual tem se esforçado em aperfeiçoar lentes interpretativas que possibilitem enxergar, em meio a esta zona desértica, a movimentação de sujeitos políticos que encarnem contrapoderes coletivos e que, em chave radicalmente democrática, prefigurem práticas, valores e representações fulcrais ao questionamento das usuais vinculações entre “Sociedade, Capitalismo e Estado”.

Com efeito, através de um debate teórico, o presente ensaio tem por objetivo contribuir com as reflexões deste campo intelectual, apresentando alguns insumos que nos possibilitem identificar, na ativação de circuitos de resistência ao avanço do projeto colonial/moderno, a constituição de sociabilidades emergentes potencialmente indicadoras de caminhos à renovação da democracia em chave radical e anticapitalista. Assim, será desde as sociabilidades emergidas no calor das resistências políticas que buscaremos destravar respostas ao

1 Ao considerarmos que a dissolução do pacto celebrado entre Capitalismo, Estado e Democracia opera em ritmo distinto entre os países do centro e da periferia global, trazemos ao nosso exame a famosa chave analítica do desenvolvimento desigual e combinado que, de Trotsky à Wallerstein, põe luz sobre os sentidos políticos e econômicos que direcionam e balizam a geopolítica internacional. Através desta chave percebemos que a dissolução do pacto tem se dado de maneira mais aguda e sensível nos países periféricos que nos centrais. Sobre aqueles, os imperativos da ortodoxia econômica global se aplicam de forma mais virulenta e contundente, em especial através dos mecanismos de endividamento público. A assunção a estes compromissos invariavelmente se dá ao custo do desmonte dos mecanismos e arenas de proteção social. Em outras palavras, nos países da periferia global a constituição de um ambiente econômico estável e consonante com as expectativas das agências de classificação de risco internacional somente tem sido possível através da alienação gradual dos mecanismos democráticos. Um dos mais emblemáticos casos acerca deste processo deu-se em 2015 na Grécia quando o poderio econômico da *troika* (Instância a reunir o Fundo Monetário Internacional, O Banco Central Europeu e a Comissão Europeia) possibilitou a anulação – se não de direito mas de fato – do resultado de um plebiscito popular convocado pelo governo para decidir sobre o pagamento ou não da dívida pública. Mesmo com a esmagadora vitória da posição contrária ao pagamento, em ato contínuo ao plebiscito o governo foi cada vez mais emparedado pelos credores, tendo que ignorar o clamor popular depositado nas urnas e retornar as negociações.

desafios *desdemocratizantes* (BROWN, 2015) inaugurados pela atual configuração ultraliberal da geopolítica global.²

Isto posto, o presente texto se inicia com a narração de três curtas parábolas. Como perceberá o leitor, tratam-se, certamente, de histórias distintas, transcorridas em temporalidades e contextos diversos, narradas em linguagens díspares e baseadas em documentos e fontes um tanto quanto heterodoxos para nossos olhares científicos contemporâneos. Em que pese isto, a seu modo, cada uma delas nos ilustrará algo acerca do imbricado relacionamento entre *resistência social* e *criatividade política*.

A primeira, resgatada pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, se desenrola no século XVI, no coração da floresta amazônica, e nos é narrada pelo padre Antônio Vieira, em um fragmento do *Sermão do Espírito Santo*:

Os que andastes pelo mundo e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e nas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que atravessa os olhos, sai outro que lhe decompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que recebem a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há nações, pelo contrário – e estas são do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem du-

2 Avançaremos aqui a partir dos constructos conceituais forjados no interior dos debates do Grupo de Trabalho “Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes” (ACySE/CLACSO), entendendo o tema das Sociabilidades Emergentes como um conjunto de tecnologias sociais dos subalternos forjadas no seio dos setores populares em resistência a consolidação do arranjo moderno/colonial/capitalista. Mais especificamente, “...*Los procesos de sociabilidad que señalamos se inscriben en historicidades que los permean, son productos no previstos de la modernización (colonial) capitalista, que estimuló a su máxima extensión los procesos de subjetivación y individuación de la humanidad, fomentando nuevos modos de interacción, espacios de cooperación y configuraciones de vínculos colectivos, amparando una profusión de identidades sociopolíticas en varias partes del continente, generando el reconocimiento del autogobierno como potencia...*” (COLETIVO ACySE, 2012: 315)

vidar, sem resistir; mas são estátuas de murta, que em levando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre as estátuas o mestre delas: uma vez, que lhe corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem; outra vez, que lhe cerceie o que vicejam as orelhas, para que não deem ouvido às fábulas de seus antepassados; outra vez que decepem o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural e compostura dos ramos (VIEIRA, 1657 apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 183).³

A segunda história, passada em inícios do século XIX, remonta-nos ao México e, em linguagem literária, nos é poeticamente contada pelo genial e saudoso escritor uruguaio Eduardo Galeano:

Abrindo caminho entre cortinas de pó, a multidão atravessa a aldeia de Atotonilco.

– *Viva a América e morra o mau governo!*

1810: o padre Miguel Hidalgo arranca da igreja a imagem da Virgem de Guadalupe e amarra o manto na lança. O estandarte fulgura sobre a multidão.

– *Viva Nossa Senhora de Guadalupe! Morram os gachupines!*

Fervor da revolução, paixão da religião; os sinos repicam na igreja de Dolores, o padre Hidalgo chama para a luta e a Virgem mexicana de Guadalupe declara guerra à Virgem espanhola dos Remédios. A Virgem índia desafia a Virgem branca; a que escolheu um índio pobre na colina de Tepeyac marcha contra a que salvou Hernán Cortez da fuga de Tenochtitlán. Nossa Senhora dos Remédios será vestida de generala e o pelotão de fuzilamento crivará de balas o estandarte da Virgem de Guadalupe, por ordem do vice-rei.

Mãe, rainha e deusa dos mexicanos, a Virgem de Guadalupe se chamava Tonantzín entre os astecas, antes que o arcanjo Gabriel pintasse sua imagem no santuário de Tepeyac. Ano após ano acode o povo a Tepeyac, em procissão, *Ave Virgem e prenhe*, *Ave donzela parida*, sobe de joelhos até a rocha onde ela apareceu e a gruta de onde brotaram rosas, *Ave de Deus possuída*, *Ave de Deus mais amada*, bebe água de suas fontes, *Ave que a Deus fazes ninho*, e suplica amor e milagres, proteção, consolo, *Ave Maria*, *Ave*, *Ave*.

Agora a Virgem de Guadalupe avança matando pela independência do México (GALEANO, 2011, p. 77).

A terceira e última história, data também do século XIX, e transcorre-se em São Domingo, capital haitiana, tendo sido recentemente notabilizada pelo escritor e ativista Cyril James (2000), em os *Jacobi-*

³ O texto citado do Padre Antônio Vieira foi publicado em 1657, e pode ser encontrado no Capítulo III de seu *Fragmento do Sermão do Espírito Santo*.

nos Negros. Podemos resumi-la desta forma: com o objetivo de sufocar uma rebelião social e política de significativa monta alavancada por escravos, Napoleão despacha tropas ao Haiti, com o objetivo maior de restabelecer a ordem e restaurar a escravidão. Todavia, em um momento desse combate restaurador, os soldados franceses, fiéis aos lemas de sua revolução modernizadora, escutam – entoada a plenos pulmões, como canção de liberdade e resistência, pelos rebelados haitianos – *La Marseillaise*. Nesse momento, desconcertados pela utilização de seu símbolo pátrio – síntese suprema dos modernos valores cardinais da liberdade, da igualdade e da fraternidade – por aqueles a quem deveriam reprimir, recuam os soldados (JAMES, 2000).

Os cenários descritos por cada uma dessas pequenas histórias nos convidam a observar o transcurso de um salto qualitativo que atravessa o tema da resistência. Nelas, a resistência não se restringe apenas ao polo da negatividade e da simplória intransigência, mas ao contrário, mostra-se como um veículo para a constituição e afirmação de subjetividades políticas. Tomadas aqui como metáforas para pensarmos uma plêiade de devires sociais minoritários, dos tupis da alta Amazônia aos camponeses mexicanos e aos negros rebelados no Haiti, essas narrativas nos informam sobre o processo de produção de *lugares e regimes outros de enunciação*, articulados pelo eixo comum da resistência aos modos de dominação colonial/moderna.

Com efeito, nas linhas que seguem, pretendemos tomar o tema da resistência como uma rota não apenas para pensarmos os limites do projeto político colonial/moderno, mas também, e fundamentalmente, para refletirmos sobre as possibilidades de constituição de uma altermodernidade⁴. Assim, a partir dos *locus* subalternos de enunciação, tomaremos a travessia entre a resistência social e a criatividade política como vereda meta-reflexiva para afirmação de sociabilidades políticas emergentes aptas à proposição de horizontes democráticos radicais e anticapitalistas receptivos à inauguração de espaços plurais de liberdade e autodeterminação. Desta forma, ao pensarmos o tema das sociabilidades emergentes e das resistências políticas, estendemos como pano de fundo de nosso argumento a indicação de

4 Distanciando-nos das miradas pós-modernas ou antimodernas, o que nos motiva aqui é um exercício de apreciação de modernidade no qual o foco não estará em seu centro, mas sim em suas franjas e dimensões fronteiriças. Nesse sentido, menos do que negá-la tentaremos problematizá-la a partir de seu próprio projeto. Ao longo deste exame, procuraremos, a partir das dinâmicas políticas que avançam sobre suas fronteiras, tensionar o centro epistemológico do projeto moderno, buscando, então, indicar um ponto de fuga que aponte horizontes de construção de uma altermodernidade. Acreditamos que esse itinerário possa oxigenar alguns debates atualmente em curso no interior do campo da teoria política, pois, ao mobilizarmos o ponto de vista limite como espaço reflexivo, talvez nos seja possível abrir alguns caminhos para pensarmos que o processo de desdemocratização atualmente em curso seja um desdobramento de uma profunda crise político-epistemológica da institucionalidade que ancorou o projeto de legitimação da modernidade.

que esteja na radicalização democrática a chave de resposta ao atual contexto de desdemocratizante.

Em *Historias locales/diseños globales*, o filósofo argentino Walter Mignolo (2003) investe contra o que chama de *epistéme* monotópica da modernidade: cosmovisão ancorada em um abstrato universal e que responderia como a base dos processos de expansão da cultura ocidental hegemônica. Em linhas gerais, a dimensão monotópica da cultura ocidental moderna se estruturaria tomando a racionalidade como dimensão básica, tanto do processo histórico quanto das formas de promoção e afirmação da subjetividade. Nesse sentido, problematizando a noção da modernidade enquanto um processo de expansão global da racionalidade, Mignolo nos convida a pensá-la em outra chave, tomando a colonialidade – por ele proposta como seu lado oculto – como referência. Por essa via, o autor pretende pôr foco sobre princípios políticos, éticos e epistemológicos mobilizados pelos sujeitos subalternos, propondo, desta feita, uma *epistéme* plurtópica como contraponto à monotópica. No cerne desse desafio, o autor nos apresenta o que chama de um “paradigma outro”:

Llamo “paradigma otro” a la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre la historia y experiencias de la modernidad. El paradigma otro es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otro tiene en común es *el conector*, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia –por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad– de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de los habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que “reaprender a ser”. Un paradigma otro es en última instancia el nombre que conecta formas críticas de pensamiento emergentes en las Américas, en el norte de África, en el África subsahariana, en el sur de India y en el sur de Europa, y cuya emergencia fue generada por el elemento común en toda esta diversidad: la expansión imperial/colonial desde el siglo XVI hasta hoy (MIGNOLO, 2003, p. 20).

Definido como uma dimensão conectiva entre os destinos dos diversos *outros* abarcados pelo processo moderno de expansão imperial/colonial, através do tema do paradigma outro, Mignolo avança contra a dimensão abstrata do projeto moderno que, em sua esteira, terminaria por inviabilizar as consequências da colonialidade. Assim, em uma imersão no universo de pensamento social subalterno, procurará, nos discursos silenciados, a chave para pensar a *diferença colonial*, entendida como espaço no qual, a um só tempo, afirmam-se

a dignidade das histórias locais, bem como se traduzem, adaptam-se, negociam-se ou mesmo rejeitam-se os projetos globais.

Los movimientos indígenas, por ejemplo, en la América Latina, el levantamiento Zapatista, la historia del colonialismo desde la perspectiva de los actores que lo vivieron en las colonias [...] son lugares donde surge un paradigma otro. Estos lugares (de historia, de memoria, de dolor, de lenguas y saberes diversos) ya no son “lugares de estudio” sino “lugares de pensamiento” donde se genera pensamiento. Donde se genera el bilingüaje y las epistemologías fronterizas. Las lenguas coloniales del saber moderno ya no son suficientes; están limitadas a la visión parcial de su propia historia y a la perspectiva unilateral y parcial (la historia contada desde la diversidad, sí, pero la diversidad de la misma historia de Europa) que el saber en lenguas europeas produjo sobre las experiencias coloniales. Por ello, un paradigma otro no es un paradigma de transición, sino un paradigma de disrupción (MIGNOLO, 2003, p. 22).

Como espaço físico e simbólico no qual atuaria a colonialidade do poder, a diferença colonial inauguraria situações dialógicas nas quais as vozes subalternas se enunciariam em reação aos discursos proferidos pela cosmovisão hegemônica. Com o foco sobre estes *lugares donde se genera pensamiento*, o autor nos propõe a experiência colonial como processo pleno de produção de saberes, narrativas e subjetividades. Com efeito, o tema da diferença colonial procura romper com a tendência unilateral de modernidade acerca de sua própria história, como se seu avanço sobre o globo representasse o avanço de toda a humanidade ou, no limite, o avanço da humanização da humanidade. Longe disso, a perspectiva trazida por Mignolo (2003) nos aponta a um cenário mais complexo e mais propriamente dialógico, delineado, outrossim, em um processo de *bilingüaje* articulado em uma dupla tradução. Demarcando o espaço de pensamento fronteiro mobilizado pelas perspectivas subalternas, nos encontraríamos, assim, diante de uma gnose liminar a estabelecer um diálogo ético, político e epistemológico insurgente com a cosmovisão moderna. Cabe salientar que não se trata aqui de um fundamentalismo autóctone, baseado em uma suposta condição intelectual purificada, mas sim em um esforço de dar visibilidade às dinâmicas inter-relacionais entre cosmovisões distintas e geo-historicamente multissituadas.

Tomando a colonialidade como referente para a análise da modernidade e, como tal, o ponto de vista dos subalternos como prisma para apreciação do processo de dominação da cultura ocidental, Mignolo propõe o pensar “entre línguas” como dimensão crítica contra a ficção de um logocentrismo revestido de universalidade abstrata.

Un paradigma otro marca la discontinuidad en la historia de la modernidad, contada desde la perspectiva de la propia modernidad, e introduce la mirada opuesta. No, digamos, la mirada de Colón mirando a los indios mientras se acercaba a la costa, sino la de los indios mirando a ese objeto extraño, en el agua, que se acercaba hacia ellos. Esas dos miradas se ligaron, se entrelazaron en una relación de poder; se plantó la semilla de las colegialidades del poder y con ella el paradigma silenciado durante mucho tiempo de quienes ven el mundo desde las costas a la que llegan los barcos, los ferrocarriles, los bancos, los aviones. La perspectiva de quienes creen que no hay modernidad sin colonialidad y que la colonialidad originó miradas de encono, de necesidad de liberación, de reacción frente a la arrogancia y la ceguera tanto de la crueldad de algunos como de la bondad de otros (MIGNOLO, 2003, p. 32).

Neste sentido, a noção de *diversalidade* se afirmaria como base epistemológica para se pensar os processos intercomunicativos. Oposto à cosmovisão totalizadora do universalismo abstrato, a diversidade ancoraria um “universalismo negociado” baseado na criatividade e, utopicamente, orientado à constituição de um cosmopolitismo crítico e dialógico. Fronteira paradoxal entre a unidade e o pluralismo, a diversidade propõe a *dignidade das diferenças* como dimensão fundamental para o estabelecimento de contatos, diálogos e intercursos existenciais. Na mobilização do ponto de vista da colonialidade, a modernidade, desvelada enquanto relação de poder, se definiria menos pelo tema da conquista do que pelo dos encontros coloniais por ela engendrados e, assim, como a resultante da tensão constantemente estabelecida entre dominação e resistência, ou em termos mais geopolíticos, entre soberania e lutas por liberação.⁵ Sob este ângulo dinâmico, entendemos o tema da diferença colonial não como um esforço para preservar o não moderno ou o pré-moderno, mas sim como um campo de luta por liberdade dentro das relações de poder modernas, lutas que não são nem geográfica e nem temporalmente externas à modernidade, mas coextensivas a seus territórios e afirmadas, em chave positiva, como resistência e não apenas como reação.

Esta visada nos coloca diante de uma questão crucial para nosso exame, pois, se por princípio, o ponto de vista subalterno não se esgota nos marcos da modernidade e, tampouco, se orienta a uma defesa da antimodernidade, resta-nos saber como a ação das resistências sociais pode impulsionar a construção de alternativas políticas em um itinerário que nos autorize, para além de problematização dos

5 Pensada enquanto uma relação de poder estruturada na e pelas tensões entre resistência e dominação, encontramos aqui uma via não apenas para escapar das perspectivas ideológicas que advogam a marcha da modernidade como o avanço de uma força civilizacional contra a barbárie, o irracionalismo e o misticismo, mas também para problematizarmos as noções que, diante dos desafios políticos e sociais contemporâneos, defendem a modernidade enquanto projeto a ser ainda acabado.

marcos da constituição moderna, contemplarmos horizontes possíveis para a floração de uma altermodernidade.⁶

Algumas propostas ventiladas por Antônio Negri e Michael Hardt, em *Commonwealth*, aproximam-se de nossos objetivos e com eles contribuem. Publicada em 2009, essa obra completaria a trilogia iniciada pela dupla de autores com a publicação de *Império* e *Multidão*, respectivamente em 2002 e 2004, mas representaria, para os fins de nossa discussão, um importante avanço teórico com relação aos dois trabalhos iniciais, pois aqui, em uma autocrítica, os autores abandonam os horizontes epistemológicos da pós-modernidade que até então os orientavam, em prol de uma investigação acerca das possibilidades da altermodernidade. Com isso, o principal sujeito político advogado nos escritos iniciais, a multidão, despede-se de uma zona metafísica um tanto quanto abstrata e cinzenta, ganhando cores e contornos sociológicos mais concretos, definindo-se, em última instância, enquanto dimensão conectiva e articuladora dos processos e personagens globais em suas lutas políticas altermundialistas.

O ponto de partida mobilizado para a argumentação empreendida por Negri e Hardt reside na identificação de uma duplicidade do conceito de poder desenvolvido por Michel Foucault em seus trabalhos de meados dos anos 70, em especial, em seus escritos sobre a história da sexualidade:

La noción de poder de Foucault es siempre doble. El dedica la mayor parte de su atención a los regímenes disciplinarios, arquitecturas de poder, y las aplicaciones del poder a través de las redes distribuidas y capilares, un poder que no reprime tanto como produce sujetos. A través de estos libros, sin embargo, a veces en lo que aparece como notas marginales o a parte, Foucault también teoriza constantemente, un otro para el poder (o incluso un otro poder), para el cual parece incapaz de hallar un nombre adecuado. Resistencia es el término que usa más a menudo, pero no captura realmente lo que tienen en mente, puesto que la resistencia, como se entiende generalmente, es también dependiente de y subordinada al poder que se opone. Uno puede sugerir a Foucault la noción marxista de “contrapoder”, pero este término

6 Sobre as distinções políticas entre o *anti* e o *alter*, parece-nos precisa esta digressão de Antônio Negri: “Una señal terminológica de los movimientos de protesta de la globalización nos demuestra una salida de este dilema. Cuando las grandes demostraciones comenzaron a aparecer regularmente en las reuniones de líderes del sistema global a través de Norteamérica y Europa a fines de los 90, y en los primeros años del nuevo milenio, los medios fueron rápidos en etiquetarlos “antiglobalización”. Los participantes en estos movimientos estaban incómodos con el término porque, aunque ellos desafiaban la forma actual de globalización, la gran mayoría de ellos no se opone a la globalización como tal. De hecho sus propuestas focalizan en relaciones igualmente globales de comercio, de intercambio cultural y procesos políticos –y los movimientos mismos construyeron redes globales. El nombre que ellos propusieron para sí mismos, entonces, más que “antiglobalización” fue “alterglobalización” (o altermundialista, como es común en Francia). El cambio terminológico sugiere una línea diagonal que escapa del juego confinante de opuestos –globalización/antiglobalización– y cambia el énfasis de la resistencia a la alternativa” (NEGRI; HARDT, 2009, p. 60).

implica un segundo poder que es homólogo al que se opone. *En nuestra opinión, el otro poder que funciona a través de estos libros es mejor definido como una producción alternativa de subjetividad, la cual no solo resiste al poder sino que también busca autonomía de él* (NEGRI; HARDT, 2009, p. 36 – grifo nosso).

A esse outro do poder que alia resistência à produção de subjetividades outras, Negri e Hardt chamam de biopolítica. Em contraposição à propalada noção foucaultiana de *biopoder*, a qual, grosseiramente, poderíamos definir como o poder sobre a vida ou, mais especificamente, como poder de produzir e administrar a vida, a *biopolítica* se definiria como poder da vida a resistir e a engendrar focos de produção alternativa de subjetividades. Nesta visada, a biopolítica circunscreveria o *locus* no qual não apenas se produz um outro para o poder, mas também, e fundamentalmente, emergem os contornos de afirmação de um outro poder. Por tal via, através das teias da cooperação social, Negri e Hardt pretendem pôr luz sobre um campo de produção de afetos e linguagens no qual se forjariam subjetividades, ora apresentadas como resistência, ora como (des)(re)subjetivação. Em seus termos, tal como um reservatório de liberdade, a biopolítica se manifestaria como um acontecimento,⁷ a operar tanto em rupturas quanto em inovações.⁸

Avançando sobre o terreno da biopolítica, Negri e Hardt procurarão estabelecer um nexo entre os processos de resistência e a produção de alternativas políticas norteadoras da altermodernidade. Como primeiro passo, os autores recomendam que a relação entre modernidade e altermodernidade deva ser pautada em clave distinta daquela entre modernidade e antimodernidade, pois, em diferença a esta, aque-

7 Pensando a Biopolítica como um acontecimento, Negri e Hardt apressam-se em demarcar a diferença de suas abordagens com relação às propostas defendidas pelo filósofo francês Alain Badiou em *L'Être et l'Événement*. A discordância dos autores reside no fato de interpretarem que em Badiou o acontecimento apenas adquire valor e significado após ter transcorrido. Desta forma, na leitura que fazem da obra do francês, o acontecimento se conectaria, operativa e politicamente, com uma intervenção narrativa retrospectiva que, demarcando seu sentido, situasse-o na realidade das coisas. Nesse sentido, Negri e Hardt defendem que a produção e a produtividade do acontecimento demandam um olhar mais progressista do que retrógrado, entendendo que o acontecimento é interno às existências e estratégias que o atravessam. “Lo que el enfoque de Badiou del acontecimiento no puede aprehender, en otras palabras, es el vínculo entre libertad y poder [...]. Un enfoque retrospectivo del acontecimiento de hecho no nos da acceso a la racionalidad de la actividad insurreccional, que debe esforzarse dentro del proceso histórico por crear acontecimientos revolucionarios y romper con las subjetividades políticas dominantes. Sin la lógica interna de hacer acontecimientos, uno solo puede afirmarlos desde afuera como una cuestión de fe, repitiendo la paradoja atribuida a Tertuliano, credo quia absurdum, ‘Creo porque es absurdo’ (NEGRI e HARDT, 2009, p. 38).

8 Nessa proposição da biopolítica como *locus* de produção de um outro para o poder e de um outro poder, encontramos um dos pontos centrais que respondem pela filiação de Negri e Hardt ao projeto *Espinosiano*, pois ao pensarem aqui o tema da resistência enquanto *modus operandi* de manifestação das subjetividades biopolíticas, nossos autores entendem que o poder somente pode ser exercido sobre sujeitos livres, ou seja, sujeitos que, mesmo antes da aplicação do poder, eram dotados e definidos por um grau de liberdade. Esta é uma perspectiva que, clara e facilmente, faz-nos rememorar o âmago da filosofia política Espinosiana que assevera de que ninguém pode transferir totalmente a um outro os seus direitos e poderes senão ao preço de renunciar a sua humanidade.

la não se basearia em uma dicotomia polarizante, mas sim em uma relação diagonal que, demarcando conflitos com as hierarquias modernas, orientaria mais claramente as forças de resistência para um terreno autônomo. Nesse sentido, a passagem da antimodernidade à altermodernidade definir-se-ia por proposições de transformação radical e não por oposição à modernidade. Os autores inspiram-se aqui na tipologia mobilizada por Franz Fanon para pensar o processo de descolonização intelectual do “intelectual colonizado”. É uma breve digressão. Segundo Fanon (1968), a primeira fase do *intelectual colonizado* seria a da assimilação máxima do espectro da cultura do colonizador europeu, em um caminho no qual se lançaria a crença de que todas as positivities civilizacionais emanariam do velho continente, o que, por conseguinte o faria desvalorizar e deitar por terra todos os traços que atavicamente o ligariam a sua cultura e a sua gente. Salvo pela cor de sua pele, diz-nos Fanon (1968), esse intelectual performativamente se faria mais europeu do que o mais civilizado entre os europeus. Numa segunda fase, animado por um movimento conduzido por bravos companheiros, esse intelectual se rebelaria contra o eurocentrismo do pensamento e a colonialidade do poder. Para escapar da supremacia da cultura branca, o *intelectual colonizado* se poria em um movimento de volta às raízes mais profundas de seu povo. Nesse momento, em sua performance, far-se-ia por vezes mais bárbaro do que os bárbaros. Apesar de reconhecer a nobreza dessa postura intelectual, nela Fanon vislumbra o perigo de uma sobrevalorização a um passado inexistente e que, mobilizado enquanto idílico refúgio político-cultural, terminaria por criar uma posição estática de oposição à dominação moderna. Por fim, como metáfora do deslocamento de uma postura *anti* para uma posição *altermoderna*, esse personagem intelectual, para além de um reavivamento de uma tradição de outrora, inclina-se ao desafio revolucionário de transformar-se, transformando a sua própria tradição. Segundo Fanon (1968), esse terceiro e decisivo *movimento* apontaria ao sentido de construção de uma nova e renovada humanidade, originada em um fluxo dinâmico e criativo. Aqui, não se trataria apenas de um processo de oposição, mas, fundamentalmente, de uma ruptura transformativa.

Essa recusa por uma autenticidade identitária, em nome de uma identidade em constante movimento de reconstrução, tem sido um importante móvel para a afirmação de alguns dos principais movimentos sociais contemporâneos. Contra a noção da identidade enquanto uma entelúquia abstrata, a-histórica e imutável, propõe-se uma noção de um devir social da identidade, produzido historicamente em um contexto no qual as lutas sociais escavam horizontes alternativos possíveis. Essa é a via, por excelência, na qual a resistência tangencia os campos da autonomia e da autodeterminação política. Nesse ponto,

enquanto seminal ponto de inflexão político, Negri e Hardt reconhecem a importância recente das campanhas zapatistas:

Los zapatistas no persiguen tampoco las estrategias convencionales que vinculan derechos a identidad; ni demandan el reconocimiento legal de las identidades indígenas iguales a otras identidades (en línea con una positiva ley de la tradición) ni declaran la soberanía de las estructuras de poder indígenas tradicionales y sus autoridades con respecto al estado (de acuerdo a la ley natural) para la mayoría de los zapatistas, de hecho, el proceso de politizarse ya involucra tanto un conflicto con el estado mexicano y un rechazo de las estructuras de autoridad tradicionales de las comunidades indígenas. [...] Aunque los miembros de las comunidades zapatistas son predominantemente indígenas, entonces, y aunque ellos luchan consistente y poderosamente contra el racismo, sus políticas no descansan sobre una identidad fija. Ellos demandan el derecho *no a ser quienes somos* sino más bien *a convertirnos en lo que queremos* (NEGRI; HARDT, 2009, p. 62 – grifo nosso).

Das lutas feministas aos levantes indígenas, passando por uma ampla e variada gama de coletivos de protestos ao redor do globo, esse deslocamento para uma dimensão desterritorializante de uma identidade construída no devir das lutas políticas tem-se mostrado como arma cada vez mais eficaz para a composição e afirmação dos sujeitos políticos que atualmente disputam os sentidos da democracia. Alavancados por essa modalidade fluida e compósita de ser e de estar junto e em conjunto, assistimos recentemente a eclosão de processos de lutas sociais que, estabelecendo agendas cooperativas horizontais, exitosamente – mas, de certo, não sem tensões – vêm superando fronteiras, até então, estanques e tidas como insuperáveis. O cenário de composição do sujeito político que antecedeu o processo de chegada ao poder de Evo Morales na Bolívia, em 2005, se mostra, nesse sentido, exemplar. Para além das divisas que tradicionalmente distavam a miríade de etnias indígenas das classes politicamente forjadas pelo mundo do trabalho, o que ali se assistiu foi ao estabelecimento de uma dimensão porosa através da qual diversos coletivos negociavam uma agenda de atuação comum autorizada por demandas ora particulares, ora abrangentes.

Com efeito, a percepção dessa tendência ao estabelecimento de um paralelismo entre as diversas agendas coletivas transversalmente recortado por eixos comuns aos coletivos subalternos em resistência nos indica um vetor de renovação da potência democrática alimentado por dinâmicas e movimentos de autodeterminação política. Aqui, em chave altermoderna, o conceito de multidão se conectaria ao tema das sociabilidades emergentes entendida enquanto força ativa de democratização da realidade enquanto um experimento radical e inegociavelmente inclusivista e, portanto, dotado de um valor *negociadamente* universal.

La forma multitud no es una llave mágica que abre todas las puertas, sino que plantea adecuadamente un problema político real y lo postula como el modelo para dirigirlo en un conjunto abierto de singularidades que son autónomas e iguales, capaces juntas, articulando sus acciones en trayectorias paralelas en una red horizontal, de transformar la sociedad. La multitud es así un concepto de paralelismo aplicado, capaz de aprehender la especificidad de las luchas altermodernas, que están caracterizadas por relaciones de autonomía, igualdad e interdependencia entre extensas multiplicidades de singularidades (NEGRI e HARDT, 2009, p. 65).

Mais do que a um sujeito abstrato e *a priori*, a multidão tal como aqui proposta, se definiria como a dimensão conectiva entre a multiplicidade das singularidades sociais. Enquanto um conceito interseccional, o movimento da multidão teria na mescla e na metamorfose a sua própria dinâmica. Isso não significa que o tema seja avesso e insensível ao das identidades, mas sim que lida com este tema em chave outra que a dos estudos do reconhecimento, que mobilizam as identidades como um fim em si mesmo para a construção de uma política multicultural da tolerância. Aqui, entendendo-se a multidão enquanto um conceito de um paralelismo aplicado à política, as identidades deixam de ser um fim para se tornarem um meio. Nesse sentido, a discussão se desloca do campo da classe, da raça, do gênero ou do sexismo para desbravar um campo de atuação comum da *classe com a raça com o gênero e com o sexismo*. Mais do que uma fenomenologia acerca do *ser* da multidão, o que esse sujeito político nos desvela é a uma ontologia do *fazer-se* da (e na) multidão. Enquanto espaço comum de singularidades em devir, o problema da multidão não se esgota no encerramento de sua proclamação, mas ao contrário, se inicia na abertura de realidades políticas inauguradas pela sua ação. Mais uma vez, nossa iluminação é Espinosiana – *experientia sive práxis* (ESPINOSA, 2015).

Concluindo as discussões que nos trouxeram até aqui, nossa hipótese é que, abordada desde o prisma das lutas sociais deflagradas na chave das resistências políticas (HOLLOWAY, 2009), a radicalização do aprofundamento democrático possa se configurar na principal frente de resposta aos efeitos deletérios produzidos pelo realinhamento das forças capitalistas no atual contexto da geopolítica global. Contra a desdemocratização, radicalização democrática. Assim, não pretendemos negar a efetividade das crises que hipertrofiaram as democracias liberais contemporâneas, mas sim indicar o fato de que o avanço deste processo se agudiza na medida exata em que a definição hegemônica e moderna do sujeito político democrático exclui os processos de resistências articulados desde abaixo e nas margens do sistema. Neste sentido, buscando a consecução de projetos altermodernos, ao revisitarmos conceitos como o de diversalidade, e de

multidão, procuramos fornecer insumos para pensarmos as sociabilidades emergentes como artífice privilegiado para a animação de processos no qual a democracia possa se converter em campo prefigurativo privilegiado para a experimentação radical de organização da rebeldia através da conexão de circuitos de sociabilidades em resistência. Esta nos parece uma via fecunda para que multidões insubordinadas ocupem territórios de enunciação de gramáticas e formas de autorganização que recusem as balizas de estabilização da realidade estruturadas pelo poder moderno, colonial e capitalista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BROWN, Wendy. *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.
- CASTELLS, Manuel. *Ruptura: A crise da democracia Liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- COLETIVO ACySE. *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2012.
- ESPINOSA. *Ética*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2015.
- FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968.
- JAMES, Cyrill. *Os Jacobinos Negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2010.
- GALEANO, Eduardo. *Mulheres*. Porto Alegre: Ed. L&PM Pocket, 2011.
- HOLLOWAY, John – *Teoría Volcánica*. In: John Holloway, Fernando Matamoros e Sergio Tischler (coord.) *Pensar a contrapelo: Movimientos Sociales y reflexión crítica*. Buenos Aires: Ed. Herramienta, 2009.
- MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronteirizo*. Madrid: Ed. Akal, 2003.
- NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. *Commonwealth*. Massachusetts: Press Harvard University; Press Cambridge, 2009.
- STREECK, Wolfgang. *Tempo Comprado: A crise adiada do capitalismo democrático*. São Paulo: Boitempo, 2018
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2002.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI, 2005.
- WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra o capitalismo: A renovação do Materialismo Histórico*. São Paulo: Boitempo, 2010.

Cassio Brancaloneo

AUTO-ORGANIZAÇÃO SOCIAL NO MUNDO DO TRABALHO E PRODUÇÃO: NOTAS PARA UMA CRÍTICA À ECONOMIA SOLIDÁRIA

INTRODUÇÃO

A cooperação voluntária, a democracia direta e a colaboração horizontal, como valores e conteúdos práticos de experiências de autonomia, protagonismo e socialização concretizadas no interior de empresas e unidades produtivas, compõem o que poderíamos considerar como o repertório de “tecnologias sócio-organizacionais” criado e acumulado pelos trabalhadores e atores sociais subalternos. No âmbito do processo histórico de resistência e negação dos imperativos heteronômicos institucionalizados pela forma-Capital e pela forma-Estado como instâncias vertebradoras do mundo moderno (GRAEBER, 2010), os registros dessas experiências podem ser localizados em distintos tempos e geografias. Sob denominações como mutualismo, apoio mútuo, conselhismo, cooperativismo, ou mais recentemente, economia social, popular, solidária e participativa, os processos que lhe são resultantes podem ser compreendidos de um modo mais amplo como “fenômenos de autogestão”. Este entendimento, porém, não implica em uma uniformização das características de suas manifestações, o que por si justifica a investigação sistemática de cada uma dessas experiências, nas diversas temporalidades, espacialidades e regimes discursivos em que se realizaram (Leite, Araujo & Lima, 2015; Singer, 2006; França Filho & Laville, 2004; Gaiger, 2004; Cattani, 2003; Santos, 2002; Corragio, 2002; Ponte Jr, 2000; Kraychete, 2000; Guillén,

1998; Gadotti & Gutierrez, 1993; Motta, 1987; Nascimento, 1986; Rosanvallon, 1979).

Por um lado, se reconhece amplamente que a condição e o potencial de “alternativa” societária desta “outra economia”, em variadas circunstâncias, são minimizados e mesmo colocados em xeque pelo modo como estas se inserem no âmbito de relações de subordinação e dependência com agências, mecanismos e operadores do Estado e do mercado capitalista. Por outro lado, com o advento do que se convencionou denominar como acumulação flexível e reestruturação produtiva, até mesmo alguns dos “expedientes” que participam da “forma autogestionária” de organizar o processo de trabalho e produção foram absorvidos e apropriados por parte das teorias e práticas de gestão e administração de empresas, de organizações governamentais e não-governamentais (como nos casos dos chamados “paradigma gerencialista”, “modelo japonês” ou *toyotismo*), na maior parte das vezes, para escamotear processos de flexibilização e precarização de direitos trabalhistas ou potencializar o desempenho funcional da força de trabalho sob menor custo disciplinar.

Embora o debate contemporâneo se encontre hoje no Brasil e na América Latina dominado pela gramática institucionalizada da chamada “economia solidária” (Singer & Souza, 2000), que contribui para promover um ambiente discursivo que visa alcançar algum nível de consenso sobre a natureza e os possíveis desdobramentos dessas experiências, a paisagem social e o enquadramento teórico da questão continuam sendo caracterizados pela complexidade, heterogeneidade e ambivalência (Leite, Araujo & Lima, 2015).

O artigo em questão pretende esboçar um sucinto balanço crítico do repertório teórico mobilizado pelo movimento autodenominado como economia solidária à luz de elementos constituintes da perspectiva autogestionária oriundos do campo anarquista e marxista heterodoxo, confrontando-o com a proposta da chamada “economia participativa” (*PA-RECON*), objetivando com isso contribuir com os debates correntes inscritos no marco teórico dedicado à reflexão e análise de experiências contemporâneas de auto-organização social em espaços de trabalho e produção.

AUTOGESTÃO: UMA VELHA IDEIA NOVA

(...) en el siglo XVIII el concepto de democracia canalizó y expresó las esperanzas revolucionarias. En el siglo XIX ese papel lo desempeñó el concepto de socialismo. Nuestra tesis es que el concepto de autogestión está destinado a desempeñar el mismo papel que desempeñó en sus días los de democracia y socialismo.
Pierre Rosanvallon

Ainda que a expressão “autogestão” seja relativamente recente, datando sua incorporação no vocabulário político francês à década de 1960¹, sua inscrição histórica como conteúdo de determinados valores e práticas sociais produzidos no seio de trabalhadores, artesãos, camponeses e outros atores subalternos, remonta sobretudo ao século XIX, particularmente aos processos de resistência à implantação do capitalismo industrial (Thompson, 2000; Rosanvallon, 1979). Se a inflexão do curso da história da esquerda do século XX, predominantemente marxista, encontrou seu derradeiro marco em 1968, estimulando um processo de diferenciação em relação às perspectivas predominantes, como o leninismo e a socialdemocracia, o conceito de *autogestão* se tornou uma espécie de pedra angular que veio a canalizar muitas revisões, e mesmo se tornar uma bússola para novos percursos, além, claro, de permitir que voltasse à superfície das ideias políticas visões de mundo até então consideradas “superadas”.

Os principais elementos que orientaram esse processo de “virada” encontraram sua expressão no entrecruzamento da *crítica à alienação econômica* (como diagnóstico dos efeitos da conjugação entre propriedade privada dos meios de produção e divisão social do trabalho, que separam o trabalhador dos meios e dos produtos de seu trabalho) e da *crítica à alienação política* (como diagnóstico dos efeitos da autonomização do poder soberano no seio do Estado, que separa o indivíduo/cidadão moderno dos meios de gestão da vida coletiva). E muito embora o Estado de Bem-Estar Social tenha sido uma capitulação circunstancial e pontual do livre curso de expansão da mercantilização da vida para garantir a paz social e a reconstrução do mundo europeu no pós-guerra, às custas da exploração das populações e territórios do capitalismo periférico, o socialismo real (ou capitalismo de Estado) não escapou de sua condição tecnocrática a serviço do desenvolvimento das forças produtivas, seguindo os parâmetros verticalizados e heterônomos da economia capitalista, longe, portanto, de realizar a emancipação da classe trabalhadora (Bernardo, 2004; Tragtenberg, 1981 e 2011).

Vale recordar, no entanto, que a ideia de uma transformação social que não se reduzisse a operações temporárias de mudança de senhores e dirigentes, e que implicasse em um processo de real autonomia dos trabalhadores atacando a heteronomia no coração do mercado e do Estado, ou seja, promovendo democratização e socialização plena dos espaços de trabalho, produção e poder, não foi “a novidade” dos anos 1960 como parece ter sido insinuado por alguns membros da

1 A aparição pública da expressão remonta aos anos de 1950 e 1960, provavelmente com a tradução do termo sérvio *samoupravje* para o francês *autogestion*, visando dar conta da retomada sobre o debate a respeito da intervenção operária na economia no contexto do socialismo iugoslavo e seu significado para a crítica ao modelo soviético, tendo relevante recepção nas revistas francesas *Socialismo ou Barbárie* e *Socialismo e Autogestão* (Guilherm & Bourdet, 1979; Locks Filho & Veronese, 2012).

chamada Nova Esquerda. Se buscarmos nos vestígios históricos das dinâmicas das lutas operárias e camponesas pretéritas (THOMPSON, 1997), bem como nas formulações teóricas de intelectuais e militantes anatematizados pelo monopólio exercido pelo marxismo (pelo menos em suas versões dominantes) na imaginação política da esquerda, encontraremos um amplo e significativo repertório de práticas e ideias nessa direção (Anderson, 2015; Schmidt & Van Der Walt, 2008).

No campo do que viria a se constituir como tradição anarquista, podemos mencionar pelo menos duas contribuições teóricas que anteciparam e forjaram elementos indispensáveis para o substrato conceitual da emergente noção de autogestão. A primeira delas vem de Pierre-Joseph Proudhon, ao elaborar a crítica ao conjunto de relações sociais (de dominação e de exploração) que constituem a forma-Estado e a forma-Capital, respectivamente, como *governamentalismo* e *salariato*: o princípio de autoridade como configurador das relações sociais que moralizam e naturalizam a indispensabilidade da separação governo/governado e patronato/assalariado (Proudhon, 1970). A outra contribuição a ser destacada é oriunda de Piotr Kropotkin, um dos principais anarquistas modernos a dedicar consistentes e sistemáticas reflexões sobre a necessidade (em contraste com Proudhon) da expropriação dos meios de produção diretamente por parte dos expropriados, não apenas como finalidade da revolução social, mas como sua própria realização enquanto tal. De onde deriva um conjunto de proposições que, de algum modo, se aproximariam de um esboço de um “programa anarquista” (Kropotkin, 2005) compatível com as especificidades das sociedades industrializadas, amparado na articulação da auto-organização popular nas esferas do consumo e da produção.

Para Proudhon é politicamente inconcebível uma forma de regulação da vida coletiva que não seja baseada na livre associação dos produtores (e se são produtores, isso quer dizer a superação do *salariato* e da estrutura social baseada no regime de propriedade que o torna possível), e seu anarquismo ultrapassa uma condição de projeto antiestatal exclusivamente apontado para o futuro na medida em que considera a complexidade da experiência humana situada historicamente. Ao fazer um balanço das mais diversas formas de organização social analisadas pelo conhecimento histórico-científico de sua época, Proudhon conclui que a maior parte da humanidade, pelo menos no registro de tempo por ele mobilizado e conhecido, foi capaz de constituir diversas modalidades de *ordem social* independentemente da formação de instituições centralizadas de governo, tal como o Estado, por exemplo². Assim demonstra através de um argumento que articula a relação “gênero-espécie”, que fomos sistemática e arbitrariamente

² Apesar de praticamente ignorado pelas ciências sociais e inspirado em Proudhon, Kropotkin (2012) foi responsável por uma bela monografia antropológica na qual explora este tema. Recen-

conduzidos a aceitar, desde pelo menos o advento das fabulações contratualistas (base jusnaturalista dos modernos Estados), que somente seria possível a ordem social (espécie), gerada pelo governo estabelecido (gênero), ainda que nem todo governo estabelecido seja capaz de produzir a ordem social. E inverte esta lógica quando alega que, na realidade, toda sociedade humana é, por si mesma, uma representação da ordem social (gênero), capaz de se constituir através de modalidades particulares de organização, entre *uma* delas, o Estado (espécie).

Proudhon também apontava sua análise e proposta de reorganização social para o fenômeno da associação e da cooperação entre os subalternos, que interpretava à luz dos esforços de auto-organização existentes na Europa do seu tempo. Acreditava que através de coalizões os operários poderiam escapar do salariato, realocando progressivamente toda a força de trabalho para fora das unidades produtivas dominadas pelo patronato. Ele se apropriou da expressão *mutualismo*, utilizada nos meios operários, para denominar as diversas formas de associação voluntárias do trabalho para finalidades de produção, prestação de serviço, obtenção de crédito ou melhores condições de aquisição de bens de consumo. Na verdade, qualquer atividade humana poderia ser realizada e organizada pelo esforço colaborativo dos trabalhadores, para atender finalidades imediatas ou necessidades duradouras. Além do mais, para fazer frente ao *governamentalismo* e à forma-Estado (e este me parece o cerne de seu projeto de *anarquia* como *ordem*), tais iniciativas coletivas potencializariam o alcance de suas ações e a escala de seus efeitos ao se associarem entre si sob a perspectiva do *federalismo*, estabelecendo laços por meio de acordos e pactos, também de duração e propósitos negociáveis, para além de limites territoriais e barreiras nacionais (Proudhon, 1996).

Na proposta de *federalismo* de Proudhon podemos destacar pelo menos dois sentidos: a) o princípio geral que orienta a livre associação entre entidades autônomas e independentes (em geral de caráter funcional e produtivo); e b) a forma política assumida pelas comunicações (unidades territorial-demográficas auto-identificadas) associadas entre si, em oposição às atuais configurações de países e Estados. Esta segunda leitura permite identificar a anarquia como uma complexa articulação colaborativa e associativa entre o que entendemos atualmente como esferas econômica (*mutualismo*) e política (*federalismo*) (Trindade, 2001; Proudhon, 1996; Motta, 1981).

Não podemos negar que existe uma premissa de natureza econômica (ainda que não reduzida absolutamente a ela) na proposta mutualista de Proudhon: o operariado teria melhores oportunidades de se eman-

temente, ainda no campo da antropologia, além do clássico trabalho de Pierre Clastres, existem exemplares estudos conduzidos por James Scott, David Graeber e Harold Barclay sobre contemporâneas sociedades sem governo (Kropotkin, 2012; Scott, 2009; Graeber, 2010; Barclay, 1990).

cipar politicamente quando alcançasse a emancipação econômica através da abolição do regime de salariato, ou seja, da relação de subordinação e autoridade mantida pelo patronato como proprietário dos meios de produção. Por isso atribuía ao mutualismo uma potencialidade antissistêmica: como modalidade de “boicote” socioeconômico, a força associativa dos operários poderia realizar uma transformação social não “traumática”, utilizando a propriedade privada contra a própria propriedade privada (Buber, 1955; Cuvillier, 1943). A questão é que no lugar da *expropriação dos expropriadores*, Proudhon estimulava algo como um esvaziamento do chão de fábrica e da disponibilidade da mão de obra assalariada pela *abolição do mercado de trabalho*.

Já Kropotkin desenvolveu um minucioso estudo sobre as possibilidades de descentralização da estrutura industrial, projetando sua conexão direta com a produção agrícola em pleno século XIX. Para ele, e na contramão do que se argumentava em seu tempo, os avanços técnico-científicos poderiam ser utilizados para estimular a disseminação das modernas estruturas produtivas pelos mais diversos pontos do território do planeta, associando-as em distintas escalas, sem prejuízo a formas horizontais e democráticas de planejamento e gestão (Kropotkin, 1994), unificando trabalho manual e trabalho intelectual.

Provavelmente, a tese que lhe rendeu maior proeminência no cenário científico, e de algum modo, lançou bases mais sistemáticas para se pensar o anarquismo como teoria social moderna, foi a “descoberta” do apoio mútuo como “fator evolutivo”. Impelido a confrontar diretamente o que ele considerava como darwinismo vulgar disseminado, e especialmente, seu contrabando para uma teoria sociológica que buscava justificar as desigualdades e o espírito concorrencial do capitalismo do século XIX, Kropotkin realizou uma profunda e ousada arqueologia dos fenômenos de cooperação do mundo natural à realidade humana, onde confluíam, como processos retroalimentadores, a cooperação, a individualização e a complexificação da vida.

Analisando os fenômenos sociais de cooperação existentes nas sociedades capitalistas modernas, Kropotkin desvela que o domínio estatal, longe de ser absoluto, não foi capaz de realizar a desejada pulverização em corpos isolados das formas de vida animadas pelo apoio mútuo, e encontra nas diversas manifestações da vida comunal camponesa velhos e novos elementos ainda pujantes. Ele cita exemplos de modos instituídos de colaboração auto-organizada com características semelhantes existentes em vários países da Europa, dos quais são dignos de nota o *mir* e o *artel* russos.

A comuna camponesa, ou *obshtchina*, consistia em um tipo peculiar de propriedade coletiva da terra existente em grande parte do campo russo no século XIX (inclusive, após a abolição da servidão, muitos camponeses que teriam direito ao acesso privado à terra optaram por

se integrar em comunas). Seu governo, uma assembleia dirigida por anciãos onde todos podiam tomar parte, era designado pela palavra *mir*, significando “a comuna reunida em assembleia”, mas também “paz” e “mundo”. Mas a comuna, como um regime de vida social no campo, não era uma reunião de indivíduos, e sim um conjunto de lares e famílias. Não havia também uma identidade direta entre a comuna e a aldeia: várias comunas poderiam compor uma aldeia, ou uma comuna poderia ser constituída por mais de uma aldeia. A coletividade da comuna não estava somente em sua assembleia. As deliberações eram conduzidas pelo consenso, com a participação de todos, sem a necessidade de qualquer órgão representativo. Apenas delegados eram escolhidos ou sorteados para demandas especiais. Toda a produção era estabelecida coletivamente, assim como a disposição das terras de plantio, que eram sorteadas em parcelas alternadas para cada família, em cada estação ou período agrícola. Bosques e rios congregavam o patrimônio de todos, e apenas as residências eram propriedade particular (Meyer, 1991). A persistência do *mir* no contexto do desenvolvimento capitalista na Rússia foi uma questão incontornável para as mais diferentes frações revolucionárias que se dedicavam à agitação política ou disputavam a direção dos movimentos insurrecionais naquele país, tanto que foi motivo de uma convergência entre vários ativistas políticos, muitos deles estudantes universitários, que passaram a ser conhecido como *narodniki* (ou “populistas russos”), por apostar no potencial revolucionário e regenerador das comunas rurais e de aspectos do modo de vida camponês (Fernandes, 1982).

Já o *artel*, como forma de cooperação informal (próximo ao que chamamos por *mutirão* no Brasil, ou *tequio* entre alguns indígenas mexicanos) também possui origem rural, mas transcendeu o espaço agrário e de algum modo ressignificou e difundiu elementos de “uma certa psicologia camponesa” para as mais diversas regiões da vida social russa. Para Kropotkin, na esteira de seu contemporâneo Herzen, a história da formação da Rússia e da colonização da Sibéria deveria ser considerada uma história dos *artéis*, das alianças de caça e comércio e das próprias comunidades aldeãs. Entre pequenos grupos de camponeses que migraram para trabalhar em fábricas, na união de vários ofícios da construção, entre pescadores, lenhadores, presos e condenados, florescendo de baixo pra cima no mundo do trabalho, se organizando de forma permanente ou temporária, atuando na produção ou consumo, eram tão disseminados que em circunstâncias difíceis geradas por conflitos bélicos, o próprio governo czarista, através de agências estatais, realizou contratos de prestação de serviço ou produção de bens com trabalhadores organizados em *artéis*³.

3 Podemos registrar também na região balcânica a existência da *zadruga*, uma espécie de instituição de apoio mútuo lastreada por laços de parentesco, mas não exclusivas a eles,

Entre os setores urbanos, especialmente no seio dos assalariados modernos, o apoio mútuo também se manifestava tanto através do resgate de princípios de variantes do corporativismo medieval, atualizado pelos contornos da luta de classes, quanto pela criação de novos espaços, frentes ou organizações colaborativas inovadoras. A constituição dos primeiros sindicatos de trabalhadores carregava consigo a marca do apoio mútuo, pois se a luta por seu reconhecimento público é demasiadamente conhecida pela ferocidade repressiva e as atrocidades cometidas pelo Estado e por capitalistas contra o proletariado que adquiria uma combativa consciência de classe, a “pré-história” da organização sindical pode ser rastreada na infinidade de associações mutualistas, clubes de auxílio funerário, grêmios esportivos e até sociedades secretas protagonizadas pelos subalternos e dissidentes rebeldes (Thompson, 1997 e 2000).

Para além da luta política e social, o apoio mútuo também teria fomentado a proliferação moderna de uma infinidade de esferas associativas criadas como sociedades científicas, literárias, juvenis, etc, todas movidas pelo espírito voluntário e pela disposição auto-organizativa para atender demandas, interesses e/ou afinidades de pessoas que buscavam no vínculo social, na ação direta e na colaboração com outros uma maneira de realização pessoal e de propósitos (e Kropotkin não subtrai nem as classes dominantes das dinâmicas promovidas pelo apoio mútuo).

O mais interessante no argumento kropotkiniano, que vale a pena insistir, é que o apoio mútuo, mesmo situado no plano de “fator de evolução”, nunca pode ser isolado de uma certa disposição individual para ser realizado (ou seja, não pode anular o “princípio da iniciativa individual”). No caso especial do mundo moderno, e tendo em vista o projeto ético-político que orienta a visão de Kropotkin, mais do que estabelecer as bases sociobiológicas da moral e da justiça, e mesmo reconhecendo a plausibilidade de uma comunalidade ontológica, a cooperação que pode ser lida a partir da ideia de “constrangimentos sociais e culturais”, também pode ser observada mediante a manifestação de tendências voluntárias, onde o afeto, a amizade e a solidariedade se colocam fundamentalmente como uma opção cujo resultante, pelo menos, parece apontar para formas de interação e vínculos ao mesmo tempo integradores e liberadores.

Já no campo do marxismo, especialmente no que poderíamos considerar como suas correntes heterodoxas (particularmente tendo em vista a cristalização do marxismo-leninismo como tradição hegemônica do movimento revolucionário durante o século XX), encontramos no chamado “comunismo conselhistas” a melhor expressão teórica que se aprofundou em questões que atualmente são caras ao debate sobre au-

sem a qual seria impossível uma compreensão sócio-histórica do significado do processo de autogestão que tomou fôlego na ex-Iugoslávia, aparentemente relacionado, e de forma unilateral, a uma política oficial estimulada pela ruptura de Tito com Stalin (Venosa, 1982).

togestão. Anton Pannekoek, apesar de ser um nome pouco conhecido (mesmo entre os marxistas), pode ser considerado um dos mais importantes teóricos dos *conselhos operários* (Bricianer, 1975). Tendo em vista as principais experiências “espontâneas” de resistência promovidas pelos trabalhadores no início do século XX, especialmente na Rússia de 1905 (Vassilev, 2008) e na Alemanha de 1918-1923 (Guillerm & Bourdet, 1976), ele traduzia a emergência dos *conselhos* como evidência que apontava importantes elementos a respeito da forma e do conteúdo que poderia assumir o processo de auto-emancipação dos trabalhadores.

Crítico do sindicalismo moderno, que em geral teria se domesticado por adaptar-se às estruturas estatais, se transformando em verdadeiras agências de contemporização e gestão do conflito de classe, inclusive através da sincronização de interesses/estilo de vida entre dirigentes sindicais, promovidos a condição de verdadeiras elites burocráticas (Michels, 1982), e setores da alta gestão empresarial. Pannekoek encontraria nos conselhos de trabalhadores os espaços privilegiados tanto para o despertar da consciência de classe quanto para o desenvolvimento de um senso de solidariedade, participação e protagonismo que conferiria as “condições subjetivas” para a autogestão da unidade produtiva.

O *conselho de fábrica*, que nasce da ação direta, muitas vezes como desdobramento da atividade grevista mais espontânea, ou seja, não dirigida pelo sindicato ou partido, poderia passar (como ocorreu na experiência alemã), mediante o que Pannekoek nomeava por “greve selvagem”, à expropriação dos meios de produção: a socialização e o controle exercidos e realizados *diretamente* por parte dos trabalhadores, tal seria o cerne da auto-emancipação prognosticada por Pannekoek.

Não se reduzindo apenas à gestão coletiva da produção, os conselhos de trabalhadores poderiam fornecer as condições e as estruturas para a realização da auto-administração local, associando-se e federando-se a outros conselhos que compartilham um mesmo território ou integram uma mesma comunidade ou população. Pannekoek em momento algum buscou esboçar os detalhes e as direções que tais princípios poderiam assumir, mas não se furtou de apontar algumas possibilidades historicamente situadas (Pannekoek, 2007).

Assumindo que os conselhos não se constituiriam como governo ou órgãos decisórios e deliberativos (tais funções caberiam propriamente à assembleia de todos os envolvidos no assunto), mas pelo contrário, instâncias de comunicação, coordenação e execução de demandas oriundas das bases, o mecanismo procedimental mais afinado com essa estrutura seria a delegação e o mandato imperativo e revogatório. Assim, toda deliberação mais substantiva passaria por uma articulação, através de escalas em níveis de agrupamento de trabalhadores, que pudesse encaminhar suas resoluções para instâncias indicadas ou competentes para sua execução.

Considerando as unidades produtivas como células gestoras da organização do trabalho e da produção, mas ao mesmo tempo da auto-administração local, isso implica que elas deveriam se desenvolver a partir dos circuitos de interrelações existentes já no âmbito da complexa arquitetura da divisão social do trabalho das sociedades modernas. Portanto, uma ponte deve ser estabelecida entre a descentralização e a participação no campo da produção local, e a planificação e articulação da distribuição, das trocas e do consumo no âmbito de uma sociedade mais ampla.

Se as unidades produtivas podem se organizar como verdadeiros microuniversos ao redor dos quais orbitam um conjunto de relações e atividades humanas (da socialização ao lúdico, da vida comunitária aos fluxos cosmopolitas), é somente através da cooperação e da colaboração *intra* e *inter* unidades produtivas que se torna viável a realocação de excedentes para a organização de serviços “especializados” socialmente indispensáveis, como saúde e educação, por exemplo, e serviços de gestão e administração democrática global da produção e do consumo.

Pannekoek insiste na questão das tarefas de gestão e administração, mas *destituindo-as de funções de governo*. Por tarefas de gestão e administração designa a organização de escritórios e agências de contabilidade e estatística para mensurar as necessidades de produção e consumo e auxiliar na coordenação de atividades entre os diversos conselhos de trabalhadores associados. Também poderiam ser as instâncias responsáveis por um tipo de tratamento racionalizado ao que cabe a cada indivíduo a partir das horas dedicadas ao trabalho, dado que este lhe parecia o principal critério de distribuição de bens e serviços.

Diante disso, é possível argumentar que a expressão “autogestão” surgida nos anos 1960, embora inspirada na tradução da prática de auto-organização dos trabalhadores iugoslavos, aglutinou ao seu redor um conjunto de pensadores como Castoriadis (1983), Lefebvre (2001), Guilherm & Bourdet (1975) e Rosanvallon (1979), por exemplo, que realizaram uma ruptura ou releitura libertária do marxismo, além de intelectuais de extração nitidamente proudhoniana e libertária, como Georges Gurvitch (1966). Um dos principais desdobramentos desse esforço conceitual e político culminou em um processo de recuperação de perspectivas até então marginalizadas que apontavam para uma visão sistêmica da autogestão, ou seja, como uma proposta global de alternativa societária. Bem distinta das leituras mais correntes que se fazem da autogestão, favorecidas em grande medida pelo lugar ocupado pela economia solidária no debate atual, que tende a circunscrevê-la exclusivamente no interior do espaço da empresa, como modalidade “mais democrática ou participativa” de gestão empresarial.

A ECONOMIA SOLIDÁRIA

O principal ponto de consenso entre muitos pesquisadores da economia solidária (Leite, Araújo E Lima, 2015; Novaes, 2011; Singer, 2006; Faria, 2005; Gaiger, 2004; França Filho E Laville, 2004; Nascimento, 2004; Tiriba, 2001; Mance, 2000) é a constatação da existência de um campo discursivo simultaneamente teórico e militante, marcado pela heterogeneidade de perspectivas. Embora as dificuldades em delimitar as fronteiras entre o *aspecto normativo* (projeto sociopolítico) e o *aspecto descritivo-interpretativo* (análise de experiências) possa significar um claro sinal do *status* de *disputa* desse campo, é necessário também levar em conta a sua condição constitutiva, derivada de um forte agenciamento levado a cabo pelos movimentos sociais, fundamentalmente aqueles envolvidos diretamente com tais práticas e valores, na criação de espaços e redes de colaboração e disseminação de experiências (como fóruns nacionais e internacionais), privilegiando a interlocução com ativistas, pesquisadores e agentes do Estado (especialmente no contexto dos “governos progressistas” da América Latina). A constituição da economia solidária como um campo político e de pesquisa relevante nos últimos 20 anos, portanto, significa também seu processo de institucionalização como objeto de políticas públicas, de ações extensionistas universitárias e de marcos jurídicos regulatórios.

Os predecessores mais próximos da economia solidária como conceito em construção, sem dúvida, são as noções de *economia social* e *economia popular*, tanto no âmbito semântico quanto no âmbito de experiências de auto-organização social do trabalho (França Filho, 2002). A economia social faz referência aos repertórios mais tradicionais do cooperativismo europeu, incorporando as mais recentes “iniciativas locais” e comunitárias que ali se registraram. Já a economia popular visa demarcar o contexto de mobilização e organização de movimentos sociais da América Latina que, em grande medida apoiados especialmente nos esforços da chamada igreja progressista, lutavam contra as condições de exclusão social resultantes das políticas de liberalização econômica. O contexto neoliberal acentuou a miséria e desemprego estrutural, colocando em evidência a multiplicação de iniciativas de inclusão oriundas do que ficou conhecido como “economia dos setores populares” (Kraychete, 2000), além de criar as condições de emergência de inúmeras fábricas falidas recuperadas e administradas por trabalhadores (Novaes, 2007).

Um exercício de arqueologia do termo economia solidária parece apontar uma provável origem francesa, inicialmente utilizada nos trabalhos de Jean Louis Laville (1994). Mas o fato é que o conceito foi objeto de uma apropriação dinâmica e complexa, recebendo tratamento teórico por parte de um conjunto de ativistas e intelectuais latino-a-

americanos, em especial brasileiros. Isso situou a figura de Paul Singer (2000; 2002; 2003 e 2006) à condição de principal referência sobre o assunto atualmente. A criação do *Fórum Social Mundial*, com seu lançamento em Porto Alegre, no Brasil, em 2001, parece ter conferido uma centralidade estratégica ao termo, culminando na internacionalização de interpretações forjadas nas coordenadas dos intelectuais brasileiros (com centralidade em Singer), propiciando a consolidação de um circuito de ideias de contraponto ao neoliberalismo no qual a própria expressão se converteu em um poderoso condutor. Podemos também incluir a formalização, junto ao Ministério do Trabalho e Emprego do primeiro governo Lula em 2003, da *Secretaria Nacional de Economia Solidária* (Senaes)⁴, órgão do qual ele se tornou o principal dirigente.

Paul Singer buscou sistematizar o conceito em uma dimensão analítica, política e histórica, ancorado em uma genealogia que atribui grande importância ao ativismo de *Robert Owen*, focando em seu apoio a causa operária e em sua iniciativa na criação de comunidades experimentais, bem como na herança cooperativista dos *Pioneiros de Rochdale*, ambos situados na primeira metade do século XIX. Ele traça também um panorama do desenvolvimento do cooperativismo europeu à luz da luta de classes, tanto em seu aspecto inicialmente revolucionário (de boicote ao assalariamento), quanto na sua relativa acomodação no seio do capitalismo emergente do pós-guerra (especialmente no caso do cooperativismo de consumo e agrícola). Nesse aspecto analisa, basicamente, o lugar ocupado pelas cooperativas na vida associativa de trabalhadores europeus.

Do ponto de vista analítico, Singer confere centralidade a “forma-cooperativa” no campo da economia solidária, e a define na qualidade de *modo de produção*, cujos princípios básicos seriam a propriedade coletiva ou associada do capital e o direito à liberdade individual. Em outras palavras, sendo a cooperativa a manifestação concreta dos processos de auto-organização do trabalho, sua dinâmica interna demanda mecanismos democráticos, igualitários e solidários de funcionamento. No entanto, no campo da distribuição, ela responderia às dinâmicas do mercado e da competição. Aliás, na leitura de Singer, a economia solidária como modo de produção apresenta uma característica superior ao capitalismo que seria traduzida na *conjugação (virtuosa) entre cooperação* (intra-empresa) e *competição* (inter-empresa).

Politicamente, Singer defende que a economia solidária coexiste com o modo de produção capitalista em uma *condição intersticial*, atuando pedagogicamente no meio dos trabalhadores e preparando o terreno

4 Entre 2003 e 2016 Singer chefiou a SENAES. Não se pode negar, por sua vez, os vínculos entre a SENAES e os setores da CUT que já vinham se dedicando ao tema antes do primeiro governo do PT. Esta secretaria se tornou a principal agência pública nacional responsável pelo mapeamento do setor e elaboração de políticas para a área. Mais informações: <<http://portal.mte.gov.br/ecosolidaria/secretaria-nacional-de-economia-solidaria/>>. Acessado em 10/05/2018.

para um possível processo de transição pós-capitalista. Mas vale contrapor que a legitimação e a institucionalização da economia solidária junto ao poder público e aos movimentos sociais no Brasil, pelo menos, tem sido afirmada ao redor da defesa da preservação dos postos de trabalho diante do desemprego estrutural e das situações de exclusão.

Para atender aos principais objetivos delineados por este trabalho, passo a sintetizar um conjunto de pontos relevantes do debate sobre a economia solidária utilizando-me de algumas referências mais apontadas na literatura sobre o assunto, buscando evidenciar tanto a multiplicidade de perspectivas quanto a nucleação de algumas questões que me pareceram estruturalmente relevantes por perpassar os argumentos de muitos autores.

a) *Novo modo de produção*

Como mencionado anteriormente, Paul Singer é um dos principais autores que se filiam à perspectiva da economia solidária como novo modo de produção, existente intersticialmente no bojo do modo de produção capitalista. Para ele, as relações de trabalho promovidas pela cooperação, bem como a propriedade associada dos meios de produção, conferem aos empreendimentos solidários uma condição diferenciada no mercado capitalista que promove o empoderamento dos trabalhadores. Havendo mediações favoráveis e um contexto institucional que estimule os empreendimentos, tal coexistência poderia dar lugar a uma superação do modo de produção capitalista. O argumento de Singer acompanha de forma análoga os passos da explicação marxista que visa dar conta do processo de transição do feudalismo ao capitalismo, quando a proto-burguesia comercial ainda era periférica em relação ao poder econômico nobiliárquico.

No entanto, muitos autores hesitam entender ou designar a economia solidária como modo de produção. Os autores não marxistas, por razões óbvias. Entre os marxistas, Gaiger (2003) defende uma compreensão da economia solidária que a localiza no âmbito das relações de produção, existindo, pois, no interior do modo de produção capitalista, em equivalência às interpretações clássicas do marxismo sobre o campesinato, ou seja, promovendo relações diferenciadas de produção inseridas de *forma subalterna* à lógica do capital. Outros autores irão enfatizar o papel dessas experiências no processo de reprodução do capitalismo, sem necessariamente configurar novas relações de produção, no máximo, mudando as relações jurídicas de propriedade do capital, o que não coloca em xeque as relações funcionais com o mercado (Novaes, 2007). Há ainda aqueles que não concebem uma reprodução da experiência solidária para além de alguns nichos ou franjas periféricas do mercado, não apresentando assim nenhuma

expressão disruptiva (Quijano, 2002). Os mais ortodoxos irão simplesmente acusar a contaminação do marxismo pelo “socialismo utópico” ou pelo neoliberalismo, reduzindo a economia solidária a *ideologia da gestão da pobreza* (Menezes, 2007). Sobre esse tópico, também é significativa as leituras que visam reiterar a opinião de Rosa Luxemburgo (2005), quando diagnosticava a condição híbrida das cooperativas: as mudanças democratizantes no quadro do processo produtivo entram em franca contradição com demandas do ambiente competitivo e heterodirigido do mercado. Daí o diagnóstico fulminante: as cooperativas não competitivas perecem, e as cooperativas competitivas se tornam... empresas convencionais.

b) Dinâmicas e estrutura organizacional das experiências

A tendência de muitas leituras é restringir a *autogestão* ao incremento de *relações igualitárias e democráticas* na *organização interna* e na *propriedade da empresa*, bem como à *divisão dos excedentes*. Sua morfologia predominante (inclusive jurídica) é a da *cooperativa*. Mas o que se tem observado em geral, no momento de indicar ou exemplificar as experiências, é a manifestação de um verdadeiro *polimorfismo organizacional* (Gaiger, 2003), inclusive transitando entre as dimensões da formalidade e da informalidade, da institucionalidade e da não-institucionalidade. É quase certo assumir que há um *núcleo duro* formado basicamente por *empreendimentos de produção e prestação de serviços atuando como trabalho associado*. Mas também existem muitas redes de trocas baseadas em moedas sociais, espaços de comércio justo, de consumo coletivo e até mesmo iniciativas que se orientam por lógicas predominantemente antiutilitárias (como os mutirões de trabalho).

Se ampliamos o recorte dessa “outra economia”, como sugerem Cattani (2003) e França Filho (2007), podemos incluir todo um “circuito da dádiva” que anima variadas modalidades de relações de reciprocidade visando atender demandas materiais e simbólicas dos envolvidos. Outro elemento importante é a relação que se estabeleceu entre economia solidária e o chamado “terceiro setor”, através da disseminação de uma profusão de organizações não governamentais (ONGs) que apoiam ou promovem diretamente ações dessa natureza.

c) Setores marginais e setores dinâmicos da economia

UMA questão polêmica sobre as experiências de economia solidária é sua localização no interior do próprio campo produtivo. Não é novidade a correspondência entre a multiplicação de iniciativas solidárias e o processo de reestruturação produtiva e desregulamentação estatal. Para além das cooperativas de consumo, relativamente mais estáveis e

duradouras no âmbito do capitalismo, a floração de novas experiências de trabalho associado nos últimos anos parece ter se concentrado ou no campo das *empresas e indústrias falidas* (ou seja, “derrotadas” em um ambiente de abertura comercial e competição mais acirrado), ou no campo das iniciativas de *contenção da extrema pobreza* quando se manifesta o “solidarismo de casamata” (Gaiger, 2003) como fenômeno sazonal (cooperativas de catadores de papel, de artesanato reciclado, de prestadores de serviços de limpeza, etc⁵). Este, inclusive, é um dos elementos que favorece uma leitura eminentemente negativa da economia solidária, do ponto de vista da emancipação dos trabalhadores. Tal condição é ainda mais agravada porque justamente é nessas fileiras que sindicatos e movimentos sociais parecem depositar suas maiores energias, esvaziando o sentido da crítica ou combate às grandes empresas e às consequências do processo global de acumulação capitalista.

Uma exceção de cooperativas inseridas nos setores dinâmicos da economia poderia ser aplicada ao caso dos experimentos associativos de produtores rurais, que nos permite ilustrar o “cooperativismo empresarial” com mais propriedade. Interessante observar também que as cooperativas agroindustriais foram estimuladas nos anos 1970 no Brasil pelo próprio regime militar, visando garantir melhores condições de comercialização e beneficiamento dos produtos agropecuários, dando passo ao nascimento de poderosas empresas cooperativas de larga escala e altos índices de contratação de mão de obra assalariada (Oliveira, 2013).

No entanto, se ultrapassarmos o campo produtivo como *locus* privilegiado da economia solidária, e tendo em vista sua vinculação às experiências situadas no campo do terceiro setor, podemos assumir as coordenadas da sociedade civil como espaço de manifestação e desenvolvimento dessas experiências e iniciativas, vinculadas ou não ao mundo produtivo. Assim é possível visualizar organizações que subsistem e operam mediante a captação de recursos da iniciativa privada e/ou do Estado para oferecer treinamento, qualificação, postos de trabalho temporários, serviços, e outras ações que retroalimentam um complexo circuito do empreendedorismo solidário, materializando verdadeiros mercados da solidariedade (Fontes, 2006).

d) Relações com Estado

É praticamente unanimidade entre os autores que o Estado integra o “ambiente institucional” necessário para o desenvolvimento da eco-

5 Paul Singer (2006) menciona o fenômeno das cooperativas degeneradas, no qual podemos incluir tanto aquelas que assumem feições nitidamente empresariais (especialmente no trato interno, com a hierarquização entre associados, e destes em relação aos seus assalariados), quanto aquelas que são estimuladas e criadas por donos de empresas para atender os objetivos de flexibilização das relações trabalhistas, geralmente nos contextos de terceirização (chamadas de “cooperगतos”).

nomia solidária. Não se observou nenhuma ponderação a respeito das possibilidades de uma “outra economia” autônoma, rompendo ou friccionando os circuitos mercantis ou regulamentações estatais (o que não significaria uma abstenção de relações com essas instâncias). Ainda que autores como Singer (2003) admitam que as cooperativas podem nascer e crescer sem necessidade de fundos públicos, apontando a centralidade da sociedade civil no processo, ele mesmo considera imprescindível a atuação estatal como elemento “fiador” e regulador da cidadania para corrigir as “externalidades” de uma economia cooperativa competitiva, garantindo renda mínima e reinserção produtiva aos empreendimentos fracassados.

França Filho (2006b) e Leite, Araújo & Lima (2015) apresentam uma leitura mais sofisticada das distintas tramas existentes na economia e na relação entre atores que sustentam os experimentos (trabalhadores, assessores e gestores estatais), mas não concebe o aprofundamento dos espaços associativos de trabalhadores sem a existência de políticas públicas regulatórias. Novaes (2007), apoiado em Mészáros, nos parece uma exceção ao conceber a necessidade de constituir um circuito entre os experimentos autogestionários que retroalimente suas necessidades de reprodução, diminuindo sua dependência em relação às dinâmicas da economia de mercado e do Estado. Mas esse movimento de autonomização só seria passível de se completar através de uma aliança com outros setores combativos da classe trabalhadora e atores subalternizados, no sentido de *superar politicamente* as instituições e lógicas responsáveis pela reprodução do sociometabolismo do capital.

e) Capacidade de transformação social

Sobre o significado global ou sistêmico da economia solidária como fenômeno social, podemos observar entre os autores uma tendência a *polarização* entre a *precarização* e a *emancipação social* (o que obviamente não significa a eliminação de posições intermediárias). Ou seja, as avaliações opostas sobre os desdobramentos e efeitos das experiências solidárias sinalizam que elas podem tanto servir funcionalmente como estratégias adaptativas do capitalismo para gerenciar a pobreza e diminuir os custos dos dispositivos disciplinares da força de trabalho (Menezes, 2007; Quijano, 2002; Bomfim, 2001), quanto representar gérmenes de novas instituições e relações sociais que atuam no sentido de um gradativo processo de emancipação do trabalhador (Leite, Araújo & Lima, 2015; França Filho, 2007; Singer, 2006; Mance, 2000). O interessante é que ambas as posições, ao partir de premissas teóricas divergentes, que privilegiam determinados dados empíricos em virtude de outros, não são necessariamente excludentes. Tais argumentos, quando ensaiam defesas unilaterais do fenômeno, pro-

vavelmente apontem mais para referências ou inclinações normativas dos autores do que propriamente uma aproximação com a realidade.

Isto nos leva a um aspecto crucial dessa questão: o entendimento da *economia solidária como movimento social* (Tiriba, 2008; Tauile, 2002). Ora, como mencionado anteriormente, as fronteiras fluidas e a simultaneidade entre o ativismo e a pesquisa constituem um ponto de partida no campo da economia solidária. Isto não necessariamente deve ser analisado como uma dimensão negativa. Pelo contrário: isso demonstra o *lugar da intencionalidade e da ação política e social* na criação de determinadas práticas, valores, instituições e realidades. Uma leitura macrossocial do fenômeno permite perceber que a atuação de grupos e agentes sociais na promoção dessas experiências ao longo dos últimos anos favoreceu a consolidação de uma identidade política e da formação de redes de colaboração e apoio mútuo entre seus participantes⁶. Na outra ponta, uma leitura microssocial nos possibilita aventar a hipótese sobre a emergência de determinadas dinâmicas de subjetivação que, do interior e no cotidiano das experiências, potencializam o desenvolvimento pedagógico de uma cultura do trabalho associado e de sociabilidades centradas na cooperação voluntária, na socialização democrática e na horizontalidade (Onuma, Mafra E Moreira, 2012; Tiriba, 2008).

Os cinco pontos sumarizados acima pretendem delinear alguns marcos fundamentais do debate interno produzido no campo de estudos e militância autodefinido como “economia solidária”. Considerando os aspectos destacados ao longo desta seção, pretendo visualizar as zonas de proximidade e diferenças com o movimento conhecido como PARECON.

A ECONOMIA PARTICIPATIVA (PARECON)

A *economia participativa* (*participatory economy* – PARECON) consiste em uma concepção relativamente minuciosa e imaginativamente ousada de “cartografia institucional” de uma economia pós-capitalista, inspirada em uma releitura de ideias anarquistas e conselhistas. Alimentada pelas experiências e vivências dos ativistas Michael Albert e Robin Hahnel (cientista político da *Harvard University* e economis-

6 Sobre este aspecto é necessário mencionar no Brasil a existência de espaços e organizações que fomentaram a construção e consolidação da identidade do campo da economia solidária sob a ótica dos movimentos sociais: o Fórum Brasileiro de Economia Solidária (abrangendo Fóruns Municipais, Regionais e Estaduais), a ANTEAG (Associação Nacional de Trabalhadores em Empresas de Autogestão), a UNICAFES (União das Cooperativas de Agricultura Familiar e Economia Solidária), UNISOL (Central de Cooperativas e Empreendimentos Solidários), a CONCRAB/MST (Confederação de Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil), a UNITRABALHO (Rede Interuniversitária de Estudos e Pesquisas sobre o Trabalho) e a ADS/CUT (Agência de Desenvolvimento Solidário).

ta do *Massachusetts Institute of Technology*, respectivamente)⁷ e suas relações com círculos e coletivos altermundialistas nos anos 1990, ela oferece pistas e desenhos prospectivos para a visualização de esforços globais rumo a uma possível economia anticapitalista, baseada nos princípios da *equidade, autogestão, diversidade e solidariedade*.

As tentações em compará-la aos planos de sociedades experimentais ao modo de um Fourier ou Owen são grandes, não fosse o fato de não se tratar estritamente de um projeto a ser implantado mediante o patrocínio de algum bilionário mecenas ou príncipe filantropo. Mesmo sendo facilmente enquadrada na categoria *utopia*, é um exercício criativo inspirado em valores e experiências reais. Das experiências, a *PARECON* contém uma compilação das principais críticas oferecidas pela esquerda libertária tanto ao capitalismo quanto aos regimes burocráticos de centralização estatal. E recolhe os rastros dos pequenos e fragmentados atos de resistência e outros “ensaios” existentes (como aqueles oriundos da própria economia social, popular e solidária).

Partindo de um pressuposto ético e filosófico que os autores acreditam ser um fundamento da cultura moderna: o de que *pessoas não querem ser oprimidas e exploradas* –, eles realizam uma discussão sobre o conjunto de valores coerentes com uma economia da liberdade, da solidariedade, da igualdade, da colaboração e da promoção do desenvolvimento das individualidades com a preservação do meio ambiente. Propõem, assim, a busca de mecanismos e instituições que possam orientar as ações de trabalhadores e consumidores por outras vias que não o mercado e o planejamento estatal centralizado.

A precedência argumentativa dos valores na proposta da *PARECON* está baseada em um raciocínio que enfatiza a relevância da dimensão ética e normativa na arquitetura das instituições sociais. No caso, a centralidade da tese repousa na possibilidade de reconstrução ou reinvenção das instituições econômicas. Por economia entendem o conjunto de instituições responsáveis pela produção, alocação e consumo: relações de propriedade, mecanismos alocativos, divisão do trabalho, remuneração e espaços de tomada de decisão. O ponto é que estas instituições não são apenas a expressão da racionalidade instrumental e da livre iniciativa. Aliás, uma interpretação não-econômica da economia já nos legou uma valiosa perspectiva teórica que aproximou autores como Weber (2004), Polanyi (2012) e Granovetter (1974). A economia se assenta em visões de mundo, e visões de mundo orientam instituições. Logo, os valores podem ser úteis tanto para criticar as instituições existentes (na medida que contrapõem

7 Pelo menos 5 livros e uma dezena de artigos foram publicados pelos autores desde 1990. Para mais informações ver: <<https://zcomm.org/category/topic/parecon/>> e <<http://www.participatoryeconomics.info/>>. O desenvolvimento dos principais argumentos sobre o assunto aqui apresentados se encontram Albert (2013).

ou não realizam os próprios valores que representam) quanto para indicar a necessidade de reforma ou criação de novas instituições. Isto alça a *PARECON* à condição de *projeto político de transformação da economia*, projeto amparado no *condicionante se*: se estamos de acordo, se há consenso em relação a este conjunto mínimo de valores: a) *equidade*, por meio da qual é possível destinar a parcela da riqueza socialmente produzida que cabe a cada indivíduo, relacionando rendimentos e remuneração com esforço, sacrifício ou necessidades pessoais (no caso daqueles impossibilitados de trabalhar); b) *autogestão*, que permite encontrar os meios adequados para canalizar o poder de decisão das pessoas ao modo como se organizam suas próprias condições de vida, redefinindo arenas de participação para que cada trabalhador/consumidor em uma economia possa influenciar os resultados de deliberações na proporção do impacto que esses resultados têm sobre eles; c) *diversidade*, para preservar variadas possibilidades de realização pessoal ao garantir espaços econômicos não majoritários em determinadas escalas, promovidos pela descentralização e agrupamento de afinidades por mecanismos federativos; d) *solidariedade*, que implica em favorecer as estratégias de produção e consumo que estejam baseadas na cooperação. Tais valores não devem ser considerados a antípoda da *eficiência*. Pelo contrário, podem ser entendidos como condições morais que regulam as decisões econômicas no que tange ao atendimento de necessidades “sem desperdícios” e compatíveis com a disponibilidade de recursos de uma sociedade.

O próximo passo implica em visualizar quais instituições poderiam compatibilizar adequadamente os valores mencionados acima em uma *PARECON*. São apontadas pelo menos cinco: a) *propriedade social dos recursos produtivos*: para além da propriedade privada patronal e da propriedade estatal (calcadas na assimetria ou monopólio), a propriedade coletivamente possuída e gerida pelos trabalhadores dos empreendimentos e espaços de trabalho e produção, bem como controlada e fiscalizada socialmente por grupos de consumidores organizados; b) *conselhos autogestionários de trabalhadores e consumidores*: a constituição e multiplicação de espaços de democracia direta atuando nas empresas e nos territórios, com abertura para participação plena dos trabalhadores e consumidores diretamente afetados pelas decisões; c) *remuneração por esforço e sacrifício*: considerando o entendimento da equidade como remuneração segundo o tempo de trabalho dedicado a determinada atividade social, independente da qualificação do trabalhador ou do *status* da atividade (problematizando a hierarquização entre tempos vitais mais valiosos que outros e endossando o reconhecimento da interdependência das funções em uma economia); d) *complexos de trabalho equilibrado*: engenhoso mecanismo sugerido como forma de alocar de maneira

mais justa as pessoas em atividades, evitando a existência de indivíduos especialistas exclusivamente dedicados a trabalhos insalubres, repetitivos e penosos ou criativos e realizadores, configurando “cotas de trabalho” que devem ser assumidas proporcionalmente para garantir o equilíbrio entre os tipos de tarefas existentes em uma economia; e) *planificação participativa*: articulação dos conselhos territorialmente no âmbito de uma economia regional ou nacional, com a mais ampla disseminação de informações sobre custos, disponibilidades de recursos e históricos de consumo, para garantir o atendimento de demandas, produção e distribuição.

Em publicações mais recentes Albert (2013) descreve em detalhes vários aspectos de um modelo de economia participativa, inclusive lançando mão de artifícios matemáticos e exemplos para responder as críticas que se avolumaram ao longo dos últimos anos. Não é o caso de desenvolvê-las aqui. Mas a título de balanço irei destacar algumas incongruências (muitas reconhecidas pelos autores) e uma virtude da *PARECON*, tendo em vista os propósitos salientados neste artigo.

Há pouco espaço na proposta para uma reflexão merecida acerca do lugar da política em uma economia participativa. Uma resposta possível a essa crítica é que uma reorganização da sociedade nessa magnitude significaria o fim da política como a conhecemos. As funções exercidas pelo Estado e pelos governos poderiam ser subsumidas pelos conselhos de trabalhadores e consumidores. Uma ponderação nesse sentido iria de inegável encontro às formulações mais clássicas do anarquismo e mesmo do conselhismo marxista. Entretanto, não é o caso dos autores. Eles se defendem por duas vias: na primeira, justificando o esforço de pensar analiticamente (uma resposta para) a esfera econômica. Na segunda, reconhecendo que o modelo *PARECON* é compatível com (e em algum grau até mesmo reivindica) o Estado Nacional, como macro-organismo regulador das trocas ou relações entre países e no seu interior. Do ponto de vista programático, até enfatizam a importância de ações da parte do poder público para promover a democratização/socialização da economia, permitindo o desenvolvimento de um processo similar no âmbito do próprio aparelho do Estado (e daí converge com as teses sobre democracia participativa e as experiências de governança local supostamente aprofundada com a emergência e institucionalização dos orçamentos participativos).

A *PARECON*, por outras coordenadas (especialmente aquelas oriundas da esquerda ativista radical e da tradição anarquista), aponta para um horizonte não muito distinto daquele apresentado pela economia solidária, particularmente na sua versão delimitada e advogada por Paul Singer. A diferença é que se baseia em uma argumentação mais propositiva e militante, apelando para a intencionalidade dos agentes sociais e oferecendo a eles um modelo visualizável (o que não quer dizer verificável).

Outra debilidade que poderia ser apontada se relaciona às questões étnicas e de gênero (ou mesmo as ambientais). O endosso da diversidade no campo produtivo não necessariamente implicaria em um reconhecimento de identidades e papéis sociais construídos de modo subalterno no interior das economias. Do mesmo modo a relação com países periféricos (dado que se considera desejável a preservação dos Estados Nacionais).

Por fim a crítica mais comum referida à *PARECON*. Quem garante em última instância o funcionamento ou respeito aos seus princípios? Que órgão ou “poder” zelaria pelo cumprimento e distribuição das tarefas na economia? Ainda que aparentemente se apresente como a crítica mais fulminante a *PARECON*, ela pode ser descartada facilmente quando se considera o modelo não algo a ser aplicado e implementado de cima para baixo por um poder revolucionário que conquistou o Estado, mas um conjunto hipotético de procedimentos que poderiam amparar *práticas de transformação em curso*. O projeto só passa a ter sentido quando promovido voluntariamente por um grande número de pessoas associadas em empreendimentos auto-organizados.

Sobre a virtude da *PARECON*, me parece encorajadora a possibilidade de trazer à ordem do dia imagens e modelos alternativos de uma outra economia, mesmo que “fictícia”. Talvez as expressões *experiência virtual* ou *pragmática prospectiva* possam dizer algo a respeito, fundamentalmente quando respondem a experiências reais e práticas ativistas em curso que realizam parcialmente alguns desses valores, e se organizam politicamente ao redor dos demais. Há uma dimensão prática muito relevante para a constituição de imaginários alternativos de ordem e a promoção de estados de mobilização e ação coletiva oriundos de muitas propostas ou narrativas que foram taxadas pejorativamente pelo cientificismo e positivismo marxista como utópicas. Não se trata de afirmar acriticamente o potencial indiscutível de qualquer “plano de transformação societária”, mas sim de entender o lugar que ocupam em determinados contextos sociais e culturais que o tornaram, inclusive, possíveis de serem enunciados.

Henri Lefebvre (1999) cunhou certa vez uma expressão que pode ser apropriada para refletir sobre esse mérito ou virtude da *PARECON*. Ao interpretar o que denominou como advento da sociedade urbana como um fenômeno global do capitalismo, ele partiu de uma hipótese considerada virtual: a tendência à urbanização total das sociedades humanas. Mais do que viver em cidades (o que também é concreto), a experiência dos indivíduos no capitalismo crescentemente se realiza através de mediações, instituições, imaginários e práticas que são oriundos da sociedade urbana. A partir daí ele extraiu um conjunto de proposições e leituras possíveis sobre a condição do ser humano moderno. A este método de análise ele chamou de *transdução*. Pois bem, se podemos realizar um exercício similar de *transdução* par-

tindo da hipótese que admite uma *tendência ou desejo em movimento pela democratização virtual de todas as esferas da vida humana*, seria possível derivar disso um conjunto de proposições e leituras sobre a vida moderna (obviamente que não sem contradições ou impasses). Nesse sentido, a *PARECON* pode ser admitida como uma contribuição que oferece uma das visões mais abrangentes sobre o que poderia vir a ser uma economia socializada. Uma ferramenta simultaneamente conceitual e política, a seu modo, como a economia solidária.

PARA ALÉM DA ECONOMIA SOLIDÁRIA E DA PARECON? A ATUALIDADE DA AUTOGESTÃO

Autogestão é antes de tudo o meio de pôr em aplicação um princípio: a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores. Isso implica estruturas organizacionais que permitem a aplicação desse princípio. Essas estruturas são, de saída, essencialmente organismos de base que permitem a expressão de todos os trabalhadores, simultaneamente no local da empresa e no local de moradia.

Rene Berthier

Mesmo diante da observação de um quadro teórico que converte a economia solidária em um grande guarda-chuva conceitual capaz de incluir um universo complexo de experiências de auto-organização social, é inegável a relevância dos fenômenos a ela associados, particularmente a capacidade de agenciamento desenvolvida por atores sociais a partir da identidade e de determinadas intencionalidades que encontram nela um conector e uma expressão palpável. Mais do que a *PARECON* (ou se quisermos entender a *PARECON* como parte do quadro da economia solidária), a economia solidária contribuiu para sedimentar uma gramática a respeito da capacidade associativa dos trabalhadores e setores subalternos que trouxe à tona novamente e conferiu centralidade ao conceito de autogestão.

Entretanto, na medida em que obteve materialidade nas experiências e se tornou léxico comum entre pesquisadores e militantes sociais, também se pode perceber um relativo esvaziamento de sentido da autogestão, quer dizer, uma tendência a limitá-la a condição de técnica de gestão democrática das empresas. De certo modo, este caráter restrito não consiste em um problema em si, dado que autogerir empresas significa a possibilidade de destitui-las do seu caráter vertical, hierárquico, autoritário e privatista, em suma, de uma arquitetura organizacional heterônoma que tem representado a única

concepção aceitável e possível para o gerenciamento da atividade econômica (ou mesmo das demais instituições sociais e políticas).

Cabe agora realizar a necessária disputa de sentido que faça voltar à superfície uma das dimensões mais fundamentais do conceito de autogestão, tendo em vista sua importância histórica no movimento dos trabalhadores e o papel que já foi jogado por ele em contextos de radicalidade da luta de classes: seu fundamento e potencial como via de transformação social. Retomar esse legado antissistêmico do conteúdo do conceito de autogestão significa, portanto, recolocar em cena elementos de reflexões oriundos da tradição anarquista e conselhistas, onde economia e política se reencontram na velha máxima do “autogoverno dos produtores associados”. Se a mudança da dimensão organizacional interna dos espaços de trabalho e produção é condição *sine qua non* para o avanço de uma possível tendência democratizante e socializante das sociedades de classes modernas, com organismos de base e ambientes onde se realizam a experiência/mediação direta dos trabalhadores, a mesma não pode ser compreendida sem a necessária conexão e articulação global desses espaços em territorialidades com capacidade de se autodeterminar e se autorregular, em suma, de se autogovernar. A autogestão ou é generalizada, engendrando dinâmicas progressivas de autonomia individual e coletiva, ou não é nada. Ou melhor, é apenas latência e resistência. A perspectiva elaborada pelos autores da PARECON, apesar das ambiguidades apontadas, é relevante pois introduz a autogestão como princípio vetor de uma nova institucionalidade econômica, através de um esforço pertinente de desenhar alternativas possíveis em um sistema de produção, prestação de serviços, distribuição e consumo ancorado na ética do trabalho associado. E a grande diversidade de leituras possíveis no universo da economia solidária, com seus acordos e desacordos, por sua vez, tem o mérito de permitir a elaboração de um quadro a respeito de questões práticas enfrentadas pelas experiências, como a relação com o mercado, o Estado, os setores mais sensíveis ao seu desenvolvimento e o modo como este se dá em cada circunstância social e histórica.

Porém, se o que está em jogo nesse domínio, talvez mais do que em outros, é justamente a dificuldade em separar os aspectos éticos-normativos dos descritivos-interpretativos, me parece que poderia ser desafiador e frutífero assumir uma perspectiva teórica que dialogue criativamente com as preocupações herdadas pelas tradições oriundas do próprio movimento dos trabalhadores que apresentaram por sua iniciativa o problema da emancipação do trabalho em relação ao capital como o cerne da questão social moderna. Mutualismo, federalismo, comissões de fábrica, conselhos e assembleias foram expressões históricas de um vocabulário político que era ao mesmo tempo o conteúdo de tecnologias democráticas de resistência. Nos dias de hoje, o conceito

de autogestão e de trabalho associado podem vir a ser um conector privilegiado dessas memórias, experiências e tecnologias de resistência.

Do ponto de vista de uma agenda permanente de pesquisa, o estudo sistemático das experiências existentes, levando em consideração tanto o grau de horizontalidade, participação e democratização realizado internamente nas organizações, quanto a capacidade de articulação externa com outras organizações e atores sociais, nos permitiria produzir leituras e análises em pequena e média escala sobre os *fenômenos de autogestão*, entendidos como processos de auto-organização social no mundo do trabalho e da produção.

Compatibilizando com as transformações do capitalismo contemporâneo, encontramos uma realidade na qual uma parte substantiva da força de trabalho foi e está sendo destituída de um *lugar próprio ou coletivo* de trabalho e produção, no sentido institucional (e mesmo físico) da empresa enquanto organismo funcional (Antunes, 1999). Do *homeworking* às multiatividades que se conjugam no setor de serviços, passando pelo trabalho em rede típico da *internet*, há questões que complexificam os modos e as possibilidades do trabalho associado, positiva e negativamente. Estas novas modalidades de trabalho e produção, certamente, coexistem com a forma convencional da empresa e as iniciativas populares típicas de relações de vizinhança, como os mutirões. Cabe considerar os mais diversos pontos de contato entre tais modalidades de trabalho e produção, no sentido de ampliar ou não a autonomia e protagonismo dos agentes envolvidos em um contexto de vertiginosa interdependência e mudanças. Em diferentes escalas e transversalmente em variados espaços sociais, tais fenômenos de autogestão poderiam ser entendidos como constituídos mediante a produção e profusão de *sociabilidades emergentes* (Colectivo ACySE, 2012), identificadas como arranjos interativos e representações de ordem social lastreados por uma conjugação de valores e práticas como o apoio mútuo, a solidariedade, a cooperação, a democracia direta, a autonomia individual e coletiva, e a diversidade, com distintos gradientes de antagonismo às instâncias heterônomas e verticais da forma-Estado e da forma-Capital.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Michael. *PARECON. Economia Participativa. A vida depois do capitalismo*. Lisboa: 7 Nós, 2013.
- ALMEIDA, H. M. M. de. “Autogestão: da ideia às práticas”. *Revista de Administração de Empresas*, v. 23, n.1, 1983.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.

- BANCAL, Jean. *Proudhon – pluralismo e autogestão*. Brasília: Novos Tempos Editora, 1984.
- BARBOSA, Rosângela. *A economia solidária como política pública*. São Paulo: Cortez, 2007.
- BARCLAY, Harold. *People without government*. London: Khall & Averill, 1990.
- BAREA, José, MONZÓN, José Luis (Dirs.). *La Economía Social en España en el año 2000*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Dirección General de Fomento de la Economía Social y del FSE. Madrid: CIRIEC, 2002.
- BENINI, FIGUEIREDO NETO, BENINI, MELO. “Cooperativismo e cooperativismo: reflexões sobre economia solidária”. *46º Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural (SOBER)*. Rio Branco, Acre, Brasil. Julho, 2008.
- BERNARDO, João. *A democracia totalitária*. São Paulo: Cortez, 2004.
- BERTUCCI, Jonas de Oliveira. *A produção de sentido e a construção social da Economia Solidária*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de Brasília, 2010.
- BIALOSKORSKI, Sigismundo. “Agribusiness Cooperativo”. In: ZYLBERSZTAJN, Décio e NEVES, Fava Neves (Orgs). *Economia e Gestão de Negócios Agroalimentares*. São Paulo: Pioneira. 2000
- BOESCHE Leonardo. *Fidelidade cooperativa: uma abordagem prática*. Curitiba: SESCOOP/PR, 2005.
- BOMFIM, A. M. *Economia Solidária e o “fm” das utopias: estudo sobre os empreendimentos autogestados pelos trabalhadores na atual configuração capitalista*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal Fluminense, 2001.
- BRICIANER, Serge (org). *Anton Pannekoek y los Consejos Obreros*. Buenos Aires: Schapire, 1975.
- BUBER, Martin. *Caminos de utopia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1955
- CASTANHEIRA, M. E. M.; PEREIRA, J. R. “Ação coletiva no âmbito da economia solidária e da autogestão”. *Revista Katálysis*, v. 11, 2008.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CATTANI, Antônio David (Org.). *A outra Economia*. Porto Alegre: Veraz Editores, 2003.
- COLETIVO ACySE. “Anticapitalismos & Sociabilidades Emergentes: nociones en construcción”. Em: CHAGUACEDA, Armando & BRANCALONE, Cassio (org). *Sociabilidades Emergentes y Movilizations Sociales en America Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.
- CORRAGIO, J. “Distintos conceitos para o entendimento da Economia Solidária”. In: *Bahia Análise & Dados*, Salvador – Bahia, v. 12, n.01, 2002.

- CRUZ, A. *A diferença da igualdade. A dinâmica econômica da Economia Solidária em quatro cidades do MERCOSUL*. (Tese de Doutorado) Campinas, Instituto de Economia, Unicamp, 2006.
- CUVILLIER, Armand (org). *Proudhon*. Fondo de Cultura Económica, México, 1934.
- DAL MAGRO, M. L. P.; COUTINHO, M. C. “Os sentidos do trabalho para sujeitos inseridos em ‘empreendimentos solidários’”. *Psicologia em Estudo*, v. 13, 2008.
- FAJARDO, Sérgio. *Territorialidades Corporativas no Rural Paranaense*. Guarapuava: Unicentro, 2008.
- FARIA, Maurício Sardá. *Autogestão, cooperativa, economia solidária: avatares do trabalho e do capital*. Tese (Doutorado em Sociologia) — Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- FERNANDES, Rubem Cesar. *Dilemas do socialismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.
- FONTES, Virgínia. “Sociedade civil, classes sociais e conversão mercantil-filantrópica”. *OSAL: Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires. Año VI no. 19 ene-abr 2006.
- FRANÇA FILHO; LAVILLE J. *A Economia Solidária: uma abordagem internacional*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.
- GAIGER, Luiz Inácio (org). *Sentidos e experiências da economia solidária no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- GRAEBER, David. *Fragmentos de uma antropologia anarquista*. Porto Alegre: Deriva, 2010.
- GRANOVETTER, Mark. *Getting a job. A study of contacts and careers*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- GUERREIRO RAMOS, A. *A nova ciência das organizações: uma reconceitualização da riqueza das nações*. São Paulo: FGV, 1989.
- GUILLÉN, Abraham. *Economía libertaria. Alternativa para un mundo en crisis*. Bilbao: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 1998
- GUILLERM, Alain & BOURDET, Yvon. *Autogestão: uma mudança radical*. Zahar editores: Rio de Janeiro, 1976.
- GURVITCH, George. *Proudhon*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- GUTIERREZ, G. L. “Autogestão de empresas: considerações acerca de um modelo possível”. *Revista de Administração de Empresas*, v. 28, n. 2, p. 7-19, 1988.
- HELLER, Agnes. *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1982.
- HOLZMANN, L. “Limites e obstáculos à participação democrática”. In: *A Economia Solidária no Brasil – A autogestão como resposta ao desemprego*. São Paulo: Contexto, 2000.
- KRAYCHETE, G. *Economia dos Setores Populares: entre a realidade e a utopia*. Petrópolis: Vozes, 2000.

- KROPOTKIN, Piotr. *Fields, factories and workshops*. Québec: Black Rose, 1994.
- LAVILLE, Jean-Louis (dir.). *L'économie solidaire: une perspective internationale*. Paris: Desclée de Brouwer, 1994.
- LECHAT, N. “Economia social, Economia Solidária, terceiro setor: do que se trata?” *Civitas* (Porto Alegre), v. 2, n.1, jun. 2002.
- LEITE, Marcia, ARAUJO, Angela & LIMA, Jacob. *O trabalho na economia solidária*. Entre a precariedade e a emancipação. São Paulo: Anna Blume, 2015.
- LEFEBVRE, Henri. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999
- LEVAL, G., BERTHIER, R. e MINTZ, F. *Autogestão e Anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2002.
- LOCKS FILHO, Pompilio e VERONESE, Marília Veríssimo. “Tramas conceituais: uma análise do conceito de autogestão em Rosanvallon e Bourdet & Guillermin”. *Política & Trabalho*. Revista de Ciências Sociais, n. 36 – abril de 2012.
- LOURAU, René. *El Estado Inconsciente*. La Plata: Terramar, 2008.
- LOURENÇO, M. L. *Cooperativismo e subjetividade: um estudo das dimensões da autogestão, do tempo e da cultura solidária*. Curitiba: Juruá, 2008.
- MANCINI, Euclides. *A revolução das redes*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MASSARI, Roberto. *Teorías de la Autogestión*. Madrid: Zero, 1977.
- MELO, Ana Beatriz. *Novos movimentos sociais e economia solidária: uma breve cartografia da autogestão como processo de subjetivação*. Dissertação de Psicologia –PUC/MG, 2007.
- MENDEZYVALLOTA. “Una perspectiva anarquista de la autogestión”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol 12, n.1. Caracas, 2006.
- MENEZES, Maria. *Economia Solidária: elementos para uma crítica marxista*. Rio de Janeiro: Granma, 2007.
- MEYER, Jean. *El campesino em la historia rusa y soviética*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1991
- MICHELSONS, Robert. *Sociologia dos Partidos Políticos*. Brasília: Ed. UnB, 1982.
- MORAIS, L. P.; BACIC, M. J. “Economia social e programas de emancipação por meio de empreendimentos econômicos sociais no Brasil: avanços e dificuldades”. In: *Revista Alcance*. vol.16, n.3, set. dez., 2009.
- MORIN, Edgar.; KERN, Anne. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina. 1995.
- MOTTA, F. et al. *Participação e participações: Ensaios sobre autogestão*. São Paulo: Babel Cultural, 1987.
- MOTTA, Fernando Prestes. *Burocracia e autogestão (a proposta de Proudhon)*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- NAMORADO, Rui. *Cooperativismo – história e horizontes*. Lisboa, CES, Junho 2007.

- NASCIMENTO, Claudio. “Autogestão e Economia Solidária”. *Temporales: Democracia e Autogestão*. Vol. 1. São Paulo: USP, 1999.
- NOVAES, Henrique (Org.). *Retorno do caracol à sua concha*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- OLIVEIRA, Emerson. “O cooperativismo popular como expressão da economia solidária”. *Geoiंगा*. Vol 5. N. 1. Maringá, 2013
- ONUMA, MAFRA, MOREIRA. “Autogestão e subjetividade: interfaces e desafios na visão de especialistas da ANTEAG, UNISOL e UNITRABALHO”. *Cadernos EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, mar. 2012.
- PAES DE PAULA, A. P. “Maurício Tragtenberg: contribuições de um marxista anarquizante para os estudos organizacionais críticos”. *Rev. Adm. Pública*, v. 42, p. 949-968, 2008.
- PANNEKOEK, Anton. *A revolução dos trabalhadores*. s/l: Editora Barba Ruiva, 2007.
- PARRA, Henrique Zoqui Martins. *Liberdade e necessidades: empresas de trabalhadores autogeridas e a construção sócio-política da economia*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – São Paulo, Universidade de São Paulo, 2002.
- PATEMAN, Carole. *Participação e Teoria democrática*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- PINHEIRO, Daniel. “Economia solidária: uma revisão teórica a partir dos seus ‘múltiplos conceitos’”. *Revista Nau Social*. Vol 3, N. 5. Nov 2012-Abr 2013
- PINHO, Diva Benevides. *Concentração de Cooperativas: das fusões e incorporações ao controle acionário*. Curitiba: Voz do Paraná, 1977.
- PINTO, J. R. L. *Economia Solidária: de volta à arte da associação*. 1.ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- PONTE JR., Osmar (Org.). *Mudanças no mundo do trabalho; cooperativismo e autogestão*. Fortaleza: Expressão, 2000.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?* 2ª ed. Lisboa: Estampa, 1975.
- QUIJANO, Aníbal. “Sistemas alternativos de produção?”, in Souza Santos (org.), *Produzir para viver*. São Paulo, Civilização Brasileira, 2002.
- RAZETO, L. “Economia de solidariedade e organização popular”. In: GADOTTI, M; GUTIERREZ F. (Org). *Educação comunitária e economia popular*. São Paulo: Cortez, 1993.
- RECH, Daniel. *Cooperativas: uma alternativa de organização popular*. Rio de Janeiro: P & A, 2000.
- ROSANVALLON, Pierre. *La Autogestión*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1979.
- SANTANA JUNIOR, G. *A Economia Solidária em face da dinâmica da acumulação capitalista: da subordinação a um novo modelo de regu-*

- lação social?* (Tese de doutorado). Universidade Federal da Bahia. Escola de Administração da UFBA, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- SATO, L. & ESTEVES, E. *Autogestão: Possibilidades e ambigüidades de um processo organizativo peculiar*. São Paulo: ADS-CUT, 2002.
- SCHMIDT, Michael & VAN der WALT, Lucien. *Black flame: the revolutionary class politics of anarchism and syndicalism*. Oakland/Edinburgh: AK Press, 2009.
- SCHIOCHET, V.; SCHWENGBER, A. *Políticas públicas de economia solidária: por um outro desenvolvimento*. Recife: Edufpe, 2006
- SCOTT, James. *The art of not being governed*. London: Yale University, 2009
- SERRA, Elpídio. “Cooperativismo Empresarial e suas Contradições: O Distanciamento entre a Teoria e a Prática do Sistema”. *V Encontro de Pesquisadores Latino-Americanos de Cooperativismo*. FEA-RP/USP Ribeirão Preto – SP, 2008.
- SINGER, P. “Economia solidária: um modo de produção e distribuição”. In SINGER, P.; SOUZA, A. R. de. *A economia solidária no Brasil: autogestão como resposta ao desemprego*. São Paulo: Contexto, 2003.
- TAUILE, Jose. “Do socialismo de mercado à economia solidária”. *Revista de Economia Contemporânea*. 1o semestre de 2002.
- THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- THOMPSON, E. P. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, 2000.
- TIRIBA, Lia. “Cultura do trabalho, autogestão e formação de trabalhadores associados na produção”. *Perspectiva*. Vol.26. n.1. Florianópolis, jan-jun 2008.
- TRAGTENBERG, Mauricio. *Autonomia operária*. São Paulo: UNESP, 2011.
- TRINDADE, Francisco. *O essencial Proudhon*. São Paulo: Imaginário, 2001.
- VASSILEV, Pano. *A ideia dos sovites*. São Paulo: Imaginário/Faísca, 2008.
- VENOSA, Roberto. “A institucionalização de tipologias organizacionais. Um estudo de caso: a autogestão na Iugoslávia”. *Revista de Administração de Empresas*. Rio de Janeiro, n.22 (2). Abril/Junho de 1982.
- WEBER WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ZYLBERSZTAJN, Décio. “Quatro estratégias fundamentais para cooperativas agrícolas”. *WorkIng Paper* nº 02/017. FEA. São Paulo: USP, 2002.

Dmitri Prieto Samsónov

¿BIOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?

MEDITACIONES ANTROPOLÓGICAS A PROPÓSITO DE LO QUE PODRÍA SER “LA ÚLTIMA GRAN TEORÍA (SOCIAL)” DEL SIGLO XX¹

INTRODUCCIÓN

En 1971, el sociólogo francés Edgar Morin (1971) se quejaba en su *Paradigma perdido* de la existencia de una brecha entre las ciencias que del ser humano estudian lo bio-natural y lo psico-social. Como creación propia alternativa, proponía este notable pensador la creación de la Bioantropología como ciencia integral de lo humano. Por su parte, Chris Knight, profesor marxista inglés, a cuyas ideas está dedicado este ensayo², capitanea desde 1984 el Grupo de Antropología Radical

1 Agradezco a quienes organizaron la Feria Anarquista de Londres de 2007, donde conocí al profesor Chris Knight y el Grupo de Antropología Radical (RAG). A éste último, doy gracias por poder participar en sus sesiones durante los cursos 2007/08 y 2017/18 (la sede de este último fue University College London, UCL, donde coincidentemente estudio el doctorado en Antropología Social). Por sendos fructíferos debates de lo expuesto acá agradezco al colectivo Ca(u)sa y al espacio de discusión Ágora, ambos de la Villa de Guanabacoa (Ciudad de La Habana), a los Tribunales de Diplomado en Antropología Biológica (2017, Universidad de La Habana) y de Problemas Sociales de la Ciencia y la Tecnología (2018, Instituto Superior de Ciencias Médicas de La Habana), y a la/os revisore/as del GT AC&SE. Mi cohorte de estudiantes en Londres debe especial gratitud a los sindicatos británicos University and College Union (UCU) e Independent Workers of Great Britain (IWGB) por mostrarnos cómo se hace una huelga (no sexual). Durante la huelga de docentes universitarios, los espacios ocupados por nuestro colectivo autogestionario UCL Student AnthroStrike fueron hogar propicio para las sesiones del propio RAG y tantas otras discusiones radicales. London Catholic Worker me enseñó en la práctica qué es un compromiso social desde la espiritualidad radical. Esta investigación fue materialmente posible gracias a las becas Chevening (FCO UK, 2007), Wadsworth (Wenner-Gren Foundation, 2017) y ORS (UCL, 2017).

2 El marco teórico general del presente texto es la *teoría crítica*, en el sentido planteado por el profesor marxista cubano Jorge L. Acanda, como *análisis de condiciones de posibilidad*

en Londres, creado bajo la consigna de que “Antropología es el estudio de lo que significa ser humano/a. Ser radical es encaminarse hacia las raíces de las cosas. Por tanto, sería natural identificarnos enlazando estas dos palabras”³.

El empeño de Knight en tanto antropólogo y militante en las más recientes luchas anticapitalistas, ha estado en consonancia con los de otro/as investigadore/as sociales, que han intentado encontrar en el estudio de las sociedades “más alejadas” del proceso histórico de la modernidad nordatlántica⁴ (capitalista, estatista, colonial, patriarcal, urbanizadora, desacralizadora, mas un largo etcétera) una fuente de legitimidad de la idea de que sociedades humanas sin explotación económica ni dominación política son efectivamente posibles. Consecuentemente, la humanidad actual también podría ser revolucionada, en el sentido de volverse más equitativa, más horizontal y mejor dotada de fuentes de sentido. Ese empeño intelectual anticapitalista coloca a Knight dentro de una cohorte de notables intelectuales, donde también estarían Flora Tristán, Karl Marx, Piotr Kropotkin, Louise Michel, Rosa Luxemburg, Murray Bookchin y David Graeber, entre otro/as que movilizaron el saber antropológico en aras de fundamentar las condiciones de posibilidad del anticapitalismo.

Pero en el caso de Knight se trata, además, de un esfuerzo orientado a puentear el abismo de/anunciado en 1959 por C. P. Snow (1987), físico y novelista inglés, en su influyente conferencia titulada *Las dos culturas*, donde planteó que las humanidades y las ciencias “duras” son culturas contemporáneas separadas, entre las cuales falta normalmente el entendimiento mutuo y la comunicación. Para la Antropología –“una” “ciencia” que presume de “integradora” de lo “físico-biológico” y lo “socio-cultural” en el “ser humano” – hablar de una brecha así podría parecer un sinsentido, ya que –en teoría – ésta

de la subjetivación y la objetivación (categorías) en el ámbito social humano, las cuales serían en este caso las ya descritas condiciones biológicas analizadas dentro de las hipótesis expuestas arriba. Se trataría de un enfoque crítico-transdisciplinar, por las razones también explicadas antes. Al ser Chris Knight un autor marxista y ecologista, esta perspectiva crítica es coherente con su propio planteo teórico inicial.

3 Cita tomada de una versión antigua de la web de ese grupo; la web actual omite la última frase, puntuando solamente: “Radical: about the inherent, fundamental roots of an issue.// Anthropology: the study of what it means to be human” (Radical Anthropology Group, s/a).

4 La existencia “actual” de tales sociedades (es decir, directamente “visible” para quien observa desde tiempos históricos más o menos contemporáneos) es de por sí un gran problema político-epistemológico. Recordemos el chasco de Gauguin –nieto de la mencionada Flora Tristán – cuando, movido por intereses existenciales, sociales y estéticas este artista encontró en la Oceanía colonizada por Francia un mero *Ersatz* o *surrogate* de lo que una vez fue esa sociedad llamada ambivalentemente “primitiva”. Otro problema es la fidelidad de los registros sobre sociedades de ese tipo en pasados más lejanos, cuando la mentada “modernidad” no había aún despegado. Un tercer problema – político-epistemológico y etnográfico a la vez – es la propia legitimidad del “gesto anticapitalista” de legitimar las condiciones de posibilidad de una revolución hoy a partir del estudio de una “otredad”, bien distinta del ente social actual. El análisis detallado de esos problemas nos llevaría muy lejos de los propósitos del presente texto. Sirva esta nota sólo como notificación y advertencia sobre la consciencia de tales problemáticas.

se supone que es justamente la “ciencia” de lo “humano” en la plenitud de los acercamientos a tal “realidad”. Recordemos, por ejemplo, contribuciones de figuras tales como Kropotkin, Geddes, Chayánov, L. White, Mumford, M. Harris y Sahlins, así como la totalidad de los clásicos del marxismo, quienes desde investigaciones integradoras afirmaron la necesidad de una ciencia al mismo tiempo natural y social. Uno de los fundadores de la Etología y Premio Nóbel en Medicina y Fisiología –Konrad Lorenz⁵ (1972) – incluso testimonió el haber creado la ciencia de la conducta animal (incluyendo, según él, también a humanos) partiendo no desde la Zoología, sino desde la Etnología. Pero, paradójicamente, aun después de secuenciado el genoma humano, esclarecida la filogenia de la humanidad actual, desarrollados medios para escaneos encefálicos *in vivo*, el abismo sigue ahí: el auge, desde un extremo, de la socio-biología, la memética, y formas bio-reduccionistas de psicología evolutiva (algunas de las cuales han sido publicitadas en Cuba, en libros y medios masivos, como la TV); y desde el otro, del perspectivismo ontológico y las teorías *queer* (que cercenan lo científico y lo natural, respectivamente, a no más que algo como una manifestación de lo cultural o corporal posible, entre tantas otras), parece ahondar la incomprensión entre quienes habitamos tan cercanos pero tan enfrentados campos de investigación. Tal parece, que vendría al caso una cita (probablemente apócrifa) de Yogi Berra: “En teoría, la teoría y la práctica son lo mismo, pero en la práctica, no”. Un colega británico denominó la factual falta de diálogo entre antropólogos físicos/biológicos y sociales/culturales como “el elefante en la sala de estar”⁶.

Acá, intentaré abordar y contextualizar las investigaciones de Chris Knight (1991), para quien no están en el reduccionismo biológico sus preguntas de partida, sino más bien en el intento de encontrar el sentido de lo humano, incluyendo en ello hechos biológicos bien concretos, gesto que valida, según él, la legitimidad del empeño revolucionario anticapitalista. Al final del ensayo, vinculo los planteamientos y posturas de Knight con la praxis del Grupo de Antropología Radical en tanto sociabilidad emergente (Chaguaceda y Brancaleone, 2012).

5 A pesar de su flirt con el marxismo mientras fue prisionero de guerra en la URSS, ese investigador de anticapitalista sí que no tiene nada; en una extensión quizás mayor “flirteó” con los nazis en décadas anteriores, llegando a convertirse en militante del NSDAP, cuando también brindó apoyo a sus perspectivas ideológicas a través de varios de sus escritos, algo que hoy mucho/as han preferido olvidar.

6 Expresión habitual usada por Alcohólicos Anónimos para el silencio en torno al hecho de que alguien en la familia se ha convertido en alcohólico, que se establece por el resto de sus parientes. En el caso del alcoholismo, tanto la familia como los extraños saben que alguien lo padece, pero la familia calla, mientras los extraños comentan. Contrariamente, lo/as antropólogo/as sabemos perfectamente de la mencionada falta de diálogo, y la callamos; pero –quizás por eso – el amplio público la desconoce.

COTIDIANIDAD, MENSTRUACIÓN Y MUERTE: TAMBIÉN CULTURA

La telenovela cubana para adolescentes *Blanco y Negro, ¡No!*, que fue emitida por vez primera durante los años más duros (1992-1995) del llamado *Periodo especial*⁷, contiene una serie de secuencias críticas hacia nuestro sistema educativo y la construcción social de la adolescencia en Cuba. Muchos de esos fragmentos mantienen plena vigencia hoy (2018), mientras que otros –quizás lamentablemente– representan una etapa ya “superada” (pues en algún sentido la situación empeoró). Hay en uno de sus capítulos un pasaje reveladoramente atípico para el audiovisual cubano. Ariana Acosta (Laura de la Uz), co-protagonista femenina de la novela y estudiante de Secundaria, sale, aterrada, del baño de la casa: ha tenido su primera menstruación. Asustada (seguramente sabe de qué se trata, pero no es lo mismo saberlo en orden virtual, que experimentarlo), primero se esconde, y después muy apenada y tímida, va a ver a su abuelo, la única persona de confianza de la familia. El abuelo la tranquiliza. Y dice algo profundamente revelador: “ya no eres una niña; ahora eres una señorita”.

Ese contraste suena bien poderoso en los medios cubanos, donde la palabra “señorita” (antes de la aparición de Señorita Dayana, reguetonera cubana, famosa por su *hit* “Soy soltera!”) está “desprestigiada” por partida doble: primero, producto del paso al discurso socialista en los años ‘60, cuando fueron marginándose los tradicionales vocativos de la “sociedad de clases”: señora, señorita, señor; segundo, por efecto de la “revolución sexual” de los ‘60-’80, cuando “señorita” pasó a significar “virgen”, y gran parte de las muchachas, ávidas de iniciación sexual, participaban de una tendencia a perder la virginidad cuanto antes, pasando el susodicho vocablo a denotar a aquellas que se habían quedado atrás, o, peor aún, quienes “creían” todavía (o simulaban creer) en eso de que al lecho nupcial había que concurrir virgen.

Entonces, en boca del abuelo –personaje que representa en “Blanco y Negro, ¡No!” la tranquila militancia en los valores tradicionales sin excesos, y en la humanidad más afable – aquello de “señorita” suena con un matiz absolutamente inédito, desacostumbrado, y al mismo tiempo luminoso: es un término de poder, de transición a un estado de mayor capacidad, de ascensión humana de la joven aspirante a mujer. La menarquía, según parece sentir el abuelo, bien merece cierta celebración: por eso felicita cordialmente a Ariana y la abraza.

En aquel tiempo, lo de la menstruación era materia de la educación sexual impartida en las escuelas, y el sentido común aprendido sobre ello se reducía a las necesidades higiénicas (incluyendo los défi-

⁷ Término eufemístico para la crisis estructural vivida por Cuba después del derrumbe del llamado campo socialista y de la URSS. Para la genealogía del término, ver Prieto Samsónov, 2016.

cits de los respectivos productos sanitarios, su distribución normada en Cuba, etc.), no sin ciertas controversias (¿es adecuado lavarse la cabeza durante el periodo?...); su explicación biológica (había que sabérsela, pues “iba a examen”); su uso en el cálculo de los días en que se podía tener sexo sin preservativo y sin riesgo de salir “en estado” (el sida era algo nuevo, y el condón no era más que un medio anticonceptivo); las dificultades que implica, desde el llamado dolor de ovarios, hasta cambios en el ánimo, imposibilidad de ir a la playa o la piscina en muchos casos, etc. También era útil la menstruación en la negociación con las parejas (como disuasivo) y con profesora/es de Educación Física (para no asistir a los turnos de clase, o salir temprano). Y, existía (¿existe?), al parecer, cierta (vaga) experiencia de “comunidad menstrual” en los centros internos (en sus albergues de muchachas), pues hay testimonios de la sincronicidad del periodo entre las alumnas, así como la habitual incomprensión por los varones de lo que significa vivencialmente menstruar.

Pero, probablemente, la actitud frente a la menstruación que prevalece en Cuba es la de molestia y de incomodidad. En tal sentido, el hecho de que en “Blanco y Negro, ¡No!”, sea un hombre (mayor: el abuelo) quien ilustre a Ariana sobre tal tema me ha llamado poderosamente la atención. Es algo contrastante e inesperado, pero tiene sentido en la trama: la actitud del abuelo contrasta vivamente (incluso, es explícitamente contrastada por él mismo) con la de la mamá de Ariana, a quien éste informa oportunamente sobre el hecho de la “iniciación” biológica de su nieta/hija. La madre le resta importancia al asunto. Para ella, en el caso de que pudiese ser relevante, se trata sólo de un acontecimiento inoportuno. Su padre, entonces, le reprocha que ella tampoco le diera importancia cuando le sucedió en su momento a ella misma. Él, su papá, hubiese querido saber y ciertamente quizás regocijarse por la “mayoría de edad biológica” de su hija, pero la futura mamá de Ariana estaba entonces muy ocupada con sus “misiones revolucionarias” (aun siendo una chica de secundaria: era claramente la época de los ’60) y comenzar a menstruar no llegaba a ser para ella ni siquiera un evento “excesivamente íntimo y por ello reservado”: más bien (parafraseando por mi parte al antropólogo Marc Augé⁸), era una especie de “no evento”. “Es que nunca te importó...”, le dice consternadamente el abuelo a su hija. Salen entonces en la TV unas imágenes de la joven hija del abuelo de Ariana, vestida de un incómodo uniforme a lo militar, escondiéndose detrás de una puerta... La importancia de esa imagen y de la crítica que el abuelo le hace por haber dado en su adolescencia demasiada importancia a lo de la participación comprometida en la obra social-oficial masiva de la Cuba revolucionaria de entonces (en fuerte contraste con

8 Quien propusiera la noción antropológica de “no lugar”.

la de los ´90, época de la acción de la novela) se pone de relieve más tarde, cuando la narración avanza hasta la revelación (*anagnórisis*) de la fuente del conflicto entre padre/abuelo e hija/madre ya mayor: casi lo mismo que con la menarquia, había sucedido con la muerte de su mamá. La futura madre de Ariana no pudo estar en el velorio de su propia madre, pues estaba en alguna importante “misión revolucionaria”. El abuelo de Ariana, así, reprocha a su hija a propósito de esa (doble) actitud: la de no prestarle atención a los sucesos relevantes, gozosos/luctuosos de la familia.

Y tales sucesos no atendidos por ella son dos hechos biológicos universales: menarquia y muerte (sólo que aquélla les ocurre a las mujeres, y ésta, lamentablemente a todo/as). El antropólogo Joel James (en mi modesta opinión, el mayor representante cubano de esta ciencia en el último medio siglo) construyó un concepto de cultura a partir de la noción universal de muerte, como “esfuerzo humano por trascender más allá de la muerte” (James et al., 2007:33). Chris Knight es un antropólogo británico que ideó una teoría de la cultura basada en una hipótesis que asume la menstruación como punto de partida.

Knight es activista de izquierda⁹, actor callejero y coordinador del Grupo de Antropología Radical; en 1991 publicó por la editorial de la Universidad de Yale (EEUU) un grueso libro titulado “*Blood Relations: Menstruation and Origins of Culture*”, donde adelanta una hipótesis según la cual la menstruación tiene un rol clave en la génesis de lo humano. Esa hipótesis relacionó el emerger de la cultura en la humanidad con la problemática de los géneros, la socio-biología, y las características de la menstruación en la especie humana. Tal propuesta aspira a una gran síntesis, pues se propone explicar un grupo de hechos aparentemente distantes, y además incluye los discursos explicativos provenientes de diversas tradiciones de pensamiento y análisis, en disciplinas como la Antropología biológica, la Antropología socio-cultural, la Mitología comparada, la Primatología, el Marxismo, la Teoría (matemática) de los Juegos, la Genética

9 El marco de acción de Knight en tanto militante anticapitalista ha comprendido hasta la fecha: la labor por la refundación del Partido Comunista de Gran Bretaña; actividad intelectual en la Universidad Comunista de ese país; diálogos profundos con movimientos anarquistas, feministas e indigenistas, incluyendo la participación activa en sus espacios de reflexión y lucha; participación en protestas contra el cambio climático y contra la crisis financiera, en su condición de artista de teatro callejero; un trabajo sistemático por la internacionalización de tales reflexiones y luchas hacia nuevas locaciones geopolíticas, incluyendo los países del Este europeo; apoyo a profesores y estudiantes en huelga, cooperación con la ocupación de universidades y con la promoción de visiones anticapitalistas en un lugar tan “tóxico” como el mismo centro de Londres. En su labor intelectual anticapitalista, el Grupo de Antropología Radical critica permanentemente la naturalización del patriarcado en el seno de la academia internacional antropológica y arqueológica, a la vez que denuncia el patriarcado mismo como una de las condiciones de posibilidad del sistema-mundo capitalista, en su historia y en el momento actual. Se trata, indudablemente, de uno de los teóricos más interesantes del anticapitalismo europeo actual, y al mismo tiempo de los menos conocidos en Nuestra América, por lo cual considero importante divulgar críticamente su obra.

poblacional, la Astro-biología¹⁰ y la Teoría del ADN egoísta. Los caracteres de esta hipótesis, por primera vez expuesta de manera bastante completa en el referido volumen de Knight (1991), resultan atractivos y a la vez susceptibles de marginación académica.

Siendo militante de izquierda, marxista declarado, simpatizante también del anarquismo, el feminismo y el ecologismo radical, Knight ha tenido que enfrentar conflictos políticos, uno de los cuales (2009) culminó con su expulsión de la *University of East London* (UEL), donde por ocho años había sido Profesor Titular. En Antropología, Knight se posiciona como continuador de Marx y Engels, así como de antropólogos materialistas como Morgan; del evolucionismo, en su forma clásica de Darwin, del neo-darwinismo moderno y sus desarrollos más recientes, que incluyeron la Genética molecular y poblacional, la Ecología y la Teoría de los Juegos; y del estructuralismo de Levi-Strauss que –a través del examen de su monumental investigación *Les Mythologiques*– constituye uno de los pilares analíticos de la hipótesis de Knight en su segmento más intra-cultural. Y es que el leitmotiv de esta hipótesis es la asunción de la existencia temprana de conflictos sociales en los albores de la humanidad “anatómicamente moderna”, que fueron resueltos de manera revolucionaria, radical, en sentido equitativo y liberador, mediante la creación de relaciones estables de reciprocidad que habrían dado origen a la primera cultura simbólica plenamente humana, al tiempo que rompieron con las dinámicas sociales jerárquicas permanentes características de otras especies de primates superiores; en tal sentido, Knight postula que somos una especie revolucionaria, y que la capacidad de lograr mayores cuotas de libertad e igualdad a través de la lucha social nos ha marcado desde los mismísimos inicios (relaciones productivas con base en la caza y la recolección) de la cultura humana. Ello también presupone la posterior ruptura de este *momentum* inicial de equidad, cuando al emerger la agricultura y la ganadería las sociedades humanas empiezan a tornarse cada vez más asimétricas (según una comunicación de Knight, lo que comúnmente se llama “revolución neolítica” sería más bien una contrarrevolución).

La atracción de tal hipótesis para mí radica en que integra dentro de un mismo marco un conjunto diverso de premisas y deducciones teóricas, lo cual le da al Knight la posibilidad de hipotetizar al mismo tiempo sobre fenómenos aparentemente distantes, algunos de los cuales no han tenido hasta el momento una explicación universal-

10 En este caso, utilizo el término no como sinónimo de la exobiología (estudio de la supuesta vida extraterrestre), sino como la rama de saber dedicada a explorar y explicar las relaciones entre los fenómenos y ciclos astronómicos y los de la vida en la Tierra. Dentro de la hipótesis de Knight, el movimiento de la luna juega un papel clave.

mente aceptada a partir de otras teorías. También tiende a romper las barreras entre la Antropología biológica y la socio-cultural.

¿QUÉ ES UNA “GRAN TEORÍA” (*GRAND THEORY*)?

El término “Gran Teoría” puede inducir a una interpretación falaz de lo que se trata comunicar con él: en el lenguaje popular y científico-divulgativo, se ha instalado una visión de la Gran Teoría como una propuesta explicativa que impacta la investigación, y sobre todo las tecnologías; ésta es sin embargo una mirada muy parcial, vinculada más con las relaciones públicas y los medios masivos que con la epistemología y la historia *científica* de la ciencia.

Sin entrar a tomar partido por alguno de los marcos filosóficos en los estudios de “ciencia, tecnología y sociedad”, quisiera solamente argumentar el sentido en el que usaré en adelante la expresión “Gran Teoría”. Se trata de una propuesta explicativa que parte de un conjunto corto de supuestos (generalmente novedosos en el momento en que tal teoría se propone: no se trata de extractos de “saberes milenarios”, como podrían ser pretendidas “leyes filosóficas” al estilo de “todo fluye”, sino de proposiciones claras, precisas y generalmente medibles de algún modo en lo empírico, como “la velocidad de la luz es constante, independientemente del sistema de referencia”, o “el ADN se replica semi-conservativamente”), que son hipótesis de partida, de las cuales se pueden deducir predicciones, susceptibles de prueba empírica.

Así, en Biología la teoría de la evolución darwiniana original (del siglo XIX) sería una Gran Teoría, como lo sería también la síntesis evolutiva neo-darwinista del siglo XX, o la Biología molecular que, desde el descubrimiento de la estructura del ADN en 1953, se ha expandido penetrando prácticamente la totalidad de las ciencias de la vida, lográndose explicar al menos en principio la mayoría absoluta de fenómenos anteriormente misteriosos, como la manera en que los seres vivos adquieren sus formas, la biosíntesis, el comportamiento, o el procesamiento de la información en los sistemas vivos.

En Física, es donde probablemente mejor se ve la *unificación* como rasgo de las grandes teorías: la mecánica clásica unificó la mecánica celeste (astronómica) y la de los cuerpos terrestres (no fue la caída de la manzana, sino la comparación de su aceleración con la aceleración centrípeta de la Luna, lo que indujo a Newton a plantear 4 leyes unificadas del movimiento y de las fuerzas); la termodinámica, con sus sólo 4 “principios”, combinándolos con métodos matemáticos – primero, estadísticos, y después, no-lineales – logró generalizar la interpretación mecánica del calor, de la energía y de la entropía, y ampliar la utilidad de sus nociones para el estudio de fenómenos muy

diversos; la electrodinámica clásica permitió estudiar la electricidad, el magnetismo y la óptica a partir de 4 ecuaciones de Maxwell; la mecánica cuántica explicó toda la Química y casi todos los fenómenos del micromundo; y la teoría general de la relatividad lo hizo con la gravitación universal y los movimientos relativos a todas las escalas de velocidades físicamente posibles del macromundo (ambas con un grupo relativamente corto de ecuaciones de partida).

En todos los casos mencionados en el párrafo anterior (tanto en la Biología como en la Física), la existencia de la *predictibilidad* ha sido un momento común: cada nueva teoría permitía deducir de sus presupuestos un conjunto de posibles resultados empíricos, que podían ser obtenidos de existir para ello medios técnicos adecuados, en experimentos de laboratorio o mediante observación. El gran éxito teórico-explicativo de la Física durante el siglo XX, unido al emerger masivo de tecnologías creadas a partir de propuestas teóricas y descubrimientos experimentales consistentes con aquellos pocos postulados de partida, generó en su momento la llamada envidia de la Física (*physics envy*, paráfrasis anglófona de la noción freudiana de *penis envy*)¹¹ en las otras disciplinas –incluyendo las ciencias de la vida y de la sociedad–, o sea, cierto lamento o complejo de inferioridad frente a la capacidad de explicación, producción teórica y poder de síntesis final de la Física. No obstante, mientras lo cualitativo no ha dejado de primar en muchos ámbitos de la Biología, han ido emergiendo cada vez más visiones cuantitativas, matematizadas y bastante consistentes en lo que a la capacidad predictiva se refiere; la situación en las ciencias sociales ha sido mucho más compleja.

Lo explicado a propósito de la noción de Gran Teoría¹² no es más que una versión ampliada de lo que se conoce como *método hipotético-deductivo*, consistente en proponer hipótesis, deducir sus consecuencias, y – posteriormente – en conjunción con el método experimental (o empírico, más general) probarlas (o refutarlas). Peter Medawar, uno de los biólogos más célebres del siglo XX, resaltó en sus escritos sobre ciencia dos de las características de esa metodología ya acostumbrada

11 El uso de expresiones como ésta no pasó inadvertido entre las críticas feministas de las “ciencias duras”.

12 El término “Gran Teoría” acá lo uso en el sentido coloquial de las llamadas “ciencias duras”, como marco conceptual general para entender las teorías particulares generadas desde las ciencias empíricas, y/o como teoría que hace predicciones empíricamente contrastables. Son “intentos ambiciosos para describir toda, o la mayor parte, de la naturaleza sobre una base unificada” (Kragh, 2011), ambición que tiende a la unificación de las ciencias y a alumbrar la realidad matemáticamente (este último impulso está presente con fuerza en la Sociobiología y la Psicología evolutiva: Griffiths, 2019). Hay que distinguir esta acepción del sentido irónico de Gran Teoría que en Ciencias Sociales ha establecido Wright Mills (1968) como mote para criticar la extremadamente abstracta propuesta de Parsons, distante del entender cotidiano, frente a la cual posteriormente se erigieron otros “tipos” de teorías, como las “teorías de alcance medio” (Merton) o “teorías generales”-cercanas a esa abstracta Gran Teoría en su segunda irónica acepción–, o las “*engaged theory*” o “*grounded theory*” –lejanas a aquélla por su anclaje en lo empírico–.

en las ciencias “duras”: por una parte, que los científicos no dominan un “método científico” que a partir de la observación permite llegar a la teoría (en lo que sería un supuesto proceso de “inducción” lógica, que –para Medawar (1988:79-81; 1997:31-49, 51-52, 77)– en realidad no tiene lugar¹³), y por la otra, las hipótesis emergen en el pensamiento científico por procesos análogos a la creación poética. Esto hace que en verdad el “método científico” en la praxis social real de las llamadas ciencias “duras” no es un método inductivo (ni un método simplemente experimental, experimental-inductivo, o empírico-inductivo), sino más bien un método poético-hipotético-deductivo-experimental. Otros autores han preferido denominar “heurística” a todo lo relacionado con la invención (producción creativa, o *poiesis*) de hipótesis.

La parte del proceso investigativo relacionada con la prueba de las hipótesis (deducción teórica y prueba empírica) nos lleva directamente a la filosofía de la ciencia de Karl Popper, para quien la posibilidad de probar empíricamente la falsedad de una hipótesis es lo que la convierte en teoría científica: la falsación así –y no la “verificación”– sería la base de la ciencia, existiendo una asimetría radical entre el “sí” y el “no” emitidos por la experiencia frente a lo que deductivamente sugiere una teoría. Autores como el propio Medawar y (más recientemente) Nasim N. Taleb están de acuerdo con esta postura (en el caso de Popper, sin embargo, no existió una debida atención al proceso poético-heurístico, algo sí presente en pensadores como Kuhn o Castoriadis), la cual nos lleva directamente a lo relacionado con el carácter de las hipótesis propuestas por Chris Knight y su posibilidad de ser una “Gran Teoría”. Porque, para serlo, estas hipótesis deben ser “falsables”.

Antes de entrar en materia con la presentación de los presupuestos de Chris Knight, creo recomendable sugerir un par de puntos relevantes para una adecuada valoración de lo que sigue. Primero, en el caso de la Antropología socio-cultural, sus diversos enfoques metodológicos (dentro del paradigma –*sensu* Kuhn (1985)– del trabajo de terreno etnográfico, observación participante y posterior elaboración teórica, iniciado por Boas y Malinowski, que considero aún vigente) se han basado más en *cuestionar lo obvio* que en ejercicios hipotético-deductivo-empíricos; pero salta a la vista que tal cuestionar es tremendamente afín al principio de la falsación de Popper. En tal sentido, la Antropología socio-cultural lo que más ha hecho es precisamente falsar nociones estereotipadas de lo que es ser un ser humano. Ello, sin dudas, es extraordinariamente valioso, pero al mismo tiempo sugiere una cierta debilidad “intrínseca”

13 Según Medawar, en eso, John Stuart Mill (1872) y otros filósofos de las ciencias se equivocan, ya que la “inducción” en general no tiene la misma robustez que su supuesta contraparte: la deducción, que sí se hace, pero a partir de hipótesis previamente formuladas. J.S. Mill había propuesto que la inducción es uno de los fundamentos de la actividad científica.

en la construcción de teorías abarcadoras (de las cuales probablemente el estructuralismo clásico fue la última de alcance general, con pretensiones universalistas explícitas); esto no ha significado, sin embargo, que haya una falla “estructural” en la producción poético-heurística y deductiva de hipótesis (y sus derivados) antropológico-etnográficas, sino que este proceso simplemente no tiene la intención explícita de crear “grandes teorías” (al menos desde los tiempos del auge estructuralista). Esta actitud, disciplinalmente aceptada, puede ser una razón para marginar propuestas como la de Chris Knight. Pero, si bien esto es válido para la Antropología socio-cultural, en la disciplina hermana de la Antropología biológica no tiene por qué ser así: las propuestas heurístico-hipotéticas de Knight podrían tener la oportunidad de enfrentarse a un verdadero proceso predictivo y de posible falsación empírica en lo biológico.

El otro punto relevante es discernir cuál es el tono de la mayor parte de la producción científica por los tiempos que corren. Después de un fantásticamente fértil siglo XX en materia de la producción de teorías y esquemas explicativos de los hechos clave de la vida, el universo y la estructuración de la materia, lo que va del XXI se ha más bien sentido en relación con las tecnologías (el filósofo cubano Alexis Jardines habla de un cambio del dominio de la forma cultural ciencia hacia el de la tecnología) y la acumulación de ciertos datos empíricos, novedosos pero no radicalmente aportadores como aquellos sencillos experimentos de inicios de la centuria anterior y de finales de la antepasada. Más que subversión de esquemas, hay una acumulación de informaciones sobre genomas, exoplanetas, fármacos; confirmaciones del modelo estándar en la Física (con el correspondiente hallazgo del bosón de Higgs), y, en esa misma ciencia, desarrollos en la teoría de las súper-cuerdas, cuyas bases estructurales están bien fijadas desde ya décadas... Ningún viaje de taikonautas chinos a la Luna, en lo previsible, aportará cambios en cómo percibirnos dentro de un mundo quizás ya agotado en su (post)modernidad; mientras la ciencia no tiene rasgos de revolución, sino de lo que Thomas Kuhn (1985) denominó simplemente “investigación normal”. En tal contexto, una teoría como la de Knight es simplemente algo que no viene demasiado al caso (ver las excepciones más abajo).

Mientras, en Cuba autores como Vicente Berovides (2014, 2015) y Silva Lee, se han implicado en la promoción y ampliación de saberes relacionados con la evolución biológica y también su extensión al ámbito específicamente humano; sin embargo, acá nos falta aún no sólo una Antropología política con estatuto epistemológico propio, sino también una Psicología evolutiva: ambas serían un aporte retro-alimentativo con el cual las propuestas de Knight establecen potencialmente interesantes fertilizaciones cruzadas.

¿EN QUÉ CONSISTE LA HIPÓTESIS DE CHRIS KNIGHT?

La hipótesis de Chris Knight (1991) pretende explicar el origen de varias estructuras mitológicas y rituales/comportamentales conservadas en etnias que habitan muy diversos rincones del planeta, así como de un hecho de la feminidad humana: el ciclo menstrual. Tomemos nota de que las hipótesis explicativas de orígenes, en Antropología y otras ciencias, históricamente han tenido la fama de “malditas”¹⁴.

La explicación de Knight se basa en asumir que en una etapa muy temprana de la historia evolutiva de *Homo sapiens*, presumiblemente en algún territorio del Este de África (donde, según el consenso científico actual, emergió nuestra especie) tuvo lugar un acontecimiento de acción colectiva que obligaría a los individuos masculinos a cambiar su pauta de comportamiento (presuntamente similar, al inicio, a la de nuestras especies ancestrales) frente a las féminas en cuanto a la distribución de la carne obtenida en la caza. Partiendo de argumentos socio-biológicos, Knight analiza el costo de supervivencia, embarazo y crianza de la prole, llegando a la simple conclusión de que éste habría de recaer casi totalmente sobre la mitad femenina de la población, de haberse mantenido las pautas comportamentales típicas de otros primates. ¿Cómo se habría logrado que en la especie humana de una u otra forma la mitad masculina comparta –en mayor o menor medida– recursos con las féminas? Hipotetiza Knight desde la socio-biología que ello no comenzó a suceder de manera “voluntaria” por parte de los hombres, sino que para que esta conducta emergiera evolutivamente, debió haberse producido una acción de parte de las mujeres, que obligó a los hombres a hacerlo, y posteriormente tanto los genes como la cultura se encargarían de mantener esa pauta comportamental dentro de las distintas poblaciones de nuestra especie.

Para presionar a los varones del grupo a compartir la caza (Knight sigue la suposición clásica de que *H. sapiens* emerge como especie

14 Gran parte de la antropología ha apostado por “hipótesis explicativas de orígenes” para las prácticas humanas, pero en dos épocas clave de su trayectoria –la asociada al cambio de paradigma del evolucionismo decimonónico al trabajo de terreno basado en la observación participante, y la de la autocrítica de la antropología en los 1970, vinculada a las llamadas “post-condiciones” y a los variados “giros” en los que esta(s) disciplina(s) está(n) aun vuelta(s) hoy – tales hipótesis perdieron drásticamente su popularidad, por lo que hoy un segmento importante del *establishment* antropológico las considera inaceptables (concentrándose más en lo descriptivo que en la búsqueda de orígenes: esta propia palabra ha sido profundamente cuestionada por autora/es influyentes en el campo, como Chomsky, Foucault, Ranger y Hobsbawm, Butler, etc.). El propio Knight ha denunciado en sus charlas la casi nula producción en torno a los orígenes del lenguaje humano, durante las últimas décadas. En tal sentido, ciertamente para quienes estudiamos Antropología socio-cultural hoy, confrontar a un profesor que plantea una hipótesis de origen significa acceder a una experiencia de atrevimiento intelectual bastante inusual (este comentario se basa en las experiencias propias del autor, como estudiante de Antropología socio-cultural en Cuba e Inglaterra; en cuanto a la Antropología físico-biológica, tal situación se inscribe en la falta de diálogo ya referida, ya que los “paradigmas” socio-culturales y “giros” conceptuales que se enseñan y se discuten en lo socio-cultural tienden a ignorar las hipótesis de origen planteadas desde lo biológico).

cazadora, jugando la carne un papel fundamental como recurso alimenticio, y en particular durante el embarazo y la crianza), las mujeres podrían escoger el llamado “régimen de Lisístrata”, es decir, la abstención colectiva en materia de relaciones sexuales con sus parejas y en general con la mitad masculina de la población. Es lo que este investigador denomina “huelga sexual” (sex strike). “Lisístrata” es una comedia escrita por el griego Aristófanes (Ἀριστοφάνης; Atenas, 444 a. C. – 385 a. C.), en la cual su protagonista inventa la huelga sexual como medio de presión sobre los hombres, para obligarlos a abstenerse de ir a la guerra. Era la época del cruel antagonismo entre Atenas y Esparta y de las famosas Guerras del Peloponeso entre las coaliciones políticas helénicas, hegemónicas por esas poleis. La lógica de la huelga sexual como método político es como la de cualquier huelga: su eficacia depende del carácter colectivo y simultáneo de la acción. Si sólo tuviese lugar la abstinencia de una o un número pequeño de personas (ya sea mujeres en “régimen de Lisístrata”, u obrero/as que dejan de trabajar), la contraparte contra la cual se hace la acción buscaría sustituto/as (amantes provisionales, o esquirolas). Mientras más “total” y perdurable la huelga, más posibilidades de éxito como estrategia de lucha. Sólo así la huelga resulta exitosa. Entonces, hay que abstenerse de los pactos individuales, y actuar solidariamente junto con el grupo en conflicto. Por eso Knight habla de una temprana solidaridad y lucha de las mujeres como clase: primero, oprimida; posteriormente, liberada.

La historia y la actualidad registran la existencia real de la huelga sexual, en distintas sociedades. Por ejemplo, hace unos años hubo un llamado a una huelga sexual en Kenya, con fines pacifistas (similar al ejemplo clásico de Aristófanes). En la modernidad, también existió la propuesta de la “huelga de vientres”, con fines demográficos.

La presión sistemática de las mujeres contra los varones mediante la huelga sexual asumiría, de manera estable, un carácter periódico¹⁵ dentro de la primitiva población humana, dando al sistema sociedad-ambiente un ritmo propio. Ello incidiría inmediatamente –según Knight– en el proceso micro-evolutivo de la especie, probablemente por lo que hoy se denomina co-evolución genes-cultura. Los cambios de patrones ontogénicos originados en este proceso serían fundamentalmente dos:

El ocultamiento de la ovulación (imposibilidad de saber si la mujer se encuentra ovulando, mientras no se usen métodos sofisticados para ello), lo cual desde la perspectiva socio-biológica significaría que el interés reproductivo del varón de lograr cercanía con la fémina (y putativamente transferir recursos a su favor) no se concentraría solamente en el momento de la ovulación, sino que se favorecería el

15 Sería un ejemplo de lo que Marcel Mauss y H. Beuchat (1979) denominaron en su momento “morfología social dual”, concepto que ahora otros autores, como David Graeber, tratan de rescatar.

mantener posturas amigables con su(s) compañera(s) durante lapsos mucho más extensos (lo cual claramente beneficia a la mujer);

El emerger de la menstruación, en cambio, como señal que sí es visible del momento cuando la mujer con carácter casi 100% seguro no sería capaz de reproducirse. Para Knight, esta señal –y de ahí el interés genético-adaptativo para la mitad femenina de la población en poderla sincronizar dentro del grupo (o sea, la posibilidad biológica de que todas las mujeres menstrúen a la vez) – es actualmente el residuo de lo que en su tiempo significó “huelga sexual”, es decir, abstinencia de sexo, que visiblemente informaba a los varones de que en ese tiempo, aun de lograrse las relaciones con las féminas, aquellas serían ineficaces en lo reproductivo; por lo cual los hombres en ese tiempo se dedicarían a otros menesteres, particularmente a la caza. Knight supone que una sincronía entre la periodicidad mensual de la caza (inducida por la menstruación y la consiguiente abstinencia de sexo) y el ciclo de las fases lunares podría serle propicia a los hombres desde la propia eficacia cinegética. Asimismo, cita numerosos ejemplos etnográficos sobre tabúes que exigen abstenerse de tener relaciones sexuales mientras uno se dedica a la caza, en aras del éxito de la misma.

Esto habría cambiado radicalmente las estrategias adaptativas –en el sentido sociobiológico– de cada uno de los géneros, obligando a los hombres a compartir recursos y permitiendo a las mujeres su utilización, pero al mismo tiempo incrementaría la adaptabilidad de la población en su conjunto y de cada pareja en particular. En el sentido social, Knight interpreta tales hechos como una primordial lucha de clases, que al mismo tiempo liberaría a la mujer, y también al resto de la sociedad, de las estructuras opresivas previas; revolución, en fin, tributaría a la gestación de un enorme potencial de creatividad, cuyo legado percibimos lejanamente en el registro arqueológico y en muchas de las culturas que han sido objeto de interés para etnógrafos y folkloristas (la llamada “revolución humana”: despegue de la cultura simbólica).

El ciclo astronómico de las fases lunares proveería, entonces, las señales ambientales, y el ciclo menstrual de las mujeres (sincronizado entre todas o la mayoría de las féminas en edad reproductiva de la población primigenia), las señales biológicas para el establecimiento del ciclo socio-cultural, que regiría los comportamientos, rituales y, en especial, los intercambios económicos y las relaciones sexuales dentro del grupo humano. Estos tres ciclos estarían inicialmente sincronizados entre sí a nivel de población. Según Chris Knight, este “hecho social total” (sensu Mauss) o “evento” (sensu Badiou) de los orígenes seguiría gravitando en la conservación de la menstruación con su ritmo (aproximado) en sincronía con la Luna (y también con la supuesta potencialidad de lograr la sincronía menstrual cuando varias mujeres conviven cerca), como rasgo fenotípico hereditario,

determinado genéticamente, así como en la conservación de un conjunto bastante estable de significaciones relacionadas con la Luna, la menstruación, las relaciones de género, la sexualidad, la caza, los tabúes, la sangre y el consumo de carne, presentes en el imaginario mitológico y la ritualidad de numerosas culturas humanas, determinadas por lo que se denomina “memes” (elementos culturales replicables, según Richard Dawkins y Susan Blackmore).

Entonces, la revolución humana habría sido una verdadera revolución social, y *H. sapiens*, lo que Knight denomina “una especie revolucionaria”. Tal hecho de subversión de la opresión primigenia de género (genéticamente determinada y presente en otras especies de primates cercanos a la nuestra como comportamiento sexual básico) prefiguraría la posibilidad de otras revoluciones sociales, ya en nuestra época. Por otra parte, de esa gesta inicial que tributó a la formación de parejas u otros arreglos familiares estables con reciprocidad económica y social al interior de sí, saldría también la noción de “hogar”, determinada por el lugar donde se cuecen los alimentos, que tradicionalmente se considera en Antropología como equivalente del llamado “grupo doméstico” aun en las sociedades desarrolladas modernas¹⁶.

Knight también argumenta que un ciclo menstrual como el humano, su periodo en días sincronizado en promedio con la Luna, y en particular la ovulación “invisible”, son fenómenos específicos y muy raros, cuando se compara con las características de otras especies primates.

16 Puede pensarse que el mismo argumento (la menstruación, en consonancia con los ciclos lunares, y la paralela “huelga de sexo” como reguladores de los roles de género y los tiempos productivos) podría entenderse como justificación de la naturalización de los roles de género jerarquizados y, por ende, del patriarcado, una de las condiciones de posibilidad que permitió el ascenso y consolidación del capitalismo. Sin embargo, la hipótesis de Knight se refiere al *derribo* (no justificación) de una jerarquía de género en una sociedad *histórico-concreta* (no la del capitalismo ascendente y consolidado, sino de las primeras comunidades humanas) como un presunto *hecho*; y en cualquier caso deducir un *deber ser* de un *hecho* es lo que se conoce como *falacia naturalista*. La propuesta de Knight no consiste en una “naturalización” del patriarcado, sino en todo lo contrario: proveer un “testimonio teórico” (si tal cosa podría existir) de cómo un agenciamiento político de las mujeres derribó el patriarcado, naturalizado y generalizado en las sociedades de primates más cercanas evolutivamente a nuestra especie. La interpretación que Knight le da a las implicaciones políticas de su teoría es que somos “una especie revolucionaria”. Más en lo teórico-antropológico, esto lleva a un debate (ontológico, epistemológico, estratégico) de proporción enorme sobre qué cosa es realmente “naturaleza” y qué es “agencia”. En la visión de Knight, la *agencia* de las mujeres humanas en tanto coalición política hace variar revolucionariamente su propia “naturaleza” y también la “naturaleza” del grupo social como tal, pues quedaría inscrita incluso a nivel del genoma (en la regulación del ciclo menstrual). Que los roles de género en *H. sapiens* posteriormente al acontecimiento primario de la “huelga sexual” no fuesen más constantes (como sucede en la sexualidad de otras especies de primates), sino variables a lo ancho de la humanidad toda, prueba que – en la hipótesis de Knight – no se trata de una “naturalización”, sino de la apertura de un espectro de condiciones de posibilidad, donde podría haberlas tanto para estructuras sociales más emancipadas, como para las más dominadoras. Se impone, por tanto, un doble desocultamiento: el desocultamiento de lo que sucedió en los momentos genésicos de la humanidad culturalmente moderna, que para Knight fue un evento revolucionario, protagonizado por mujeres en tanto coalición política, que además fueron capaces de buscar aliados en su lucha por la liberación y la equidad entre individuos masculinos que se les unieron, y el desocultamiento de que esa lucha quedó incluso inscrita en la memoria genética de la especie.

Y, en otro orden explicativo, también están presentes numerosos hábitos culturales, rituales, tabúes, relacionados con la menstruación. O aquellos que hoy no se relacionan directamente con ella, pero que podrían haberse referido a ella en un inicio, como, por ejemplo, el uso simbólico del color rojo en culturas, ritos y producciones artísticas, para, por ejemplo, expresar radicalidad en lo religioso (la resurrección, en el cristianismo) o en lo político (las luchas proletarias).

LA HIPÓTESIS DE CHRIS KNIGHT COMO “GRAN TEORÍA”

Como ya vimos, en las ciencias naturales una “Gran Teoría” es la que logra explicar varias series de fenómenos, o datos experimentales, que antes de la creación de tal enfoque parecían no relacionarse entre sí, y eran explicados por nociones bien distintas (como, por ejemplo, el electromagnetismo y la óptica, antes de que J.C. Maxwell les unificara mediante deducciones derivadas de sus famosas cuatro ecuaciones). Gran Teoría es sinónimo de unificación.

En nuestro caso, el poder explicativo de la hipótesis de Chris Knight como aspirante a Gran Teoría es realmente abarcador. Por estrafalaria que puede parecer, la hipótesis de Knight tiene el potencial –de resultar cierta– de explicar un grupo de fenómenos bien distintos y distantes: la propia menstruación, su periodo casi igual al de las fases lunares y su hipotética posibilidad de sincronización en grupos de mujeres que conviven; la receptividad sexual permanente de la mujer, independiente del momento en el ciclo; las estructuras binarias presentes en los mitos de origen (y otros, según lo sugerido por Levi-Strauss: en particular, la vinculada con la luna, la sangre, los géneros, la sexualidad, la alimentación, la caza, etc.), el porqué de no poseer la especie *Homo sapiens* estructuras rígidas de grupo familiar y dominación sexual que existen en las especies primates más cercanas (tal dominación en *H. sapiens* es cultural y diversa, existiendo también organizaciones horizontales –recíprocas, equitativas-, frente a la jerarquicidad “patriarcal” generalizada entre otros primates superiores), algunas prácticas tradicionales en muchas culturas, la génesis de las primeras unidades domésticas, los sistemas de parentesco, el tabú del incesto y el de comer la caza propia; algunas otras características de los regímenes cazadores-recolectores; evidencias de carácter arqueológico, en determinadas pictografías de África, etc. Algunos de esos hechos son “biológicos”, y otros “socio-culturales”. Esta amplitud abarcadora de poder explicativo de la hipótesis de Chris Knight la coloca en la posición de aspirante a Gran Teoría, por lo que podríamos llamarla “la última Gran Teoría social del siglo XX”: como vimos, en los tiempos que corren, para muchos las grandes

teorías sociales son algo pasado de moda (no así para Knight). Más allá de las mentadas realidades de carácter empírico, la hipótesis de Knight es también un interesante punto de partida para debatir sobre el vínculo entre la determinación genética y la cultural, dentro de un marco explicativo que admite la posibilidad de utilizar recursos de la socio-biología y la Teoría de Juegos (algo a lo que la mayor parte del marxismo cultural y otras variantes de visiones antropológicas emancipatorias han sido refractarias, en las últimas décadas), sobre la lucha de clases y la posibilidad de instaurar una sociedad igualitaria mediante la misma, y también sobre la posibilidad de que dicha igualdad se erosione con el tiempo, durante el periodo post-revolucionario (variante de lo que yo llamo transdominación¹⁷: Prieto Samsónov, 2010). Ya a nivel teórico del conocimiento, la propuesta de Chris Knight se propone unificar, los siguientes enfoques anteriormente separados (e incluso en sus casos vistos como antagónicos por muchos autores, como por ejemplo el proverbial antagonismo de los marxistas contra la socio-biología y el conductismo):

- I. La socio-biología (Wilson, etc.) y sus enfoques conductistas y matematizantes
- II. La teoría del gen egoísta (Dawkins)
- III. La teoría de los memes (Dawkins, Blackmore)
- IV. Las teorías de la cooperación, general (Kropotkin) y humana (Axelrod-Hamilton; Tomasello)
- V. El materialismo histórico (Marx, Engels) y el evolucionismo antropológico (Morgan, Harris)
- VI. El estructuralismo antropológico (Levi-Strauss) en el estudio del parentesco, mitos, rituales

¹⁷ Lo característico de la hipótesis de Knight es que propone que la variante “moderna” (es decir, dotada de cultura simbólica) de nuestra especie emergió en una “revolución humana”; otros autores han postulado una revolución humana, pero Knight enfatiza que ésta fue una revolución social (y no sólo el resultado de cambios en lo biológico o incluso en lo bio-social), en el sentido marxista del término: un cambio radical en las relaciones sociales de producción, en la estructura social y en la cultura. En tal caso, las primeras sociedades humanas existentes después de ese proceso fueron (siempre de acuerdo con Knight) igualitarias. Entonces, la posterior emergencia de jerarquías y desigualdades sociales (incluido el patriarcado), al ser posterior a, y en parte efecto de un proceso liberador revolucionario, se corresponde con el concepto de transdominación. Esta idea puede ser desarrollada más en profundidad; pero siempre debe tomarse en cuenta que los casos de transdominación en las grandes revoluciones sociales “clásicas” (la inglesa; la francesa; la haitiana; la soviética; la china...) más cercanas a nuestro tiempo se ponen de manifiesto en el plazo vital de una generación, mientras el proceso análogo en el que emergieron las primeras sociedades humanas con explotación y dominación probablemente duró milenios.

VII. La teoría de la “sociedad primitiva de abundancia” (Sahlins).

Se ve que son concepciones que comúnmente se asumen como muy distantes; además, se habrían de incluir síntesis provenientes de la primatología, la antropogenia, la ecología, los estudios arqueológicos de la prehistoria, las explicaciones filogénicas de carácter genético y lingüístico que ayudaron a concebir el modelo de poblamiento humano desde África, etc.

Podemos concluir, entonces, que por su amplitud la hipótesis de Chris Knight califica para ser considerada como Gran Teoría, en el sentido antes expuesto. Incluso, hay aspectos artísticos, o algunos de las religiones reveladas, que parecen estar en consonancia con la propuesta de Knight. Este antropólogo, por tanto, pone la menstruación, la lucha de clases y de géneros¹⁸, en los mismos orígenes del ser humano/a tal y como la/lo conocemos. Afirma que “somos una especie revolucionaria”, y si en aquel entonces pudo tener lugar una revolución exitosa con un efecto mundial, también puede hacerse otra vez ahora. Si se asume esta hipótesis como una propuesta para buscar evidencias experimentales a su favor, con el desarrollo que existe de la Genética Molecular ahora sería posible buscar algunos datos a nivel de secuencias de ADN que habrían de existir de estar en lo cierto Chris Knight en cuanto a las ideas que nos propone.

LIMITACIONES ACTUALES DE LA HIPÓTESIS DE CHRIS KNIGHT

Existen también numerosas objeciones que pueden formularse frente a la hipótesis de Chris Knight, aunque, en mi opinión, ninguna de éstas tiene carácter definitivo o falsante (a lo Popper). Primero que todo, no existen (y probablemente no pueden existir) evidencias ar-

18 Knight no equipara los términos clase y género, o lucha de clases y lucha de géneros, en un sentido general. Knight (1991: 8) parte del hecho sociobiológico de la diferencia en los intereses genéticos de ambos sexos, que se evidencia cuando se calcula la reproducción diferencial de genotipos en el proceso de reproducción de los individuos de la especie (porque en el proceso de reproducción humana existen etapas muy costosas en recursos: el embarazo, la lactancia y la crianza, en las cuales hay una enorme asimetría en cuanto al trabajo reproductivo invertido entre los dos sexos). El problema que formula Knight consiste en elucidar el modo en que los varones comenzaron a compartir recursos con las mujeres, aparentemente en contra de sus propios intereses genéticos. Esta diferenciación de intereses es lo que posibilita a Knight (1991: 24-25; 35) establecer – *para el caso de las primeras comunidades humanas, donde fue que tal cambio tuvo lugar* – un antagonismo en cuanto a la inversión de recursos en el trabajo reproductivo, que –aunque de naturaleza sociobiológica y genética – puede tratarse de un modo análogo a como se trata la lucha de clases en el marxismo. Se puede entonces hablar de una revolución social (donde una “clase” venció a otra “clase”, cambiando radicalmente las relaciones de producción) inicial, que Knight equipara a la “revolución humana” y al punto de origen de la cultura simbólica. El actor político principal (o “clase para sí” – DPS) en esa revolución sería la *coalición femenina* en huelga sexual, probablemente aliada con los varones menos dominantes, que también sería la artífice de la solidaridad humana (inicialmente, la de género) y de la cultura simbólica (Knight, 1991:126-127). En mitologías posteriores, el dragón o la serpiente sería, según Knight, el símbolo residual de la coalición femenina.

queológicas, antropológicas ni paleontológicas de ningún tipo que permitan establecer conjeturas sobre una huelga sexual en tiempos prehistóricos, ni sobre cómo era la menstruación. Pero para este último punto hay una importante excepción: si se descubren los genes que regulan el ciclo menstrual, sería al menos teóricamente posible verificar si en las humanidades antiguas éstos eran similares (o no) respecto a los actuales, mediante el uso de la tecnología del análisis del ADN antiguo tomado de restos humanos fósiles. Resultaría también interesante averiguar si existen en la población humana mutaciones en los caracteres genéticos relacionados con la menstruación. Chris Knight cita investigaciones en relación con la sincronía menstrual colectiva y la sincronía de la menstruación con las fases lunares; asimismo, la propia periodicidad menstrual es un carácter fenotípico relevante. Estos tres caracteres fenotípicos, al menos, sería interesante determinar si poseen variantes genéticas alternativas, que podrían visibilizarse, por ejemplo, en la herencia de determinada falta de periodicidad en el ciclo menstrual, o en la presencia/ausencia de la capacidad de sincronizar con otras mujeres o con la Luna. La sola existencia de tales mutaciones sería relevante para los resultados de los controvertidos experimentos en cuanto a la sincronía menstrual: las diferencias observadas pueden deberse a que los investigadores presumían homogéneas las poblaciones estudiadas, pero es obvio que de haber personas susceptibles o no a la sincronía, los resultados dependerían de la proporción de tales individuos.

Hay controversiales estudios empíricos ya antiguos sobre la sincronización de la menstruación (la cual ha sido objeto de conocimiento tradicional entre mujeres, así como de una posible construcción cultural), citados por Knight (1991) en su libro (1991:212-215), así como otros más novedosos, que incluyen resultados de la genética molecular. En 2009, *Nature Genetics* publicó un primer estudio de genes relacionados con la menstruación (Infobae, 2009). Martha McClintock ha sido históricamente la mayor defensora de la sincronía menstrual, y alegada descubridora del hecho de que las feromonas están involucradas en tal proceso. En una respuesta de 1999, alega:

“We first reported menstrual synchrony almost three decades ago, and it has since been verified repeatedly. But synchrony does not always occur, and the circumstances in which it does not occur tell us a great deal about the social and physical conditions required. Menstrual synchrony is but one manifestation of a more fundamental mechanism, the chemosensory regulation of ovulation, which occurs in other species not only as synchrony, but also as asynchrony, extreme cycle regularity, changes in the timing of puberty, birth cycles and reproductive ageing” (McClintock, 1999).

Pero todavía hoy, sorprendentemente, no existe un consenso científico sobre el tema – existe una extensa revisión de sorprendentemente buena calidad en Wikipedia en inglés (“Menstrual synchrony”, s/a), y el *review* actualizado de Harris y Vitzthum (2013)-. Al tratarse de un carácter fenotípico que puede responder a distintas variantes alélicas, las poblaciones humanas no son homogéneas, y las muestras de mujeres que se utilizaron en los estudios asumían precisamente este fenómeno como general. Pueden existir personas más o menos susceptibles de entrar en sincronía. La frecuencia de este carácter puede variar de una población a otra.

Considero –por otra parte – que probablemente la más rotunda de las críticas que pueden formularse contra la hipótesis de Knight está relacionada con el cronometraje de eventos de los orígenes humanos que, a mi modo de ver, no queda claro en aquella. Si se está hablando del surgimiento de la cultura humana en el contexto de la emergencia de *Homo sapiens* como especie claramente distinta de las anteriores, ello presume que las características genéticas actuales de ésta incluyen la dotación necesaria para que la regulación de la menstruación tenga las características que tiene en nosotras¹⁹, y que –según Knight – habrían emergido de manera concomitante con rasgos socio-culturales y económico-políticos que marcaron esa etapa, relacionados con la huelga sexual y la primitiva lucha de clases (o de géneros). La especie en su conjunto, entonces, sería heredera de todos estos rasgos, en mayor o menor medida. Habría que, entonces, correlacionar la cronología de tales acontecimientos con la emergencia del lenguaje hablado y del sistema de tabúes de los que habla Knight. Habría que ver también cuánto tiempo duró el sistema socio-económico primitivo y cuáles fueron las causas de su resquebrajamiento (ya que hoy no se observan sociedades que sigan al pie de la letra el sistema completo de los tabúes que plantea Knight, ni ha habido noticias de sociedades que operen con el ritmo colectivo mensual que él propone). ¿Sería sostenible una sociedad que funcione de mes en mes, con sincronidad en los ritmos de la caza y las relaciones sexuales? Knight mismo afirma que lo que él detecta y posiciona en favor de sustentar su hipótesis –me refiero al conjunto de datos etnográficos, mitológicos, folklóricos y arqueológicos – son fragmentos, y según él, sobrevivieron unos fragmentos en unas poblaciones y situaciones, y otros en otras. Pero siempre habría sobrevivido algo del estado inicial, lo cual plantea el problema de qué es lo que hace durables en las sociedades humanas rasgos culturales a todas luces de poca utilidad en el momento actual (aunque probablemente de importancia adaptativa siglos atrás).

¹⁹ Nuestra especie biológica, cuyo nombre científico sigue siendo patriarcal y ninguneante de las féminas.

En cambio, si se está hablando del surgimiento de la cultura humana dentro de una especie ya biológicamente caracterizable como *Homo sapiens*, a partir de un proceso de luchas de géneros que llevarían a una re-configuración de las dinámicas adaptativas y sexuales, que traería consigo la estabilización evolutiva de los caracteres relacionados con la menstruación tal y como la vemos ahora (y de la presencia de sus genes respectivos) en la población humana en general, entonces habría que presumir que *H. sapiens* posee al menos dos subespecies, donde hubo una primera –hoy probablemente extinta – anterior a las huelgas sexuales y por tanto no marcada por la menstruación con un ciclo circalunar y por la ausencia de la visibilidad de la ovulación, características éstas de la mujer actual (correspondiente a la segunda subespecie). Presumiblemente, serían subespecies cuya progenie habría sido fértil. ¿Es posible imaginar mujeres humanas con tales rasgos? ¿Existen hoy grupos humanos de la primera subespecie? Nuevamente, la cuestión de los posibles genes mutados y su distribución en diversas poblaciones de *H. sapiens* salta a la vista.

La otra cuestión polémica podría ser la cuestión de la estabilidad de estructuras míticas y culturales en general, más allá del momento en que éstas fueron útiles para algo adaptativo en la población dada (¿cuál es el valor selectivo de un mito relacionado con la menstruación que puede decir algo sobre la época primigenia, pero no tiene vínculos con lo que pasa hoy? ¿por qué tal mito se mantiene presente en la cultura?). La imposibilidad relativa de otras maneras de organizar el sentido cultural de la comunidad, y las dinámicas relacionadas con los memes, son explicaciones posibles a esta cuestión, que, por otra parte, Knight hereda del estructuralismo y que no tiene que ver directamente con lo de la menstruación y la revolución sexo-social primigenia, sino es común a toda tentativa de explicar la realidad cultural a partir de la conservación de ciertos tipos de estructuras. Y es que la explicación “de origen”, planteada por Knight, requiere necesariamente –y con un carácter central a su argumento-, postular que han existido algún tipo de procesos (probablemente no reductibles a “lo que está en el ADN” de las células de *H. sapiens*) mediante los cuales ciertas realidades gestadas “en la época originaria” han tenido continuidad hasta hoy. Es también probable que tales procesos, si son socio-culturales o lingüísticos, no operan de manera explícita o visible, sino más bien oculta, del mismo modo que los genes recesivos se transmiten de generación en generación sin que sus efectos se visualicen en el fenotipo de sus individuos portadores. Quizás desde un desarrollo más avanzado de la línea de los estudios cognitivos se puede esperar alguna explicación a estas interrogantes.

También ha recibido Chris Knight críticas desde el campo del feminismo y la teoría *queer*. Las feministas le acusan de establecer roles

fijos para la mujer (a pesar de que Knight le asigna al género femenino un protagonismo casi total en la gestación de la capacidad cultural humana que conocemos), y en especial de ponerla en dependencia de un hombre proveedor durante las épocas primitivas; critican asimismo la coagulación de la feminidad con la maternidad y el conjunto de roles sexuales-reproductivos que le asigna Knight, así como con caracteres biológicos, como la menstruación y la capacidad de parir. Por su parte, lxs teóricxs *queer* por definición no aceptan una distinción rígida o biológica entre géneros, que, para ellxs, son constructos sociales y pueden perfectamente ser más de dos, y teniendo además límites difusos entre sí. Lxs teóricxs *queer* no admiten los roles fijos que Knight asigna a los géneros, ni el hecho de que las sexualidades “no-heteronormativas” aparentemente carezcan de espacio en su hipótesis. Desde lo *queer*, ésta es un ejemplo de pensamiento heterononnormativo²⁰.

LA HIPÓTESIS DE CHRIS KNIGHT EN LOS ÁMBITOS INTRA-CIENTÍFICOS

Dentro del ámbito científico (considerando la ciencia como forma cultural aún dominante en la época actual, en tránsito al dominio de la tecnología), la hipótesis de Chris Knight es poco conocida, poco citada, y se puede decir que marginada. ¿Cuáles son las razones para ello? Como vimos, esta propuesta teórica tiene un conjunto de rasgos que la hacen adecuada para ser considerada una Gran Teoría. Pero al mismo tiempo, tiene dificultades en el sustento empírico. Para ser justos, también muchas propuestas socio-biológicas, donde se presumía la determinación genética de numerosos rasgos inherentes a comportamientos sociales humanos, tienen poca base en lo empírico. En un final, la gran prueba de que algo es genéticamente determinado es el hallazgo y la determinación de la secuencia del correspondiente gen y de sus variantes, así como la explicación –al menos básica– sobre cómo actúan *in vivo*. Y esto no siempre lo hay. Además, la hipótesis de la huelga sexual tiene un claro tono anticapitalista (por ejemplo, a través del uso permanente que hace Knight de una noción tan clasista –y, como tal, profundamente ajena a la praxis del *establishment* académico anglosajón – como “línea de piquete”²¹ en tanto lugar de enunciación en el que, según su hipótesis, emergió la cultura simbó-

20 Complementar las ideas de Knight con las que surgen desde los feminismos y teorías *queer* es una tarea pendiente para futuros estudios. En el Grupo de Antropología Radical participan activistxs *queer*.

21 Bloqueo –a veces físico– de la entrada de un centro de trabajo por comisionados del Comité de Huelga o el sindicato que declaró la huelga. Para Knight, este concepto sería virtualmente aplicable también a la huelga sexual, en una acción colectiva de las mujeres como la descrita por Aristófanes en *Lisístrata*.

lica de la humanidad; o, en lo formal, las profusas citas de Marx y Engels en su obra clave), lo que dificulta su apreciación en entornos científicos muchas veces esencialmente burgueses. Como vimos, la propia motivación de Knight a la hora de proponer su hipótesis es probar que somos una especie revolucionaria, y entonces, si una vez fue posible derribar la dominación, también puede ser posible hacerlo otra vez. Esa motivación anticapitalista claramente genera alergias entre académicos e intelectuales unidos por cordones umbilicales invisibles al sistema-mundo regente. Y en cuanto a las ciencias sociales, hoy dominadas por los estudios culturales (incluyendo el feminismo y lo *queer*) en las humanidades, y por el paradigma de la observación participante en la antropología socio-cultural, es poco probable que en el primer caso la acepten, por las razones antes explicadas, y en el segundo es bien complicado concebir una situación de campo etnográfico donde la hipótesis de algún modo podría resultar sostenida. La validación de esa hipótesis mediante ciencias que estudian el pasado, por su parte, se arriesga a fallar por la falta de evidencia. Se puede considerar que los ámbitos de los estudios marxistas no se han recuperado de la catástrofe de 1988-90, y en América Latina y el Caribe las preocupaciones del momento son otras, aunque no es inconcebible que con una adecuada divulgación la hipótesis de Knight pudiese tener una aceptación en nuestro Continente.

La hipótesis de Chris Knight sugiere muchos elementos que pueden resultar válidos o al menos plausibles desde la perspectiva de la Antropología socio-cultural, la Arqueología, la Mitología comparada y otras disciplinas afines; otros de sus componentes, sin embargo, resultan más polémicos. Entre tales componentes se encuentra la imposibilidad material de acceder a las realidades humanas en los momentos del emerger de la variante “biológicamente moderna” –y presumiblemente dotada de los universales antropológicos culturales discernibles hoy en las comunidades que habitan el planeta (lenguaje articulado, estructuras elementales de parentesco, cultura simbólica, vida política) – de la especie *Homo sapiens*, de cuyos hábitats africanos hay importantes testimonios arqueológicos, pero cuyo mundo socio-cultural permanece casi totalmente oculto. Precisamente, la propensión a especular fue una gran limitación de las teorías antropológicas paleo-evolucionistas (siglo XIX), y de sus variantes vulgarizadas más recientes (incluido el llamado “marxismo vulgar”), por lo que las comunidades académicas de la Antropología socio-cultural alrededor del mundo ven con sospecha los intentos de teorización generalizadora, como lo es el de Knight, ya que se ha arraigado durante la última centuria una fe casi inquebrantable en el “presente etnográfico” como fuente casi exclusiva de saber, que es muy difícil subvertir.

Sin embargo, los avances de la Antropología biológica han abierto un campo de posibilidades para el acceso indirecto a datos relevantes para contrastar hipótesis de largo alcance, como la de Knight. Entre tales avances más recientes se encuentran:

- ◇ La secuenciación completa del genoma de *Homo sapiens* y el conocimiento que se tiene de los genomas de las especies vivas de primates más cercanas a la nuestra;
- ◇ El desarrollo de la metodología del ADN antiguo y en particular las investigaciones dentro del proyecto de genoma de *Homo neanderthalensis*, nuestra especie humana más cercana;
- ◇ El desarrollo de la Bioinformática;
- ◇ El desarrollo de las Neurociencias y el conocimiento obtenido recientemente sobre las moléculas que miden los procesos de relacionamiento social en los mamíferos superiores, así como otros aspectos de la conducta y de las emociones;
- ◇ La Psicología evolutiva y los avances en el estudio primatológico comparativo entre *H. sapiens* y nuestras especies vivas más cercanas, en torno a problemáticas como el desarrollo individual, la cooperación y la comunicación inter-individual;
- ◇ La Genética del comportamiento como nueva síntesis entre la Etología y la Biología molecular;
- ◇ Los debates actuales sobre la relación entre el componente biológico y el desenvolvimiento social dentro del fenómeno humano, problemática sobre la cual se han vertido muy diversas posturas.

Estos desarrollos crean una situación donde resulta factible acercarse “por otras vías” a la contrastación de los planteos sugeridos por la hipótesis de Knight.

Primero que todo, un importante conjunto de condiciones de posibilidad requeridas por esta hipótesis, están directamente dentro del campo de investigación de la Antropología biológica, y algunos de los aspectos antes mencionados. Tales condiciones de posibilidad son las siguientes:

1. La necesidad de la sincronía menstrual en comunidades femeninas para la plausibilidad de la hipótesis;

2. La necesidad de la sincronía entre el ciclo menstrual y el de las fases lunares;
3. La necesidad de una sincronía entre el ciclo menstrual y determinadas pautas conductuales y/o fisiológicas, relacionadas con la sociabilidad, comunicación lingüística, sexualidad, nutrición, creatividad simbólica, y distribución de las relaciones de poder;
4. La existencia de una diferencia contrastable en los mecanismos de regulación biológica de las relaciones de subordinación y dominio (incluidas las que regulan las prácticas sexuales) entre individuos de las especies primates más cercanas a la nuestra, y *H. sapiens* en sus diversas culturas;
5. La existencia de una presunta uniformidad biológica en los referidos mecanismos dentro de cada especie no-humana de primates, y de una diversidad cultural en *H. sapiens* – ¿Qué sería también una diversidad a nivel de regulación biológica molecular (genéticamente determinada, o no) en cada población culturalmente diferenciada?

Estas condiciones de posibilidad son susceptibles de ser contrastadas mediante experimentos y levantamientos bioinformáticos adecuadamente diseñados, pero dicho diseño implica primero un adecuado planteamiento de hipótesis específicas con peso dentro de lo contrastable biológicamente, a partir de la hipótesis general de Knight, la cual habría que verla en un contexto más amplio de los estudios de las relaciones entre genes, entorno y comportamiento, siempre desde la perspectiva de la especie humana; ello implica un indudable reto teórico. Kevin N. Laland y Gillian R. Brown (2002) brindan una mirada amplia y crítica sobre las diversas propuestas que pueden ser útiles para ese empeño, incluyendo la Socio-biología humana, la Ecología comportamental humana, la Psicología evolutiva, la Memética, y la Co-evolución entre genes y culturas. Ya mencioné más arriba que Knight hace extensivo uso precisamente de argumentos socio-biológicos, de la visión del “ADN egoísta” (Dawkins) y de la Memética (*ídem*); sin embargo, en mi opinión resultaría más útil incorporar acá la perspectiva psicológica evolucionista, sobre todo a partir de los trabajos recientes de Michael Tomasello (2008) y de Steven Pinker (2011). El primero ha investigado extensivamente las conductas cooperativas en humanos y chimpancés; el segundo, profundiza en las dinámicas psicológicas evolutivas de subordinación y dominio. La confrontación de ambas propuestas con la de Knight puede aportar nuevas perspectivas experimentales factibles para clarificar y con-

trastar las hipótesis relevantes para este estudio. Por su parte, el enfoque co-evolutivo genes-culturas ha sido ampliamente promovido en Cuba por los profesores Berovides y Alfonso Sánchez (2009), y dado que consideramos acá un proceso supuestamente micro-evolutivo, considero que podría ser el más adecuado desde el punto de vista genético-poblacional para sustentar la investigación. La genética del comportamiento fue fundada para especies no-humanas por Seymour Benzer (Weiner, 2001), quien descubrió y describió los primeros mutantes comportamentales en *Drosophila*. Posteriormente, los genes investigados por Benzer y sus colegas y seguidores fueron encontrados en un gran número de especies, filogenéticamente distantes. En el caso humano, la determinación genética del comportamiento es un tema fascinante y cuestionable a la vez, sobre todo a partir de la polémica sobre el racismo emergida desde los ´1960, que enfrentó a autores notables como Dawkins con biólogos de la izquierda como Steven Rose (Rose *et al.*, 1998; Rose (ed.), 1982). Actualmente, ha surgido –con el desarrollo de la Neurobiología– una nueva rama investigativa que enfoca el estudio de los efectos de los neuropéptidos y otras moléculas en los comportamientos sociales de seres humano/as; así, Paul Zak se ha hecho un nombre público publicitando la oxitocina como la “hormona de la confianza”, y sus ideas (promovidas como “neuroeconomía”) hacen impacto incluso en las ciencias empresariales. Notablemente, la oxitocina (que Zak promueve como “molécula moral”) también está relacionada claramente con la reproducción y con el orgasmo en humano/as. Por otra parte, estos enfoques están siendo cuestionados por biologicistas. Lo óptimo sería combinar la perspectiva de la genética del comportamiento con la de las neurociencias del comportamiento, pero todo ello es muy costoso en lo material; quizás algunas propuestas experimentales se pueden formular primariamente desde las estadísticas.

Segundo, la Antropología socio-cultural contemporánea ha estado experimentando dos giros simultáneos, pero de algún modo contrapuestos: el giro ontológico, que ha dado lugar a planteos y constructos teórico-etnográficos perspectivistas, que básicamente asimilan la ciencia moderna a sólo uno de los modos de ver el mundo, y descalifican sus pretensiones de universalidad como etnocéntricas, pero al mismo tiempo re-valoran el mito y objetivamente crean así la posibilidad de construcciones teoréticas que busquen mediar entre varias perspectivas ontológicas –un poco al modo chamánico– pues si tal mediación no se da, la misma existencia de la Antropología perdería sentido; y el giro materialista, instigado por la crisis ecológica (cambio climático, pico del petróleo, cruce de lo biopolítico y lo geopolítico en la arena mundial con los recientes cambios en la configuración de sus actores...) y por la necesaria incorporación de las temáticas del

paisaje, los recursos, los genomas, la biosfera, y la vida en general – en tanto hecho también geo/biológico y científicamente contrastable – al debate socio-cultural general. Precisamente hipótesis integradoras como la de Chris Knight pueden ofrecer un punto de convergencia entre ambos giros, pero este sería otro tema.

LA HIPÓTESIS DE CHRIS KNIGHT EN LOS ÁMBITOS EXTRA-CIENTÍFICOS



Fuente: Mister Mayhem: Professor Chris Knight. <https://static.standard.co.uk/s3fs-public/thumbnails/image/2012/01/03/09/mister-mayhem-415x248.jpg?w968>

Chris Knight fue expulsado de su universidad durante las protestas contra la Cumbre del G-20 de 2009 en Londres, después de que en una acción del grupo de teatro callejero *The Government of the Dead* apareció disfrazado de Mr. Mayhem, con consignas de “Comed a los ricos” y “Asaltad los bancos” (ver foto); también había hecho comentarios radicales en una entrevista de prensa (Hamilton, 2009). Este autor marxista es bien recibido en círculos anarquistas, tendencia política con la que habitualmente le asocian los medios, y a la que él mismo respeta. En 2011, fue arrestado junto a otros dos *performers* anticapitalistas por “conspirar contra el orden público” en el contexto de una boda en la familia real británica (Batty 2011). En la propuesta de Knight, el anticapitalismo se revela: como el triunfo de la “naturaleza” sobre la “civilización” – a su articulación en clave de vida-; el ciclo lunar menstrual como regulador económico-político bio-cultural en oposición al mandato

patriarcal capitalista contemporáneo que rige las sociedades; y en la organización solidaria y revolucionaria de las mujeres frente al dominio masculino como punto de partida de la cultura simbólica humana.

El mismo profesor Knight al inicio de su libro de 1991 reconoce que ha construido un mito, en el sentido Levi-Straussiano. Esto no es un hecho raro en la Antropología socio-cultural actual; lo mismo por ejemplo ha afirmado Viveiros de Castro, y el mismo Levi-Strauss, así como autores de otras disciplinas. Lo que Knight pretende afirmar es que, si todos los mitos para el estructuralismo son variantes de un mismo mito, la hipótesis de Knight al constituir una explicación de los mitos es isomórfica a ellos y, por tanto, un mito más de origen de la humanidad. El mito –según el cubano Alexis Jardines– configuró la forma cultural dominante de la episteme previa a la antigüedad helénica y latina (y, según el filósofo e historiador ruso A. Lósev, presente en el pensamiento greco-romano a lo largo de su milenaria trayectoria). El epísteme de la modernidad se configura por la ciencia como forma cultural dominante, y ya vimos que la de Knight es una hipótesis con características de Gran Teoría: especie de “Santo Grial” de las “ciencias duras”. La forma cultural que dominó en el medioevo europeo, según Jardines, es la religión monoteísta. ¿Tiene la hipótesis de Knight puntos de acercamiento con las religiones²² monoteístas?

En efecto, existen ciertas afinidades electivas con las hipótesis de Knight en las religiones abrahámicas (judaísmo, cristianismo, Islam), al menos, según algunos de sus representantes que –independientemente, o al menos sin mencionar explícitamente a Knight– alegan una supuesta tradición transmitida por mujeres árabes y judías donde la menstruación tiene cierto rol liberador en las relaciones de género. Los activistas pacifistas religiosos Joan Chittister, Arthur Waskow y Saadi Shakur Chishti publicaron en 2006 el libro *La tienda de Abraham*, dedicado a analizar las premisas espirituales para una paz en Palestina/Israel/Tierra Santa. En él está incluida una historia, narrada por el rabí Phyllis Berman, sobre Sarah y Agar, las madres fundadoras de los pueblos hebreo y árabe, respectivamente, apareciendo en ella la frase “cuando muchas mujeres viven juntas, por lo general comienzan a menstruar en el mismo ciclo” (*Op. Cit.*: 132), remitiendo a la realidad de los harenes del Faraón. No sé si esta idea viene independiente de Chris Knight, ni qué orígenes tradicionales podría tener. No hay que olvidar, sin embargo, que en las religiones monoteístas la menstruación se asocia con la impureza, y ello Knight lo relaciona con el tema del secuestro

22 Para la particular visión de la problemática religiosa por Chris Knight, opuesta a la de Richard Dawkins, uno de los pensadores que más le han influenciado, ver Watkins (2019). En la hipótesis de Knight, la noción de lo sagrado juega un rol fundamental como parte de los tabúes sobre el cuerpo de la mujer y sobre la caza propia, resultantes de la huelga sexual y fundantes de la solidaridad. Knight se declara ateo pero ha mantenido una actitud en extremo respetuosa a las manifestaciones de espiritualidad.

del poder ritual de la menstruación por la parte masculina de la sociedad, dominante históricamente en el *establishment* sacro monoteísta.

En el Cristianismo Ortodoxo existen normas canónicas estrictas por las cuales la Divina Liturgia (ritual en el que tiene lugar el sacrificio eucarístico con el Cuerpo y la Sangre de Cristo) no puede haber derramamiento de otra sangre que no sea el Vino Transubstanciado del misterioso sacrificio incruento. Por ello, las mujeres menstruantes no acceden normalmente a la Eucaristía. Pero hay puntos de contacto del cristianismo (y en especial, de la Ortodoxia cristiana, sobre todo debido a la iconografía de la Anástasis o derrota del Infierno) con la hipótesis de Knight. Se trata del extraño mantenimiento de una fecha lunar para la celebración de la Pascua de Resurrección: hecho que teológicamente significó la reunificación de la humanidad con la Divinidad y con los ancestros, y en la hipótesis analizada precisamente la Luna llena es la que marca el reencuentro de ambas mitades del grupo humano, y los festejos, así como el inicio de comer carne y de la actividad sexual (en Cuaresma, anterior a la pascua cristiana, no se debe consumir alimento animal, y se sugiere la abstinencia del sexo).

En cuanto al arte, que para Alexis Jardines fue dominante en el ámbito greco-romano antiguo, la artista afro-costarricense Queen N'Zinga Maxwell es conocida por su proyecto *Wombvolushan*, dedicado a celebrar el poder menstrual de las mujeres mediante el uso de la copa menstrual, la reivindicación afrocentrista de género, y su arte visual, que consiste en pinturas realizadas con la sangre menstrual recogida con la copa. Es un arte atrevido y de vanguardia. También existe –y contiene una entrevista a Knight– el documental *La Luna en Ti* (*The Moon Inside You*, 2016a), que presenta la siguiente sinopsis: “Como tantas mujeres, Diana ha estado padeciendo reglas dolorosas desde hace años. Cada mes se plantea la misma pregunta: “¿Por qué tanto dolor y molestias si estoy sana?”. Lo que al principio fue sólo curiosidad se transforma para ella en un emotivo viaje hacia las raíces más profundas de la feminidad y la vida. *La Luna en ti* es una mirada limpia sobre este tabú, y cuestiona la realidad social de mujeres y hombres de una forma más profunda de lo que la sociedad está dispuesta a admitir. Haciendo frente al hecho de la “etiqueta menstrual” –como lo denomina la autora–, con importantes dosis de humor y autoironía, el documental aborda el tema a través de referencias personales y colectivas, desafiando, de esta manera, nuestras ideas preconcebidas sobre lo que es la feminidad” (*The Moon Inside You*, 2016b).

Tales ejemplos parecen confirmar la idea de la menstruación como fuente particular de poder femenino y de energía creativa y de cambio social. Knight utiliza igualmente la expresión “poder ritual”, alrededor de cuyo control se desarrollarían, según él, los primitivos conflictos de género, entre grupos con ánimo de poseerlo, incluyen-

do a los hombres: sería este el origen de la negatividad que acompaña a lo menstrual en muchos imaginarios.

En *Blanco y Negro, ¡No!*, la menarquia aparece claramente como una especie de “rito de paso” *natural* (no socialmente construido, en este caso), que al mismo tiempo es intencionado en uno de los casos a tornarse en un no-acontecimiento=no-rito. Ello tiene que ver, por un lado, con la noción de la Revolución como re-significadora, anuladora de viejos ritos y tradiciones, subversora de significaciones y estructuras imaginarias, incluidas las prácticas rituales, aún las más básicas: naturales o naturalizadas. Pero la propia idea de un rito de paso “meramente” *natural* o biológico (ya que no hay, o no hay casi, acciones rituales culturales operando a propósito de él) es casi un oxímoron: es una idea revolucionaria, afín a la de Knight sobre una agencia que se convierte en un hecho biológico perdurable históricamente. Esto es una idea muy interesante para todo lo relacionado con el tema agencia-estructura, agencia-significación, estructura-significación.

El valor de esta disquisición consiste en la importancia político-cultural y antropológica de la actual re-valorización del mito, que tiene que ver con lo que algunos llaman “re-encantamiento del mundo”. Es un proceso típicamente post-moderno, relacionado con la crisis de los discursos científicos y de su aceptación como argumento legítimo por las sociedades. En tal sentido, se señala un paso de la forma cultural dominante a la tecnología, y la necesidad de formular propuestas integradoras, “nuevos paradigmas”, diálogos de saberes, etc. Desde este punto de vista, la hipótesis de Knight al no ser sólo una propuesta científica, sino también de algún modo mítica y hasta relacionada con el arte y la religión (formas culturales dominantes en épocas pasadas), por lo cual resulta un punto de partida atractivo para el re-análisis de la dotación de sentido en la compleja época de transición que vivimos. Y el otro punto favorable es la clara valencia ecológica de esa propuesta, que remite el sentido de una serie de hechos biológicos, sociales y culturales (más o menos promovidos, más o menos ocultos), a vínculos originarios de la comunidad humana con los ciclos astronómicos, fisiológicos, poblacionales y ecosistémicos, los cuales han sido progresivamente ninguneados por la civilización (post)industrial y urbana sobre la que se centra el actual sistema-mundo capitalista.

Por otra parte, desde una perspectiva *queer* habría que ver cómo el discurso *queer* puede des-naturalizar la menstruación, convirtiéndola en exclusivamente un constructo social (¿). Esta particular semiosis de la menstruación la convierte en un lenguaje privado (término prohibitivo para ciertas lingüísticas, como la de Wittgenstein), el cual puede paradójicamente hacerse público si ello se intenciona. De ahí su carácter subversivo, político y revolucionario. Si se aceptan las tesis de Knight, la menstruación sería un nuevo sistema de señales en

la especie humana, el sistema 1 ½, situado entre lo que Pávlov llamó el primer sistema –común con los animales– y el lenguaje articulado, que es el segundo sistema de señales, pero siempre una lengua común, un idioma público. La menstruación, según Knight, es un hecho exclusivamente humano, como mismo lo es el uso de idiomas. Y es diverso, como ya hemos dicho, aunque no tanto como los idiomas. Ese lenguaje de la menstruación también tiene sus ritos, su liturgia – en potencia. Un lenguaje privado, pero al mismo tiempo en cierta manera de toda la especie.

La comparación con otras propuestas afines resulta muy a favor de Knight, pues sus ideas son racionales. En el contexto de las polémicas, surge para muchos la necesidad del “mito liberador” – y ahí aparecen propuestas a mi modo de ver espurias, que alegan estar basadas en tradiciones perennes y mitos de raíz sempiterna, mientras atentan contra todo el acumulado liberador de la modernidad, como la llamada “Cuarta Teoría Política” (4tp) del ruso Alexander Duguin, la cual ya tiene seguidores en Nuestra América. Estas formas de tradicionalismo se posicionan fuertemente contra el liberalismo y los EEUU, pero naturalizan las desigualdades sociales, el elitismo político, y, en los peores casos, predicán también el racismo y la xenofobia. El equipo de Duguin ya ha mostrado interés por los movimientos indígenas latinoamericanos e incluso las teologías de la liberación. Como ha sostenido uno de esos tradicionalistas (y creo que cierta razón no le falta), la “raza humana no se mueve por verdades metafísicas, sino por la fuerza del mito, particularmente el mito de orígenes. [...] La batalla sobre la prehistoria del hombre [*sic!*] continúa, aun cuando otras teorías, supuestamente más científicas, aparecen a la luz pública. Mientras, otros, bajo la bandera del “Tradicionalismo Radical” u otros movimientos similares, aun responden a ese impulso de retorno a los orígenes. *Aquel que controla la “narrativa” de la prehistoria controla el presente*” (Gornahoor, s/a; itálicas y traducción del inglés de DPS). Tan peligrosas propuestas pueden ser fructíferamente confrontadas con las de Knight, que – como vimos – muestran el potencial liberador del mito, de la Antropología, e incluso del tradicionalismo, asumidos en sentido contestatario a las dominaciones sociales. Esto es un elemento a tomar en cuenta ante el riesgo de que en el contexto de la crisis de las izquierdas estatistas las ideas místico-geopolíticas e identitaristas de la “Cuarta Teoría Política” puedan ser instrumentalizadas por las élites burocráticas en retroceso de los “gobiernos populares”, convirtiéndose así en un vehículo más de la transdominación, es decir, emergencia post-revolucionaria de nuevas dominaciones opresivas, y esta vez tendentes al capitalismo nacionalista de Estado.

Otro bando, no menos deletéreo, que opera en el campo de las batallas de ideas teóricas, comprende versiones de determinismo biológico

actualizado como extrapolación de la Psicología Evolutiva (Griffiths, 2019) al campo de lo socio-económico y cultural (Rose *et al.*, 1998; Rose (ed.), 1982). En muchos casos, la popularización actual de los nuevos saberes en esta disciplina (y otras de similares matrices teóricas) lleva a amplios públicos mensajes justificatorios de la hipercompetencia, del capitalismo o de la asimetría social de géneros en la especie humana, en escenarios que confusamente abarcan desde la jerarquía empresarial hasta el reggaetón (el uso ya generalizado de términos como “macho alfa” es uno de los síntomas de ello). En el caso cubano, ha habido una mayoritaria publicidad reciente de ideas socio-biológicas, muchas veces no exentas de reduccionismo genético. En libros divulgativos sobre biología, recientemente publicados, que involucran lo humano en el tema de los genes y cómo éstos nos determinan (por ejemplo: Berovides Álvarez, 2014; Berovides Álvarez, 2015; Berovides Álvarez y Alfonso Sánchez, 2009), se trasluce esa tendencia, así como en la TV: en textos y programas buenos, y no tanto. El uso que Knight hace de los descubrimientos socio-biológicos, y, en especial, de la teoría de Dawkins²³ puede ser un eficaz antídoto contra el uso opresivo de la biología, si sus ideas se socializan, se reflexiona y sobre todo se investiga sobre ellas. Para Cuba, la subrepticia hegemonía ideológica del reduccionismo biológico, como la del reggaetón (pues ambos apogetizan a favor de una cultura de hipercompetencia), puede ser un síntoma más de un giro ideológico hacia nociones y actitudes neoliberales, es decir, una señal clara de transdominación, cuando al erosionarse el proyecto y el proceso revolucionarios se van legitimando “sentidos comunes” y *habitus* propios de sociedades asimétricas (con desigualdades y explotación), mientras se van re-construyendo dominaciones esta vez basadas en la expansión de la praxis social del capitalismo privado. De modo, que, quizás estudiar en tales condiciones la emergencia evolutiva de la menstruación nos provea de un sorprendente antitóxico contra esos riesgos.

23 “RSB: Usted dice que Richard Dawkins tiene razón con su teoría del gen egoísta, pero está equivocado con su opinión sobre la religión, ¡lo exactamente opuesto a la opinión generalmente aceptada en la izquierda! ¿Por qué? // CK: Bueno, el hecho es muy simple: los genes son moléculas complejas que usan los cuerpos que habitan para replicarse ellos mismos. [...] Dawkins usó el término egoísta para captar el asunto vital: los genes deben replicarse a sí mismos. [...] Pero la visión completa en la teoría psicobiológica fue y sigue siendo explicar la conducta social, incluyendo especialmente la conducta cooperativa. En un sentido, entonces, la teoría del ‘gen egoísta’ es la ciencia del antiegoísmo, la ciencia de la solidaridad humana y animal. [...] Entre otras cosas la teoría explica el conflicto: el conflicto entre los sexos, entre los padres y la descendencia y demás [...] las estrategias del conflicto y como los conflictos de intereses manejan el cambio en la evolución. Para los marxistas estos deberían ser temas familiares. La mayoría de la clase media de ‘izquierda’ no quiere leer más allá del título del libro de Dawkins, perdiéndose así [...] la idea completa del autor, que ellos imaginan justificando el capitalismo, el racismo y cosas así. Nada más lejos de lo cierto. Fue precisamente la teoría del ‘gen egoísta’ la que reventó la idea primitiva de que la selección natural lanzaba ‘raza’ contra ‘raza’ ” (Watkins, 2019).

A MODO DE CONCLUSIÓN:***Chris Knight, los problemas sociales de las ciencias y la tecnología frente a la contestación anticapitalista. La Antropología Radical como sociabilidad emergente***

¿Cuál es el potencial de las propuestas heurístico-hipotéticas de Knight? Como hemos visto, la hipótesis de Chris Knight puede ser abordada desde la perspectiva falsacionista de Popper (1995); igualmente, es posible analizarla usando los recursos de la visión de los paradigmas de Kuhn, de los programas de investigación de Lakatos (1971), o del concepto al uso de los “giros” en las disciplinas científicas. También he intentado evidenciar cómo los planteos de Knight son atacados desde el campo de los estudios feministas y *queer*, y desde las perspectivas ontológicas de las ciencias antropológicas, donde muchas veces la propia legitimidad de las ciencias modernas es relativizada o puesta en dudas. Ya Bronowski (1965) había señalado la imposibilidad de aprehender correctamente la actividad de mujeres y hombres de ciencias fuera de un marco valorativo concreto. Por otra parte, las actuales entidades académicas en la mayoría de los países disponen de un enorme poder ideológico e institucional, que genera asimetrías que pueden analizarse con los recursos conceptuales sugeridos por Bourdieu (2007a, 2007b). Jürgen Habermas (1999) también enfatizó la dimensión ideológica de la ciencia. Desde la perspectiva personalista, la vida de muchas personas involucradas hoy con la academia en los grandes países capitalistas es caracterizada por sus colegas más críticos como “carrera de ratas”, debido a la hiper-competencia existente, y al complejo fáustico donde, en aras de la “adaptación” del medrar intelectual a los constreñimientos del enmarque epistémico-existencial capitalista, ya se llega incluso a impartir cursos de postgrado con títulos a modo de “Cómo auto-etiquetarse en tanto académico para garantizarse el éxito profesional”, que más que con búsquedas de verdades tienen que ver con las relaciones públicas (la propia noción y valor de “verdad”, tan apreciados por Bronowski (1965), aparece hoy bajo ataque de la llamada “post-verdad” (Kakutani, 2018), con lo cual mucho/as pretenden aprehender su misión científica mediante esas acciones de relaciones públicas²⁴).

En tal contexto, Knight es un apasionado defensor de la dignidad de la ciencia desde un compromiso social con la libertad (en el que a la verdad se le asigna un rol clave). En nombre de la emancipación y reivindicado el marxismo como marco teórico, rompe consien-

24 En temas biológicos, resulta interesante apreciar en Cuba cómo primero los ya mencionados profesores de Biología se han erigido en paladines criollos de explicaciones bio-evolucionistas de fenómenos sociales, y ya más recientemente el tema del alegado “diseño original” de la familia en el contexto del debate constitucional desplazó a Jesús de Nazaret de la posición central en la prédica de algunas iglesias autodenominadas “evangélicas”.

temente con la perspectiva positivista, al tiempo que da fe de que no hay que ser positivista para defender el valor de la verdad, para proclamarse científico, y para proponer una Gran Teoría. Al mismo tiempo, ve esa teoría que ha propuesto como un arma de lucha revolucionaria liberadora. En ese sentido, el propio Knight contrapone su labor a la de otro paladín del activismo intelectual de izquierda: Noam Chomsky. Knight (2018) critica fuertemente a Chomsky por su compromiso institucional con la academia norteamericana –involucrada hasta el tuétano con el complejo militar-industrial-, y por su tendencia constante de posicionar la actividad científica y el activismo radical como dos esferas separadas en la vida de un mismo intelectual. En la opinión de Knight, y dentro de su propio desempeño, estas esferas están inextricablemente unidas.

Su propuesta teórica asume como premisa y efecto la dignidad de las mujeres, incluso en lo biológico más íntimo; la solidaridad como clave no sólo para el cambio revolucionario, sino para en rigor entender correctamente qué nos hizo y nos hace humano/as; la necesidad del diálogo entre saberes humanos directos, en los que –como antropólogo – Knight incluye los saberes tradicionales, frecuentemente desestimados por los enfoques científicos convencionales. Un rasgo especial de la hipótesis de Knight es que al parecer logra extirpar la controversia –y construir un puente – entre holismo y reduccionismo, pero no mediante el llamado a aplicar un “enfoque de complejidad”, común en esos casos, sino intencionando una Gran Teoría desde una perspectiva simple y estéticamente elegante.

Epistemológicamente, hay dos retos que esta hipótesis confronta: uno, el de proveer pruebas empíricas (que podrían venir desde la Biología humana), y el otro –más propio de la disciplina de la Antropología socio-cultural-, el de superar su apriorismo característico, ya que, en vez de basarse en lo que tal disciplina actualmente denomina “descripciones nativas”, pretende extrapolar a contextos culturales muy distintos del actual nociones como “huelga”, “línea de piquete” y “revolución”. Habría que estudiar con más detenimiento la manera de sobrepasar estos imperativos, analizando los supuestos sociales involucrados.

El impacto social de la hipótesis de Knight, como vimos, se enraíza en el diálogo con el mundo del trabajo²⁵, las mujeres, la juventud, con el arte, con la investigación comprometida y el activismo radical. En tal sentido –y para concluir-, conviene destacar la labor del Grupo de Antropología Radical (*Radical Anthropology Group*, RAG), colectivo creado en 1984 por estudiantes de un curso popular de Introducción a la Antropología impartido por Knight en *Morley College* (Londres)

²⁵ Knight participó en la creación de *International Union of Sex Workers (IUSW)*, y fue director de tesis de su fundadora Ana Lopes (2006), a quien considera la alumna más brillante de UEL en toda su historia.

que esa institución cerró por supuestas razones presupuestales. La auto-organización de los estudiantes en el colectivo RAG, incluyendo la creación de un equipo coordinador permanente, aseguró la continuidad de los cursos²⁶. Tuve la oportunidad de participar en dos de esos cursos de RAG, correspondientes a 2007/08 y 2017/18. Mi experiencia personal apunta a que el Grupo de Antropología Radical puede ser calificado como una sociabilidad emergente (Chaguaceda y Brancaleone, 2012), sobre todo por su relación con una praxis revolucionaria en la que convergen redes y movimientos de diversos tipos. Se involucró activamente en alianzas y acciones durante la huelga del personal docente universitario en primavera de 2018 y la correspondiente ocupación estudiantil, en protestas feministas el 8 de marzo de ese año (bajo la consigna “*Roar for patriarchy!*”) y las manifestaciones contra la visita de Trump al Reino Unido (llevaron una figura gigante representando una “diosa” a la Plaza Trafalgar), la lucha contra el cambio climático, etc. Mientras otras sociabilidades británicas y en especial londinenses, como la *Marxist Society*, unifican criterios sobre planteos que tienden a un “pensamiento único”, en RAG se ha logrado en los últimos diez años que haya diversidad, de modo que, la hipótesis de Knight con todos los hándicaps que tiene, ha servido como una especie de *atractor* (D’Angelo, 2005) para realidades aun no del todo concordantes con ella.

En cuanto a los cursos de RAG, mi impresión es que en 10 años se ha incrementado notablemente la pluralidad de las personas y materiales que se presentan a discusión: si en 2007/08 se trataba fundamentalmente de una exposición *in extenso* de las hipótesis de Knight y descubrimientos que les son afines, en 2017/18 hubo charlas, debates y talleres bien plurales, incluyendo temas de feminismo, teoría *queer*, así como presentaciones tanto favorables como opuestas a las nuevas tecnologías de infocomunicación en tanto presuntos medios de liberación. RAG congrega hoy a marxistas y anarquistas, veganos y omnívoros, atravesando géneros, etnias y “razas”, siendo un colectivo plural, a cuyas sesiones han sido invitado/as conferencistas no necesariamente conformes con su línea general y/o con la hipótesis de Knight, como por ejemplo representantes del “giro ontológico” en la Antropología, que, aun teniendo también a Levi-Strauss

26 Posteriormente, Lionel Sims, Profesor de Sociología en la *University of East London* (UEL), invitó a Chris a constituir un Departamento de Antropología en esa Universidad. Durante los 1990s vario/as integrantes de RAG, incluyendo a Ian Watts, Camilla Power, Isabel Cardigos y Charles Whitehead, completaron sendos doctorados en *University College London* y *Kings College London*, antes de seguir con más investigaciones y estudios. Knight se convirtió en Profesor Titular de Antropología de UEL en 2001, manteniendo esa Universidad profundos vínculos con RAG. En julio de 2009, él fue despedido por la gerencia corporativa de UEL por su rol en organizar y difundir las protestas contra el G-20 en abril de ese año (Radical Anthropology Group, s/a). Actualmente, RAG sesiona en *University College London*, también lugar de trabajo de Jerome Lewis, uno de sus miembros más activos.

como lejana inspiración, ha producido posturas bien distantes de RAG en cuanto a la labor del antropólogo, el compromiso social, y la ciencia. Durante la ocupación del Departamento de Antropología de UCL a raíz de la huelga de 2018, RAG se involucró en una interesante polémica con el antropólogo anarquista, profesor David Graeber (visitante poco común en UCL). Por tanto, se trata de un microespacio en la esfera pública contestataria británica, en diálogo con otros espacios, a la vez que mantiene su propia *autonomía integradora* (D'Angelo, 2005). Esto es un ejemplo muy interesante de la prevalencia de la praxis contestataria (desde abajo) sobre un conato de "Gran Teoría" (en la que las explicaciones se establecen jerárquicamente, a partir de postulados fijos, de arriba a abajo), en el seno del movimiento británico anticapitalista y radical en general, si como en el pensamiento crítico. Tal paradoja o tensión entre Gran Teoría y Sociabilidad Emergente, cuya lógica amerita un estudio más profundo, que evoca la transición de Cornelius Castoriadis (1999, 2005) desde el marxismo al reconocer la capacidad política de la autonomía, ofrece pensar sobre el cambio de episteme que estamos viviendo. Aun así, hay que señalar que la hipótesis de Knight juega un rol central en RAG, pues no existe otro constructo teórico de similar popularidad en el seno del colectivo (pero su opinión sobre Chomsky es muy discutida entre quienes asisten a las charlas).

Por tanto, tenemos una muestra de la movilización del potencial de las "ciencias duras" no como algo ajeno a la contestación anticapitalista, sino como algo que le puede ser útil, una vez que se despoje de sus premisas epistemológico-políticas coloniales, patriarcales y académico-status-clasistas. El propio colectivo declara en su sitio web que "mientras RAG nunca se ha autodefinido como organización política, las implicaciones de algunas formas de ciencia son intrínsecamente radicales, y esto se aplica en particular a la teoría de que la humanidad nació en una revolución social. Mucho/as integrantes de RAG eligieron ser activistas en *Survival International* y/o otros movimientos de derechos indígenas para defender los derechos a la tierra y a la sobrevivencia cultural de [grupos] cazadores-recolectores. Adicionalmente, alguno/as integrantes de RAG combinan la investigación académica con el involucramiento activista en campañas ambientalistas, anticapitalistas y de otros tipos" (*Radical Anthropology Group*, s/a). Hay que destacar el valor epistemológico y estratégico de declarar que "las implicaciones de algunas formas de ciencia son intrínsecamente radicales", pues ahí se retoman opiniones compartidas, por ejemplo, por Marx y Kropotkin (aunque no le hubiese gustado a Sorel, quien estuvo más cercano a la idea de la ciencia moderna como mito).

De ahí que el esfuerzo de Knight de pensar una Gran Teoría al mismo tiempo científica y liberadora nos devuelve a buscar lo radi-

cal y contestatario en el “proyecto ilustrado”. Anima el diálogo con las “ciencias duras”, en el cual – de asumirse las premisas de Knight – quedan radicalmente empoderadas las posturas críticas al capitalismo. Esto puede ser un buen intento. Valga decir que también abundan posturas anticapitalistas, decoloniales, feministas, ecologistas que van a por todo en su desmontaje del “proyecto ilustrado”, acusado de colonial, capitalista, machista, patriarcal, tecnolátrico, depredador, dominador y estatista. Precisamente por ello, es estratégicamente importante para nosotras/os tomar en cuenta propuestas como las de Knight y RAG, que no sólo ofrecen una oportunidad estratégica de diálogo y alianzas, sino también en profundizar quienes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos. Lo cual es nada menos que la identidad de la contestación anticapitalista, aquí y ahora.

El ejercicio transdisciplinar del profesor Knight y RAG queda así como ejemplo de la lucha contrahegemónica contra los valores impuestos (axiológicos y científicos) por la modernidad capitalista. Vimos a lo largo de este ensayo algunos efectos²⁷ de la falta de diálogo inter – e incluso intra-disciplinar, que yo pude visibilizar mirando *desde dentro* de la “comunidad científica” (mientras desde fuera pudiera parecer que Antropología, Arqueología, Sociología, Biología humana son sólo sinónimos de “ciencia” abordando campos específicos de saber –o de desconocimiento-, por lo cual aparentemente no debe ni puede haber ningún conflicto entre ellas). En el caso de la hipótesis transversal de Knight y la sociabilidad emergente RAG, la dialéctica entre ellas ha inspirado el atrevimiento de poner sobre la mesa la cuestión del propio diálogo interdisciplinar, evadida sistemáticamente por las academias más formales. Cuando se coliman problemáticas malditas y radicales, ese diálogo se vuelve revolucionario. En los momentos cuando reaccionarios de todos los colores saturan los medios con sus propuestas pretendidamente universalizantes, Chris Knight y el Grupo de Antropología Radical de Londres ofrecen alternativas de pensamiento crítico para quienes creemos en la liberación de lo que aún nos atrevemos a llamar género humano.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Rebecca 2015 “Can Women’s Periods Really Sync Up? Women report it anecdotally, but the science might not be there yet” *Huffington Post* en <http://www.huffingtonpost.com/entry/can-womens-periods-really-sync-up_us_55f33e2ce4b077ca094f221a>

²⁷ Como la incomunicación entre Antropología biológica y socio-cultural, la abstención a tratar problemáticas generales y radicales relacionadas con el ser humano, o las hipótesis de orígenes.

- ARSUAGA, Juan Luis, e Ignacio Martínez 2007 *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*. La Habana: Científico-Técnica.
- BALANDIER, Georges 1969 *Antropología política*. Barcelona: Península.
- BATTY, David 2011 “Royal wedding protest: three anti-capitalist activists arrested” *The Guardian*, 28 April.
- BEROVIDES ÁLVAREZ, Vicente 2014 *La vida en la Tierra y en otros mundos. ¿Estamos solos en el universo?* La Habana: Academia
- BEROVIDES ÁLVAREZ, Vicente 2015 *Competencia y elección entre sexos en animales*. La Habana: Científico-Técnica.
- BEROVIDES ÁLVAREZ, Vicente, Miguel A. Alfonso Sánchez 2009 *Genoma, Cultura y Evolución Humana*. La Habana: Científico-Técnica
- BOURDIEU, Pierre 2007a *Социальное пространство: поля и практики*. San Petersburgo: Aleteia
- BOURDIEU, Pierre 2007b *Социология социального пространства*. San Petersburgo: Aleteia.
- BRONOWSKI, Jacob 1965 *Science and Human Values*. New York.
- BURKEMAN, Oliver 2012 “Meet ‘Dr Love’, the scientist exploring what makes people good or evil” *The Guardian* en <<https://www.theguardian.com/science/2012/jul/15/interview-dr-love-paul-zak>>
- BURLEY, N. 1979 “The evolution of concealed ovulation” *Am. Nat.*, 114, 835–858.
- CASTORIADIS, Cornelius 1999 *Ciudadanos sin brújula*. México DF: Coyoacán.
- CASTORIADIS, Cornelius 2005 *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity.
- CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca; CAVALLI-SFORZA, Francesco 2001 *¿Quiénes somos?: historia de la diversidad humana* 2ª edición. Barcelona: Editorial Crítica.
- CHAGUACEDA, Armando y BRANCALEONE, Cassio 2012 “A modo de introducción” *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina* Paula Camara da Silva ... [et.al.] ; coordinado por Chaguaceda Armando y Cassio Brancaleone. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- CHITTISTER, Joan, WASKOW Arthur, Saadi Shakur Chishti 2006 *La tienda de Abraham*. BsAs: Lumen.
- CLANCY, Kate 2011 “Do Women in Groups Bleed Together? On Menstrual Synchrony” November 16, en <<https://blogs.scientificamerican.com/context-and-variation/menstrual-synchrony/>>
- CUTLER, W.B., SCHLEIDT, W.M., FRIEDMANN, E. et al. 1987 “Lunar influences on the reproductive cycle in women” *Hum. Biol.*, 59, 959–972.
- D’ANGELO, Ovidio 2005 *Autonomía integradora: el desafío ético y emancipatorio de la complejidad*. La Habana: Acuario.
- EATON, S.B., PIKE, M.C., SHORT, R.V. et al. 1994 “Women’s reproductive cancers in evolutionary context” *Q. Rev. Biol.*, 69, 353–367.

- ELLISON, P.T. 1990 "Human ovarian function and reproductive ecology: new hypotheses" *Am. Anthropol.*, 92, 933–952.
- FOUCAULT, Michel 1997 *Tecnologías del yo*. BsAs: Paidós.
- GORNAHOOR s/a. Reseña del libro de Arthur Branwen *Ultima Thule: Julius Evola and Herman Wirth*. En < www.gornahoor.net/library/UltimaThule.pdf>
- GOSLINE, Anna 2007 "Do Women Who Live Together Menstruate Together? Does sisterhood among women extend to the monthly period?" *Scientific American* December 7, en <<https://www.scientificamerican.com/article/do-women-who-live-together-menstruate-together/>>
- GRAHAM, C.A., MCGREW, W.C. 1980 "Menstrual synchrony in female undergraduates living on a coeducational campus" *Psychoneuroendocrinology*, 5, 245–252.
- GRIFFITHS, Paul E. 2019 "Ethology, Sociobiology, and Evolutionary Psychology" *Blackwell's Companion to Philosophy of Biology*, Sarkar, Sarkar and Plutynsky (eds.), en prensa
- GUNN, D.L., JENKIN, P.M., GUNN, A.L. 1937 "Menstrual periodicity: statistical observations on a large sample of normal cases" *J. Obstet. Gynaecol. Br. Emp.*, 44, 839–879.
- HABERMAS, Jürgen 1999 *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- HAMILTON, Fiona 2009 "Anarchist professor Chris Knight suspended after G20 'threat'" *The Times*, 26 March
- HARLOW, S.D., Zeger, S.L. 1991 "An application of longitudinal methods to the analysis of menstrual diary data" *J. Clin. Epidemiol.*, 44, 1015–1025.
- HALL, Harriet 2011 "Menstrual Synchrony: Do Girls Who Go Together Flow Together?" on September 6, en <<https://sciencebasedmedicine.org/menstrual-synchrony-do-girls-who-go-together-flow-together/>>
- HARRIS, AL, VITZTHUM VJ. 2013 "Darwin's legacy: an evolutionary view of women's reproductive and sexual functioning" *J Sex Res.*; 50(3-4):207-46 en <doi:10.1080/00224499.2012.763085>
- HENRY, L. 1961 "Some data on natural fertility" *Eugenics Q* 8, 81–91.
- HONIGSBAUM, Mark 2011 "Oxytocin: could the 'trust hormone' rebond our troubled world?" *The Guardian* en <<https://www.theguardian.com/science/2011/aug/21/oxytocin-zak-neuroscience-trust-hormone>>
- HOWIE, P.W., MCNEILLY, A.S. 1982 "Effect of breastfeeding patterns on human birth intervals" *J. Reprod. Fertil.*, 65, 545–557.
- INFOBAE 2009 "Identifican los genes que marcan el "ritmo" del reloj biológico femenino" *Infobae*, Argentina, 18 de mayo de 2009, en <<http://www.infobae.com/2009/05/18/449148-identifican-los-genes-que-marcan-el-ritmo-del-reloj-biologico-femenino/>> Acceso 8 de abril de 2019.

- JAMES, J., MILLET, Alarcón 2007 *El Vodú en Cuba*. Santiago de Cuba: Ed. Oriente.
- JARETT, L.R. 1984 “Psychosocial and biological influences on menstruation: synchrony, cycle length, and regularity” *Psychoneuroendocrinology*, 9, 21–28.
- KAKUTANI, Michiko 2018 *The Death of Truth*. London: William Collins.
- KNIGHT, Chris 1985 “Menstruation as medicine” *Social Science and medicine* 21, 671-83
- KNIGHT, Chris 1991 *Blood Relations: Menstruation and Origins of Culture*. New Haven: Yale.
- KNIGHT, Chris 2018 *Decoding Chomsky: Science and Revolutionary Politics*. New Haven: Yale.
- KOSFELD, Michael; Heinrichs, MARKUS, ZAK, Paul J., FISCHBACHER, Urs & FEHR, Ernst 2005 “Oxytocin increases trust in humans” *Nature* 435, 673-676 en <doi:10.1038/nature03701>
- KRAGH, Helge 2011 *Higher Speculations: Grand Theories and Failed Revolutions in Physics and Cosmology*. Oxford: Oxford University Press.
- KUHN, Thomas S. 1985 *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- LAKATOS, Imre 1974 *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos.
- LALAND, Kevin N., y BROWN, Gillian R. 2002 *Sense and Nonsense. Evolutionary Perspectives on Human Behaviour*. Oxford & NY: Oxford University Press.
- LAW, S.P. 1986 “The regulation of menstrual cycle and its relationship to the moon” *Acta Obstet. Gynecol. Scand.*, 65, 45–48.
- LOPES, Ana 2006 *Trabalhadores do Sexo Uni-Vos! Organização Laboral na Indústria do Sexo*. Lisboa: Dom Quixote.
- LORENZ, Konrad 1972 *El comportamiento humano y animal*. Madrid: Plaza y Janés.
- MAUSS, Marcel, BEUCHAT, H. 1979 *Seasonal Variations of the Eskimo: a Study in Social Morphology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- MCCLINTOCK, M.K. 1971 “Menstrual synchrony and suppression” *Nature*, 229, 244–245.
- MCCLINTOCK, M.K. 1978 “Estrous synchrony and its mediation by airborne chemical communication (*Rattus norvegicus*)” *Hormones and Behavior* 10, 264-76
- MCCLINTOCK, M.K. 1981 “Social control of the ovarian cycle and the function of estrous synchrony” *Amer. Zool.*, 21, 243–256.
- MCCLINTOCK, M.K. 1999 “reply: Reproductive biology: Pheromones and regulation of ovulation” *Nature* 401, 232 – 233 en <doi:10.1038/45722>
- MEDAWAR, Peter 1988 *Los límites de la ciencia*. México DF: FCE.
- MEDAWAR, Peter 1997 *El extraño caso de los ratones moteados y otros ensayos sobre ciencia*. Barcelona: Crítica.

- “MENSTRUAL synchrony” s/a En: *Wikipedia* <https://en.wikipedia.org/wiki/Menstrual_synchrony> Acceso el 5 de julio de 2017
- MEROLLA, Jennifer L.; BURNETT, Guy, PYLE, Kenneth V. , Ahmadi, Sheila, ZAK, Paul J. 2013 “Oxytocin and the Biological Basis for Interpersonal and Political Trust” *Political Behavior* 35 (Issue 4 December): 753–776
- MILL, John Stuart 1872 *A System of Logic*. London.
- MORIN, Edgar 1971 *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*. Madrid: Kairós.
- N´ZINGA Maxwell, QUEEN, Wendy Patricia 2009 *Wombvolushan* (Puerto Limón: Afrikan Konshosness)
- PINKER, Steven 2011 *The Better Angels of our Nature*. NY: Viking
- POCHOBRADSKY, J. 1974 “Independence of human menstruation on lunar phases and days of the week” *Am. J. Obstet. Gynecol.*, 118, 1136–1138.
- POPPER, Karl Raimund 1995 *La lógica de la investigación científica*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- PRETI, G., CUTLER, W.B., GARCIA, C.R. *et al.* 1986 “Human axillary secretions influence women’s menstrual cycles: The role of donor extract of females” *Horm. Behav.*, 20, 474–482.
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2010 *Transdominación en Haití*. La Habana: Ciencias Sociales.
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2016 *Havana Times* “¿Fue el “Periodo Especial” un “invento” cubano?” 19 de noviembre de 2016, en <<https://havanatimesenespanol.org/diarios/dmitri-prieto/fue-el-periodo-especial-un-invento-cubano/>> Acceso 8 de abril de 2019
- QUADAGNO, D.M., SHUBEITA, H.E., DECK, J. *et al.* 1981 “Influence of male social contacts, exercise, and all-female living conditions on the menstrual cycle” *Psychoneuroendocrinology*, 6, 239–244.
- RADICAL Anthropology Group* s/a Sitio web <<http://radicalanthropologygroup.org/about>>
- ROSE, S. *et al.* 1998 *No en nuestros genes. Crítica del racismo biológico*. Barcelona: Grijalbo-Modadori.
- ROSE, S. (ed.) 1982 *Towards a liberational biology*. London: Allison and Busby.
- SAPRA, Steve; Beavin, Laura E., and ZAK, Paul J. 2012 “A Combination of Dopamine Genes Predicts Success by Professional Wall Street Traders” *PLoS One.*; 7(1): e30844. En <doi: 10.1371/journal.pone.0030844> PMID: PMC3265532 <<http://journals.plos.org/plosone/article/file?id=10.1371/journal.pone.0030844&type=printable>>
- SETCHELL JM, KENDAL J, TYNIEC P. 2011 “Do non-human primates synchronise their menstrual cycles? A test in mandrills” *Psychoneuroendocrinology*. Jan;36(1):51-9 en <doi: 10.1016/j.psyneu.2010.06.004> Epub 2010 Jul 1.

- SHORT, R.V. 1976 “The evolution of human reproduction” *Proc. R. Soc. Lond.(B)*, 195, 3–24.
- SHUTTLE, P. and REDGROVE, P. 1978 *The wise wound. Menstruation and everywoman*. London: Gollancz.
- SNOW, C. P. 1987 *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Madrid: Alianza Editorial.
- STERN, K. , MCCLINTOCK, M. 1998 “Regulation of ovulation by human pheromones” *Nature*, 392, 177–179. En <doi:10.1038/32408>
- STRASSMANN, B.I. 1990 *The Reproductive Ecology of the Dogon of Mali*. Ann Arbor: University Microfilms.
- STRASSMANN, B.I. 1996 “Menstrual hut visits by Dogon women: a hormonal test distinguishes deceit from honest signaling” *Behav. Ecol.*, 7, 304–315.
- STRASSMANN, B.I. 1997 “The biology of menstruation in *Homo sapiens*: total lifetime menses, fecundity, and nonsynchrony in a natural fertility population” *Curr. Anthropol.*, 38, 123–129.
- STRASSMANN, B.I. 1999 “Menstrual synchrony pheromones: cause for doubt” *Hum Reprod* 14 (3): 579-580 en < <https://doi.org/10.1093/humrep/14.3.579>>
- The Moon Inside You* 2016a (*La Luna en Ti*), película
- The Moon Inside You* 2016b (*La Luna en Ti*), Sitio web oficial de la película, en: <<http://www.mooninsideyou.com/v2/es/moon-inside-you/>> Acceso el 14 de septiembre 2016
- TOMASELLO, Michael 2008 *Origins of Human Communication*. Boston: MIT Press.
- TRELOAR, A.E., BOYNTON, R.E., BEHN, B.G. *et al.* 1967 “Variation of the human menstrual cycle through reproductive life” *Int. J. Fertil.*, 12, 77–126.
- TREVATHAN, W.R., BURLESON, M.H., GREGORY W.L. 1993 “No evidence for menstrual synchrony in lesbian couples” *Psychoneuroendocrinology*, 18, 425–435.
- TURKE, P.W. 1984 “Effects of ovulatory concealment and synchrony on protohominid mating systems and parental roles” *Ethol. Sociobiol.*, 5, 33–44.
- WASSER, S.R., BARASH, D.P. 1983 “Reproductive suppression among female mammals: implications for biomedicine and sexual selection theory” *Q. Rev. Biol.*, 38, 513–537.
- WATKINS, Stuart 2019 “Entrevista con Chris Knight” *BREVARIO 2019* en <<https://mibug.wordpress.com/>>
- WEINER, Jonathan 2001 *Tiempo, amor, memoria. En busca de los orígenes del comportamiento*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- WILCOX, A.J., WEINBERG, C.R., O’CONNOR, J.F. *et al.* 1988 “Incidence of early loss of pregnancy” *N. Engl. J. Med.*, 319, 189–194.

- WILSON, H.C. 1992 “A critical review of menstrual synchrony research” *Psychoneuroendocrinology*, 17, 565–569.
- WILSON, H.C., HILDEBRANDT KIEFHABER, S. and GRAVEL, V. 1991 “Two studies of menstrual synchrony: negative results” *Psychoneuroendocrinology*, 16, 353–359.
- WRIGHT Mills, Charles 1968 *La imaginación sociológica*. La Habana: Edición Revolucionaria.
- YONG, E. D. 2015 “The Weak Science Behind the Wrongly Named Moral Molecule. No matter what all the articles, books, and TED talks say, Oxytocin isn’t a “hug hormone” ” *The Atlantic* en <<https://www.theatlantic.com/science/archive/2015/11/the-weak-science-of-the-wrongly-named-moral-molecule/415581/>>
- ZAK, Paul J.; BARRAZA, Jorge A. 2009 “Empathy toward Strangers Triggers Oxytocin Release and Subsequent Generosity” *Annals of the New York Academy of Sciences* 1167, (Values, Empathy, and Fairness across Social Barriers) pages 182–189, June DOI: 10.1111/j.1749-6632.2009.04504.x
- ZAK, Paul J.; Robert Kurzband, William T. Matzner 2004 “The Neurobiology of Trust” *Annals of the New York Academy of Sciences* 1032 (Biobehavioral Stress Response: Protective and Damaging Effects) pages 224–227, December en <<https://pdfs.semanticscholar.org/3c5b/21e96a17fdff643ec0d903f889eccfb16717.pdf>>
- ZAK, Paul J.; Robert Kurzband, William T. Matzner 2005 “Oxytocin is associated with human trustworthiness” *Hormones and Behavior* 48, 522 – 527
- ZAK, Paul J.; STANTON, Angela A. , Ahmadi, Sheila 2007 “Oxytocin Increases Generosity in Humans” *PLoS ONE*.; 2(11): e1128. En <[doi:10.1371/journal.pone.0001128](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0001128)> <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2040517/pdf/pone.0001128.pdf>>

Jorge Luis Alemán

**CULTURA Y CULTURA POLÍTICA:
POR UNA ARTICULACIÓN ORGÁNICA
Y EFICAZ, COMO ESTRATEGIA
ANTICAPITALISTA Y DESLEGITIMADORA
DEL COLONIALISMO ACADÉMICO**

INTRODUCCIÓN

La promoción de agendas anticapitalistas requiere de una adecuada comprensión de las relaciones entre cultura y poder. Desde diversas perspectivas, autore/as como Louise Michel (1886), Georges Sorel (1976), Rosa Luxemburg (1978), Alexandra Kollontái (1977), George Lukács (1969), Antonio Gramsci (2009), José Carlos Mariátegui (1979), Walter Benjamin (1999), Nikolái Berdiáev (1955), Raya Dunayevskaya, Frantz Fanon (1952; 2011), E.P. Thompson (1963), Evald Iliénkov (1968), Michel Foucault (2006), Alexéi Lósev (1998), así como integrantes de las escuelas de Frankfurt (Marcuse, 1967; Horkheimer, 2000 [1937]; Adorno y Horkheimer, 1998) y de Budapest (Heller, 1972, 1974, 1980), de los grupos Socialismo o Barbarie (ver revista homónima de 1949 y siguientes; Castoriadis, 2001) y Praxis (Grlic, 1965), y creadore/as de enfoques post – y de-coloniales (Álvarez, Dagnino, Escobar, 1998; *La colonialidad del saber*, 1999) han contribuido a instaurar una firme consciencia de la importancia de esa problemática.

Por otra parte, mucho/as autore/as y actores sociales, que se posicionan como contestatario/as al sistema-mundo, han estado dialogando con nociones provenientes desde el pensamiento hegemónico, incluidas las Ciencias Políticas. Algunos las han incorporado como parte de su reflexión. En Cuba, por ejemplo, ha existido un esfuerzo por crear

las “Ciencias Políticas desde el Sur”, y se han rescatado algunos de los cursos universitarios en tal disciplina, que fueron desaparecidos del currículo oficial en la llamada “época negra” de las ciencias sociales del país (i.e., las décadas de 1970/80, cuando el predominio de la ideología al estilo traído de la URSS). Pero promover ese enfoque de impronta sur, que aspira a lo contestatario, implica un despliegue del ejercicio de la crítica de tanto concepto de inspiración nortea y primer-mundista, de los cuales prácticamente ninguno fue creado para promover la liberación social anticapitalista, sino más bien para mantener y reproducir el *status quo* del dominio global de los dispositivos de poder noratlánticos, y de sus correspondientes séquitos neocoloniales en diversos “rincones oscuros” del planeta.

Mientras en ciertas academias “de izquierda” se ha vuelto un ritual piadoso el señalar que las *Political Sciences* de impronta norteamericana constituyen un producto epistemológico que lleva la marca indeleble de su *background*, que no es otro que las academias del Norte global, con financiamiento y al servicio de los tanques pensantes de las correspondientes potencias imperialistas y de las grandes corporaciones dedicadas a sistematizar la extracción de bienestar de nuestros países eufemísticamente denominados “en vías de desarrollo”, pues somos países intencionalmente mantenidos en el subdesarrollo por los aparatos de dominación capitalistas, se requiere del despliegue de una reflexión crítica profunda, y –si es posible– en acción de la crítica “por otros medios”, o, incluso, “por cualesquiera medios necesarios”.

El anticapitalista, por tanto, nos invita a una clarificación de los nuevos y viejos enfoques teóricos de la ciencia social que se ha dedicado, precisamente, a elucidar y sostener la operación de los decisores al servicio del sistema-mundo al que nos oponemos. Ese imperativo categórico no es otro que el desmantelamiento de esos aparatos de dominación capitalistas que sin lugar a dudas pasan, en primer lugar, por la construcción de un pensamiento único dominador fundamentado en la ilusión trascendental de su aparato científico-conceptual. Sea este modesto esfuerzo crítico un pequeño resquicio de libertad y articulación de los esfuerzos anticapitalistas que erosionan a la gran “Babilonia” que no descansa en su dominación.

Y es que la irrupción de los estudios culturales en el ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas en la década del 80, y su definitiva consolidación en los 90, puede haber estado potenciada por la necesidad de superar las limitaciones de los enfoques teóricos anteriores. El predominio de la teoría de la dependencia y de las orientaciones marxistas ortodoxas, estructuradas a partir del análisis de las realidades del continente desde la dinámica del sistema capitalista mundial, arraigaron en los estudios sociales y humanísticos la visión de la casi exclusiva responsabilidad de los agentes externos de los males del

continente, a la vez que provocaban un inmovilismo político en la búsqueda de posibles cambios desde el interior de nuestros países. Súmese a esto, el paulatino retorno a formas democráticas de gobierno —con el fin de los gobiernos militares de seguridad nacional— que parecía propiciar una mejoría sustancial de las mayorías (en la actualidad, ese proceso está en franca reversión, lo cual crea nuevos imperativos para actores políticos populares latinoamericanos en el complejo proceso de luchas sociales). La proliferación de un sinnúmero de movimientos sindicales y de pobladores suburbanos, y el aumento considerable de la migración campesina hacia las grandes urbes, planteaban un grupo de problemas teóricos y prácticos hasta entonces inéditos.

Como es de imaginar, este cambio de perspectiva no pasó inadvertido para los estudiosos de la política, los cuales vieron en los estudios culturales una clave de acceso para la explicación de estos nuevos fenómenos. En consecuencia, y pese a las muchas críticas y autocríticas, los estudios realizados por Gabriel Almond y Sidney Verba se convirtieron en un referente teórico-metodológico importante para el estudio de la cultura política en el continente (Krotz, Winocur, 2007:191 nota 4). Se implanta definitivamente en este campo la utilización de estrategias metodológicas y técnicas analíticas de muestreo que habían sido probadas con aparente éxito en los países con democracias consolidadas, basados sobre todo en los sondeos de opinión.

En tal sentido, este ensayo pretende un paneo general por las encrucijadas y enredos transitados por los estudios sobre la cultura, para instalarnos en los predios de la imprecisa relación entre la cultura y la cultura política. El hecho de que este acercamiento esté marcado por la impronta antropológica se debe, sobre todo, a que es la única disciplina que ha considerado sistemáticamente a la cultura como parte de los procesos sociales, lo que no ha impedido que otras disciplinas, como la Sociología, también se desarrollen en ese sentido (Canclini, 2004). A partir de un acercamiento crítico a los estudios sobre la “cultura política” —perspectiva teórico-metodológica a través de la cual se han pretendido establecer las pautas de la concernencia entre cultura y cultura política— llegamos a la convicción de que esta es una estrategia investigativa inadecuada y limitante para establecer una correlación orgánica y eficaz entre ambas áreas interpretativas de la realidad social. A la vez, señalamos un grupo de criterios metodológicos, a nuestro entender, propiciatorios de la misma, con la intención de abrir un espacio de debate e intercambio que enriquezca nuestro acervo científico-investigativo en un área tan sensible de los estudios sociales.

Con nítidas intenciones transdisciplinarias, es decir, con actitud epistemológica de construir conceptos que puedan trasmigrar a través de las fronteras disciplinarias, nos resistimos a la reducción de la realidad socio-cultural a espacios conceptuales cerrados y estancos. La acepta-

ción de la pluralidad y complejidad de dicha realidad —trascendente a todo marco disciplinario— nos conduce a un cuestionamiento profundo de las disciplinas que, al reducirla conceptualmente, la desvirtúan.

I LA CULTURA Y SUS TINGLADOS

El uso de la expresión “cultura”, derivada del latín *cultura*, que designa el cuidado de la tierra y del ganado. En lengua francesa es considerada como una parcela de tierra cultivada desde el siglo XIII, significado que aparece en inglés a partir del XVI. En cambio, ya entrado el propio siglo XVI pasa a ser la acción, el hecho de cultivar la tierra. El siglo XVIII, marca un proceso de cambio radical en la evolución semántica de dicho término; se produce como metonimia, desde la cultura como estado a la cultura como acción, y como metáfora, parte del cultivo de la tierra al cultivo del espíritu (Cucho, 2004:10-11), evento que posibilitó la invención del concepto “cultura” en los mismos albores del Siglo de las Luces.

El uso del nuevo concepto por parte de los filósofos de las Luces, no fue inmediato. En el propio siglo XVIII, va perfilando y construyendo “sus nuevos y evasivos significados” (Williams, 2004:39) en tres momentos de conceptualización diferenciables. En una primera etapa, está relacionado con el *cultivo de las letras, las artes, la ciencia, el espíritu*, en el sentido de precisar qué se ha de cultivar. Posteriormente, dicho concepto se despoja de sus complementos y es usado para designar directamente la *formación y educación* de la mente. Y por último, es proyectado hacia una lógica inversa a aquella que le dio origen; se perfila de la cultura *como acción* a la cultura *como estado*, lo cual implica que, para los pensadores del Siglo de las Luces, la cultura viene a ser “la suma de los saberes acumulados y transmitidos por la humanidad, considerada una totalidad, en el curso de la historia” (Cucho, 2004:11).

La noción de cultura no puede ser entendida sino en correspondencia con otro concepto no menos importante para el definitivo establecimiento de lo que luego será llamado *cultura occidental*: “civilización”. Con un sentido polivalente y derivado de su connotación original de refinamiento de las costumbres, civilización va a designar el proceso en el que la humanidad deja atrás su estadio de “barbarie”, de ignorancia e irracionalidad, para instalarse en un tipo de gobierno que se erige y apoya en la razón y el conocimiento. Como proceso de perfeccionamiento de las instituciones, de la legislación y la educación, la sociedad toda debe liberarse de los lastres irracionales que no permiten su buen funcionamiento. Por tal motivo, es un movimiento no terminado al cual hay que apoyar, e incluso puede y debe extenderse a todos los pueblos de la humanidad. Sin embargo, más que esto,

va a encerrar a la vez “un estado realizado (*lo civilizado*), que podría contrastar con la «barbarie», y (...) también un estado realizado del desarrollo, que implica el proceso y progreso histórico” (Williams, 2004:39), con la civilización occidental como su máximo exponente.

Durante todo el siglo XIX, bajo un sinnúmero de altibajos teóricos (Neufeld, 2004) el concepto de cultura no se desprende de su sentido de progreso (ni de la lógica evaluativa-evolutiva que implica este), ni de su equivalente civilización. Por tanto, cultura (o civilización) vienen a ser una formulación de corte humanista y no un concepto de significación antropológica (Neufeld, 2004:17), el cual no representa otra cosa que el progreso al que ha arribado ese todo complejo que es la civilización occidental.

Un contundente giro hacia una conceptualización científica de la cultura –y de su sinónimo y rival civilización–, desprovista presuntamente de toda consideración de valor, es la que va a establecer Edward B. Tylor hacia 1871, la cual no será reconocida hasta sesenta y dos años más tarde (Falque, 2003:540). Entrado el siglo XX, el concepto cultura, con el nuevo significado dado por este autor, es utilizado por los maestros de la antropología norteamericana. Nombres como Franz Boas, Robert H. Lowie, Clark Wissler, Edward Sapir, A. L. Kroeber y otros, posibilitarán que dicha definición de cultura se imponga definitivamente en el vocabulario antropológico, suplantando considerablemente a su rival civilización. Según Tylor:

La cultura o civilización [...] es el complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbres y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La condición de la cultura entre las diferentes sociedades de la humanidad, en la medida en que es capaz de ser investigada sobre principios generales, es un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y acción humana. Por una parte, la uniformidad que impregna la civilización se puede atribuir, en gran medida, a la acción uniforme de causas uniformes; mientras, por otra parte, sus diferentes grados pueden considerarse etapas de desarrollo o evolución como resultado de la historia previa y su participación en dar forma a la historia del futuro (Tylor, 2005:64).

Al legar un contenido más apropiado para dar cuenta de la diversidad humana, la cultura es considerada desde inicios del siglo XX como el factor fundamental de las diferencias entre los diversos grupos humanos. Pero fue el antropólogo Franz Boas el que da este nuevo sentido a dicho concepto contraponiéndolo a “raza”, debido a que para él las diferencias humanas no tenían un carácter “natural” (biológico o racial), sino que eran de tipo cultural, y por ende adquiridas. Boas va a fundamentar las bases del *relativismo cultural* (si bien no fue el creador de dicha expresión) a partir de la consideración de la poca posibilidad de encontrar leyes universa-

les que establecieran el funcionamiento de las sociedades y de las culturas humanas, y menos aún, leyes generales de la evolución de las culturas. En tal sentido, llega a aseverar que: "(...) cada grupo cultural tiene su propia historia única, parcialmente dependiente del peculiar desarrollo interno del grupo social, y parcialmente de las influencias ajenas a las que ha estado sujeto" (Boas 2005:64).

Más allá de la imposibilidad de encontrar dichas leyes generales, la reticencia de Boas a las grandes síntesis especulativas estaba dirigida, en lo fundamental, contra la teoría evolucionista unilateral y al método comparativo en las cuales se fundamentaba toda la antropología de su época. Como principio metodológico y ético, el "relativismo cultural" de Boas se asentaba, no sólo en la necesidad de cuidarse de los condicionamientos culturales del investigador – *kulturbrille* [anteojeras culturales] (Neufeld, 2004:17)-, sino más bien que, en el mismo sentido en que cada cultura se expresa de manera única, debe ser proclamado el respeto y la tolerancia por la diferencia cultural.

La antropología posterior a Boas, específicamente la norteamericana, va a centrar su análisis en dos dimensiones sintetizadoras de la totalidad social: el binomio *sociedad/cultura*. A partir del mismo se elabora una visión de la cultura "como herencia social, como configuración de la totalidad de las conductas aprendidas, como continente del cual la estructura social no es más que un aspecto" (Neufeld, 2004:18). Dentro de las particularidades fundamentales que sustentaban la reflexión de los culturalismos norteamericanos estaba, la conflictiva relación del individuo con la cultura. En tal sentido, por una parte, encontramos a los que se proyectan hacia la Historia Cultural, que estructuran su análisis de la cultura en aislamiento con respecto al individuo. Estos conciben el principio *Omnis cultura ex cultura* como postulado principal, por lo cual "la cultura es una cosa *sui generis* que sólo puede explicarse en términos de sí misma" (Lowie, 2005:126). A este particular se refiere Alfred L. Kroeber, cuando dice:

Debemos estar preparados para ignorar y suprimir al individuo, quien, desde el ángulo del entendimiento de la cultura, es quizá más a menudo irrelevante y confuso que útil. El orden o relación que da el entendimiento en el estudio de la cultura está básicamente mejor definido, quizá, como un proceso de percepción de interrelaciones significativas de las formas como formas (Kroeber, 2005:113).

El modo anterior de ver la relación individuo/cultura, contrasta sobremanera con el fundamentado por la escuela Cultura y Pensamiento, la cual consideraba a ambas indisociables entre sí. Desde este enfoque, no se puede comprender una más que en su relación con la otra. Pero a contra mano con dicha indisociabilidad, se privilegia —en el mismo sentido que la perspectiva anterior—

a la cultura por encima del individuo. Lo que comporta una ambigüedad sustancial; un reduccionismo extremo de la realidad cultural. Desde esta orientación, Ralph Linton nos dice que:

[...] la sociedad es simplemente un grupo organizado de individuos. La cultura, por lo contrario, es un grupo organizado de ideas, hábitos y respuestas emocionales condicionadas, compartidas por los miembros de una sociedad. En la práctica, la sociedad y la cultura están siempre unidas, ya que, sin cultura, un grupo de individuos no es una sociedad, sino meramente un colectivo. [...] La sociedad es la gente, mientras que las culturas existen en un nivel psicológico y conductista (Linton, 2005:205).

¿A qué se debe que representaciones tan diferentes de dicha relación produzcan una misma lógica reductora y esquemática de la realidad social? La causa principal la podemos encontrar en la impronta marcada, en todas las ciencias sociales de la época, por la corriente psicológica del Conductismo. La misma elaboró un programa teórico capaz de “transformar los conocimientos acerca del hombre en tecnologías de control social, incremento del rendimiento productivo y la construcción de una sociedad de eficiencia y abundante” (Corral Ruso, 2003:93-94); propuesta recibida con mucho agrado en el ámbito académico norteamericano.

Fue Ruth Fulton Benedict, quien fundamenta las bases para la completa adscripción de la escuela Cultura y Pensamiento al Conductismo. A partir de las características compartidas por un tipo de sociedad específica, Benedict elabora modelos culturales mediante los cuales cada cultura es un todo integrado y homogéneo que tiene su propia configuración. Tanto ésta, “como el individuo, es un modelo más o menos consistente de pensamiento y acción” (Benedict, 2005:179). Por lo cual, a partir de modelos culturales supersimplificados se puede explicar la conducta humana. Es decir, el modelo «causa» la conducta.

Con un agudizamiento del concepto de *status* y un desarrollo profundo de la significación del *rol*, Ralph Linton va a reducir dichos modelos ideales de la vida social para hablar de la sociedad en término de “supraindividual”. Su objetivo es la pretensión de mantener al mismo tiempo la noción de individuo, y su personalidad, pues este “se convierte en modelo organizador de las actitudes y conductas del individuo; así que debe ser congruente con aquellos otros individuos que participan en la expresión del modelo” (Linton 2005:192).

Por su parte, Margaret Mead volcó sus estudios hacia la manera en que se produce la inscripción de la cultura en los individuos, y la consecuente formación de la personalidad de este, a partir de la misma. Mead encontró en el modelo cultural un patrón a través del cual se determina el establecimiento de la estructura de la personalidad por medio de un

proceso que los antropólogos llaman “endoculturación”². En tal sentido, intuye un nexo estrecho entre el modelo cultural, el método educativo y el tipo de personalidad dominante de cada individuo, lo que significa, que en la adultez este actuará de manera inconsciente, conforme a los principios fundamentales de la cultura. Esta perspectiva mecánica de la conducta la llevará a plantear que los elementos principales en la formación de la personalidad cultural son la empatía, la identificación y la imitación, los cuales actúan constantemente, a través del proceso de socialización, durante la vivencia cotidiana de los individuos.

Derivado de esta lógica argumental, Linton va a denominar a la personalidad cultural como “personalidad de base”, es decir, el fundamento cultural de la personalidad adquirido por los individuos a través del sistema de educación de su sociedad, la cual posibilita la persistencia y continuidad de la sociedad y de la cultura. A lo que acota:

Esta persistencia de la sociedad y la cultura está, desde el punto de vista de la sociedad, basada en la formación de los individuos; cuando se ve desde el punto de vista del individuo, se basa en el aprendizaje. Así, los mecanismos de aprendizaje tienen gran importancia en cualquier intento de relacionar la personalidad y la cultura (Linton, 2005:205).

Frente a la lógica que prioriza a la cultura por sobre el individuo se posiciona el enfoque interaccionista, el cual va a dar al traste con esta concepción elaborada por los culturalismos. Desde esta perspectiva, más que definir a la cultura como una supuesta esencia (un modelo), se fundamentan las bases para el análisis de la misma a partir del proceso mediante el cual se elabora dicha cultura, siendo esta el resultado de las interacciones individuales producidas en el seno de la sociedad. Cultura viene a ser, el conjunto de significaciones que son comunicadas por los individuos de un grupo social dado, producidas por medio de sus interacciones. Para los interaccionistas, no basta con describir las interacciones entre individuos y sus efectos, sino que visualizan la necesidad de tomar en cuenta el contexto en que se producen dichas interacciones. Esto se debe a que:

La pluralidad de contextos de interacción explica el carácter plural e inestable de toda cultura y también los comportamientos aparentemente contradictorios de un mismo individuo, que no está necesariamente en contradicción (psicológica) consigo mismo por esta razón (Cucho, 2004:61).

En contraposición a la ilusoria homogeneidad construida a partir de modelos estables y supersimplificados, este enfoque plantea la

² Se refiere al proceso en el que la estructura de la personalidad adulta, resultante de la transmisión de la cultura por la educación se adaptará, en principio, a dicho modelo de cultura.

posibilidad de entender la heterogeneidad de la cultura en toda su complejidad. El Interaccionismo va a cuestionar el valor heurístico, no sólo del concepto de cultura, sino también de sub-cultura, elaborados por los culturalismos, pues consideran que los mismos fueron contruidos según la lógica de subdivisión jerarquizada del universo cultural, a la manera en que los biólogos dividen el mundo viviente en especies y sub-especies. Desde el interaccionismo, lo primero es la cultura de grupo, la cultura local, esa que vincula a los individuos en la interacción inmediata de unos con otros en lo cotidiano, y no la cultura global de la colectividad más amplia. De manera que, lo que se denomina como “cultura global” no es más que el resultado de la relación entre los grupos sociales y la interacción de las propias culturas (con sus sistemas de valores, de representaciones y de comportamientos), que les permite identificarse, descubrirse y actuar en el espacio social en el que conviven. Desde esta perspectiva, el concepto “sub-cultura” es totalmente inapropiado en términos sociales.

El camino abierto por el Interaccionismo hacia la disolución de la aparente conflictividad de la relación entre el individuo y su cultura, propicia que el Materialismo Cultural estructure su lógica de análisis hacia los sistemas socioculturales, porque:

Los materialistas culturales no tienen que saber si los miembros de una determinada población humana se consideran un «pueblo» o un grupo para identificarlos como grupo social. Tampoco tienen que ser cohesiva o cooperativa la interacción de los miembros de estos grupos para que sea considerada social. [...] Para nosotros, una sociedad es un grupo social máximo compuesto de ambos sexos y todas las edades y que manifiestan una amplia gama de culturas interactivas (Harris, 2005:393).

El individuo deja de ser un mero receptor de la cultura para ser considerado como creador y recreador de la misma. Y lo que es más importante: la lógica en la que operan los sistemas socioculturales va a estar cimentada en los procesos de selección responsables de una u otra posibilidad de acción social por parte de los individuos. En correspondencia, el patrón colectivo cambia en dependencia a la acción individual resultante de la interacción social y del proceso de selección responsable a nivel individual. “De ahí la necesidad de hablar de sistemas socioculturales, que denotan la conjunción de una población, una sociedad y una cultura, y que constituye una organización limitada de personas, pensamientos y actividades” (Harris, 2005:393-394).

A partir de estas consideraciones, el estudio de la cultura da un giro hacia la valoración del carácter desigual en la configuración de las diferencias (jerarquías) entre las culturas. Este desplazamiento metodológico propicia y hace proliferar estudios que van desde la lógica de

la *cultura dominante/cultura dominada* hasta el análisis de las culturas obrera, popular, de masas, de clase, burguesa, marginal, subalterna, etc. La impronta marcada por el marxismo, y sobre todo por la obra de Antonio Gramsci, permite que, a partir de finales de los años 70 y principio de los 80 del pasado siglo, el concepto cultura sea asimilado como *ideología* —equivalente a *superestructura*— o como *hegemonía*.

Mientras en el campo de la antropología el uso del concepto cultura tendió a desaparecer (Neufeld, 2004:26ss), la historiografía inglesa —con E. P. Thompson como exponente principal— y los estudios literarios en general —con Raymond Williams, que aunque sociólogo de profesión, aborda el tema de la cultura desde esta perspectiva— utilizaban dicho término no ya en sentido de procurar una nueva definición, sino que se valen del mismo para tratar problemas específicos vinculados a este (Thompson, 1979; Williams, 1980).

Aproximándose teóricamente al desarrollo logrado por estos estudiosos, el antropólogo Paul Willis va a instalar una vez más, en el campo de esta disciplina, el debate sobre la problemática de la vinculación entre la forma en que se conceptualiza la cultura y el proceso investigativo mismo. Esta perspectiva lo lleva a sostener que es a nivel de lo cotidiano donde se despliega lo cultural. Por tanto, su concepto de *cultura de clase* no es percibido como “un modelo neutral, ni una categoría mental, ni un sistema de variables enfrentado (...) desde el exterior” (Willis, 1988, citado por Neufeld, 2004:34), ya que es el hacer colectivo del ser humano lo que posibilita la recreación, la apropiación y la transformación de eso que llamamos cultura, en sentido particular de grupo, la cual:

[...] comprende experiencias, relaciones y conjuntos de tipo sistemáticos de relaciones que no sólo establecen un conjunto de «opciones» y «decisiones» concretas en momentos concretos, sino que también estructuran de manera real y experimental la forma en que se realizan y definen en primer lugar esas acciones (Willis, 1988, citado por Neufeld, 2004:34).

En toda la década del 90, y aun en este nuevo siglo que habitamos, la conceptualización de la cultura en nuestro continente es deudora directa de los trabajos teóricos de E. P. Thompson, de Raymond Williams y Paul Willis, entre otros. Autores como Néstor García Canclini, Eunice Durham, Martín Barbero, G. Valentine, J. L. Rodríguez Sariago, A. Signorelli, son algunos de los exponentes más importantes de los estudios latinoamericanos sobre cultura³ que van a tener estas influencias comunes. Pese a esto, García Canclini nos va a alertar que:

3 Usamos este término con la marcada intención de hacer una distinción entre estos y los Estudios Culturales Latinoamericanos influenciados por los *Cultural Studies* anglosajones.

Uno de los pocos consensos que existe hoy en los estudios sobre cultura es que no hay consenso. No tenemos un paradigma internacional e interdisciplinariamente aceptado, con un concepto eje y una mínima constelación de conceptos asociados, cuyas articulaciones puedan contrastarse con referentes empíricos en muchas sociedades. Hay diversas maneras de concebir los vínculos entre cultura y sociedad, realidad y representación, acciones y símbolos (García Canclini, 2002:57).

Pero aun así, este autor sostiene que la definición socio-semiótica de la cultura es un punto de amplio consenso a nivel internacional⁴. Desde esta perspectiva, la cultura se establece “como el ámbito de producción, circulación y consumo de significaciones”, a la vez que designa “la dimensión simbólica presente en todas las prácticas del hombre” (*Ibidem*). En tal sentido, Ramfis Ayús (2007:9-10) nos asevera que en buena medida, la obra de Clifford Geertz tiene que ver con esta ola consensual, y que además, las ideas de dicho autor en torno a la cultura, abren un camino irreversible no sólo para la antropología, sino para las ciencias sociales en su conjunto⁵.

Según Geertz (2003:19-40), más productivo que establecer una conceptualización reductora, que instituya a la cultura como una entidad a la cual se le puedan atribuir de manera causal acontecimientos determinados, modos de conducta, relaciones institucionales o procesos sociales específicos, sería hallar mecanismos explicativos a través de los cuales se puedan describir estos fenómenos de manera inteligible (densa), pues la cultura es una trama de significaciones, y por tanto, su análisis debe ser establecido no por una ciencia experimental en busca de leyes, sino desde una ciencia interpretativa en busca de dichas significaciones (Geertz 2003:39).

Si se considera que la conducta humana es una acción simbólica (estructuras de significaciones socialmente establecidas), lo que nos debemos preguntar es por su sentido y valor. Es decir, lo que se expresa a través de su aparición y mediante su intermedio, y no la cuestión de si es una conducta estructurada, una estructura psicológica o la combinación de ambas. Por eso, Geertz (2003:19-40) afirma que, “convirtiendo la cultura en folklore y colectándola, convirtiéndola en rasgos y contándola, convirtiéndola en instituciones y clasificándolas, o reduciéndola a estructuras y jugando con ella”, sólo se

Cf. Mato, Daniel (Comp.) 2002 *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).

4 “[...] Hay un consenso internacional al respecto, que abarca, fuera de nuestro continente, a antropólogos como Clifford Geertz, Edmund Leach y Renato Rosaldo, a sociólogos como Raymond Williams y Stuart Hall, a semiólogos como Umberto Eco y a científicos sociales difíciles de ubicar en una sola de estas disciplinas, por ejemplo, Pierre Bourdieu y Howard S. Becker.” García Canclini, Néstor «Los estudios culturales de los ‘80 a los ‘90...», *ob. cit.*, p. 233.

5 Además “[la] definición socio-semiótica de la cultura permite aproximar, hasta cierto punto, el trabajo de varias disciplinas y establecer una plataforma común para estudiar problemas que hasta hace poco oponían a los investigadores.” García Canclini, Néstor «Los estudios culturales de los ‘80 a los ‘90...», *ob. cit.*, p. 233.

construye un mecanismo estratégico cientificista de escape, que rehúye del concepto semiótico de cultura y del enfoque interpretativo de su estudio a partir de una concepción “esencialmente discutible”.

Pues, en efecto, para un punto de vista “euclidiano”, tendiente a la confrontación de la realidad cultural como un sistema de patrones preconcebidos y, en general, abstractos, la variopinta anatomía del corpus cultural le resulta inextricable, y su naturaleza complejísima parece desanimar a la reflexión sobre un conjunto tan heteróclito que se muestra inabarcable, sobre todo por el marcado carácter de multiplicidad que resulta obvio, en particular en [la] cultura (Álvarez, Mateo, 2005:11).

En consecuencia, si la cultura (como acción simbólica) es la base para la existencia humana y la sociedad es el lugar donde se articula está en tanto sistema multicomplejo, a la vez codificante y axiológico, el análisis de dichas formas simbólicas en las que se construye la realidad misma, deben estar lo más estrechamente ligado a los procesos sociales concretos, al mundo público de la vida común (la cotidianidad). Deben ser organizados de forma tal que faciliten la conexión entre las formulaciones teóricas y las interpretaciones, no de modo que se oscurezcan y reduzcan, sino que las amplíen y esclarezcan. Y así, el ser humano podrá “poner en función de sus vidas tanto los resultados como los procesos mismos de elaboración y creación culturales” (Álvarez, Mateo, 2005:28), factor de que depende su existencia objetiva.

II APROXIMACIÓN CRÍTICA A LOS ESTUDIOS SOBRE “CULTURA POLÍTICA”

El concepto “cultura política” es formulado por vez primera por Gabriel Almond (1956) a fines de los años cincuenta. Caracterizada como un tipo particular de orientación hacia los objetos políticos, esta primitiva definición marcará el camino para posteriores estudios del autor; sobresalen los realizados conjuntamente con Sidney Verba y Lucien Pye. En la conocida como *formulación clásica* de dicho término, estos autores van a plantear que, desde lo individual, la cultura política es la “orientación psicológica hacia objetos políticos”, y desde lo nacional es, “la particular distribución de las pautas de orientación hacia objetos políticos entre los miembros de dicha nación” (Almond, Verba, 1970:30-31), y además, debe ser concebida como “un torrente subjetivo que asigna significación a las decisiones políticas, regula las instituciones y da sentido social a la actuación individual” (Almond, Pye, 1965:7).

Dicha formulación va a estar marcada por la impronta conductista, por la sociología estructural-funcionalista de Talcott Parsons y por la antropología culturalista de la escuela Cultura y Pensamiento. Esto es entendible en el sentido de que estas eran las propuestas más avanza-

das en los Estados Unidos en la misma época en que esta enunciación fue elaborada. Lo que no tiene justificación alguna es que las debilidades teóricas de dichas corrientes hayan sido transferidas acríticamente a los estudios sobre cultura política, no sólo de sus precursores, sino también de los que con posterioridad continuaron dichos estudios⁶.

Los estudios sobre cultura política son realizados desde diferentes perspectivas: la que sigue en términos generales las propuestas de Almond y Verba, y la que utiliza el concepto de “cultura política” de una forma más amplia y desde un enfoque historiográfico y socio – antropológico, sin obviar sus mixturas y combinaciones⁷. Pero, debido a las influencias anteriormente mencionadas, todas las formulaciones conceptuales tienen un mismo punto arquimédico a partir del cual se enfocan todos los estudios. Estos estudios se fundamentan, sintéticamente, bajo los presupuestos de que la cultura política se estudia a partir de las normas y valores hacia los objetos políticos, y que esta incide directamente sobre el sistema político (Tejera Gaona, 2005:248)⁸.

En consideración al primero de estos presupuestos, el mismo tiene un carácter axiológico debido, principalmente, a la confluencia de una visión mecánico-normativa de la cultura, a una excesiva utilización de técnicas analítico-estadísticas, y a la influencia de la sociología empirista norteamericana, conjuntamente con el psicologismo culturalista (Tejera Gaona, 2005:248).

La visión mecánico-normativa de la cultura en la cultura política es aquella que concibe a la primera como un conjunto de normas in-troyectadas a los integrantes de la sociedad a través de la educación

6 Los primeros estudios sobre la cultura política se realizaron en el campo de la Ciencia Política (Gabriel Almond, Sidney Verba y Lucien Pye), desplazándose rápidamente a otras disciplinas como la Antropología, la Sociología y aún la Historia.

7 Una clasificación diferente es la realizada por Leticia Heras Gómez, la cual establece dos grupos partir del campo teórico desde donde se estudiado la “cultura política”: los enfoques comparatista e interpretativo. En el primer grupo la autora ubica los enfoques de Almond y sus seguidores y demás corrientes influenciadas por la escuela behaviorista; y en el segundo sitúa, por tanto, los enfoques antropológicos, sociológicos del interaccionismo simbólico y la fenomenología. Tres objeciones puntuales: 1º. No todos los enfoques del primer grupo son comparatistas; 2º. Todos los enfoques de ambos grupos estudian la cultura política a partir de las normas y valores hacia los objetos políticos, aunque la autora argumente que los segundos lo hacen por el acervo político. Y que es el acervo sino el conjunto de valores morales y culturales de una persona; y 3º. La autora falla al concebir el enfoque interpretativo como una estrategia de investigación cuando en su descripción y análisis sólo hace alusión a un solo autor (p. 288). Lo anterior nos da a entender que, aunque el enfoque interpretativo de la cultura política desarrollado por la autora sea muy interesante, no deja de ser lo que a dicha autora le gustaría que fuera, pues la realidad es muy distinta; y además, la precaria argumentación que la misma nos brinda sobre dicho enfoque proporciona evidencia suficiente para establecer que el enfoque interpretativo de la cultura política como estrategia investigativa es inexistente. Cf. Heras Gómez, Leticia 2002 «Cultura política: el estado del arte contemporáneo» *Convergencia*, n. 30, septiembre-diciembre, pp. 275-291.

8 Cf. también Dalton, Russell J. 1998 «Comparative politics: Micro-behavioral perspectives», en Goodin, Robert E. y Hans-Dieter Klingemann (editores): *A New Handbook of Political Science* (New York: Oxford University Press); Dowse, Robert E. y John A. Hugues 1999 *Sociología política* (Madrid: Alianza Editorial); Magre Ferrán, Jaume y Enric Martínez Herrera 1999 «La Cultura Política», en Badia, Miguel Caminal, editor 1999 *Manual de Ciencia Política* (Madrid: Editorial Tecnos).

(socialización), formal o informalmente, los cuales adquieren el carácter de «pautas» sobre la acción social (la conducta). Las influencias directas de este presupuesto van a ser la noción de hecho social y de conciencia colectiva de Durkheim —que se manifiesta como conjunto de normas y valores que rigen a la sociedad—; el enfoque de la cultura como un conjunto de pautas, vinculado a la visión psicologista de la acción social de la escuela Cultura y Personalidad; y la noción parsoniana de sistema cultural, concebido este como un conjunto de patrones simbólicos de sentido y valor (Cf. Ritzer, 1997).

El carácter normativo de la cultura ha sido refutado empíricamente por el antropólogo Bronislaw Malinowski (2005), el cual advirtió sobre las tensiones existentes entre las declaraciones normativas de los actores sociales y sus acciones reales, considerando que las decisiones individuales revisten una importancia cardinal a la hora de valorar el accionar social. Por otro lado, el Interaccionismo también se contrapone a esta perspectiva cuando privilegia la interacción inmediata de los individuos en lo cotidiano, espacio social en el que conviven, identifican, descubren y actúan.

En consecuencia, más allá de que se pueda sostener que la cultura establece los parámetros informales de la acción social, expresada por medio de normas introyectadas y con carácter de pautas conductuales, para analizar la conducta social habría que tomar en cuenta el espacio de las interacciones de los actores sociales entre sí y de estos con el sistema institucional y no, únicamente, mediante la cuantificación de los resultados del levantamiento de encuestas de valores. Por otra parte, y derivado de la centralidad de esta perspectiva mecánico-normativa, todos los procedimientos y técnicas empleadas para el estudio de la cultura política van a estar supeditados a la encuesta de valores antes mencionada. La misma se ha establecido como estrategia por excelencia ya que la medición se ha convertido, en las sociedades industriales, en una forma privilegiada de objetividad. Héctor Tejera Gaona (2005:252) llama a esta lógica *tecnofilia*, debido al uso excesivo (abuso) de dichas encuestas y de los análisis sofisticados de sus resultados.

El empleo de técnicas de muestreo y de procedimientos de análisis estadísticos, principalmente, a partir de encuestas de valores, va a ser considerado capaz de permitir “tanto conjugar las teorías sobre el comportamiento político con la heterogeneidad de las sociedades modernas, como obtener variables con base en las cuales construir teorías” (Almond, 1980:26). Esta perspectiva del quehacer científico social, trae consigo un detrimento de la reflexión teórico-explicativa y una lógica de “falsa precisión” y de “irrelevancia precisa” en el campo particular de los estudios sobre cultura política, y a la Ciencia Política en general (Sartori, 2005:11), lo cual convierte:

Las propuestas sobre la cultura política [...] en postulados plausibles pero in verificables, lo que ubica la eficiencia hermenéutica del estudio de la cultura política en particular y de la teoría empírica de la democracia en general, en una embarazosa situación (Tejera Gaona, 2005:254).

En cuanto a la influencia de la sociología empirista y del psicologismo culturalista norteamericanos, esta es perceptible a través de la visión descriptiva de la cultura, por el carácter de estatuto analítico particular que se le otorga a la misma dentro del ámbito de los estudios sobre cultura política y por la perspectiva tipológica en la que se enmarcan los mismos.

Abordada como un conjunto de creencias, costumbres, ideas y valores relacionados con los objetos o ámbitos políticos, la cultura política no tiene un referente contextual explícito, pues los resultados obtenidos a través de las encuestas sólo describen posibles comportamientos o procesos que jamás son explicados. Súmese a esto la incapacidad para revelar la naturaleza de las tensiones que se producen entre las declaraciones verbales sobre normas y valores y el comportamiento político concreto. En tal caso, el uso ampliamente exagerado de la *teoría de las consecuencias no intencionadas* (Sartori, 2005:12) como justificación ante este tipo de problema, demuestra que los métodos y herramientas utilizadas para el análisis de la cultura política no son desarrollados para la aplicación concreta en la realidad social. Además, no tienen en cuenta que los valores son referentes muy vagos generados sobre principios generales de la vida social —y en tal caso situacionales—, y que igualmente, se expresan en comportamientos políticos bajo contextos y momentos determinados. Al mismo tiempo, obvian el hecho de que tanto las prácticas como los discursos expresados a través de los valores —y aún los propios valores— son reorganizados, reformulados y reinventados constantemente en el marco de las interacciones sociales.

Al estar influenciados por el behaviorismo de la escuela Cultura y Personalidad —uno de los aspectos más débiles de esta corriente—, los estudios de la cultura política se sustentan en el proceso de *endoculturación* a la usanza de estos. En tal sentido, la cultura viene a ser —como hemos explicado con anterioridad— un conjunto de percepciones, sentimientos y evaluaciones internalizados por el individuo, a partir de los cuales pautan su comportamiento social. Asumiendo que la socialización política es aquel proceso mediante el cual se produce la inducción de la cultura política (Tejera Gaona, 2005:255; Magre Ferrán, Martínez Herrera, *ob. cit.* pp. 269-270), se comete el error tautológico de explicar al individuo a partir de la cultura y a esta con base en aquel⁹. Lo cierto es que la misma no puede explicarse a partir de la suma de características individuales y menos aún,

9 “Una explicación culturalista es más una tautología que una explicación. Nos dice que las cosas ocurren en la cultura a causa de la propia cultura.” Parenti, Michael 2009 *La ba-*

una dinámica tan compleja como la cultural pueda ser expresada a través del análisis estadístico de “variables culturales”.

Esta variante explicativa fue sustituida por la posibilidad de establecer relaciones hipotéticas entre los componentes culturales individuales. Dichas relaciones pueden ser comprobadas empíricamente estableciendo correlaciones estadísticas entre dichos componentes, o, en términos generales, a la concomitancia entre «tipos de cultura política» y «tipos de sistemas políticos». El estudio de la cultura política se sumerge así en la perspectiva tipológica de la cultura, influenciada directamente por el supuesto de la presencia de «sub-culturas»¹⁰ en la sociedad urbano-industrial, sustentada por Ralph Linton.

Como recurso de clasificación de tendencias generales (Tejera Gaona, 2005:256) la perspectiva tipológica es fundamentada sobre la construcción de agregados de características basadas en valores expresados por individuos aislados y en situaciones descontextualizadas. A partir de las mismas, se pretende explicar la totalidad dinámica de la cultura política. Esto trae como consecuencia inmediata una subdivisión jerarquizada del universo cultural, que impide ver a la “cultura global” como resultado de la interacción de la amplia gama de culturas particulares (con sus propios sistemas de valores, representaciones y comportamientos) conformantes del entramado social. La repercusión de dicha cultura global en la formación y desarrollo de las culturas particulares tampoco es tenida en cuenta, lo que resulta de la incapacidad de esta teoría para explicar la dinámica de los procesos sociales y sus constantes cambios. En todo caso, la subdivisión jerarquizada del ámbito de lo social a partir de supuestas sub-culturas políticas, sólo consigue reducir el papel e importancia de las culturas particulares, a favor de una supuesta cultura óptima, encaminada a adecuar la conducta social, en favor de los requerimientos del sistema político en cuestión, coadyuvando esto a la reproducción y autopropagación del mismo.

Como efecto directo, por una parte, se comete el error de constituir modelos previos de cultura política, a través de los cuales se instituyen niveles de estratificación que se convierten en mecanismos de manipulación y de control social. Y por otra, se establece como criterio consensuado entre especialistas del tema, que la cultura política constituye un subsistema de la cultura general (Plain Rad-Cliff, 2005:276). En otras palabras, no perciben lo político como un ámbito específico de las relaciones sociales, en el cual la cultura adquiere características particulares, y por tanto, no aceptan que la política es una parte de ese

talla de la cultura (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

10 “Las teorías que han utilizado la noción de subcultura, la pensaron originalmente en términos de “inferioridad” o “desvío” con respecto a la cultura “oficial”, generalizada y aceptada por la mayoría”. Karina Alejandra Kalpschtrej, «De desnaturalizaciones varias y equívocos muchos: ahora la cultura», en Sara Lifszyc, comp, 2003 *Sociología. Unidad 3: El mundo de la cultura* (Buenos Aires: Gran Aldea Editores) p. 30.

todo complejo que es la cultura. En tal sentido, las relaciones sociales producen y reproducen la cultura, y por tal toda cultura es política; y al mismo tiempo la política es una manifestación de la cultura. Lo anterior sugiere que término “cultura política” es una construcción tautológica.

El estatuto analítico particular que se le confiere a la cultura política —la cual sólo hace referencia a objetos, sistemas o relaciones políticas— deja de lado dos aspectos fundamentales dentro del proceso cultural: la relación que se produce entre actores sociales entre sí y entre estos y los procesos culturales en los que ellos mismos están envueltos. En otras palabras, obvia totalmente la práctica social concreta del individuo y su interacción con el “otro”; y por ende también, el proceso intersubjetivo producto de dicha interacción. Volviendo a los presupuestos que constituyen el núcleo duro de los estudios sobre cultura política, ahora nos toca valorar aquel que fundamenta que la misma incide directamente sobre el sistema político y viceversa. A partir de una cultura cívica (participación política) de tipo ideal, en la cual se combinan y superponen orientaciones parroquiales, de sujeción o participantes (y sus mixturas), se deduce también la existencia de tipos ideales de sistemas políticos; bien sean autoritarios o democráticos (Magre Ferrán, Martínez Herrera, 1999:286-287). Las orientaciones parroquiales refieren a funciones o estructuras de tipo económica y religiosa con vinculación afectiva a grupos primarios familiares y locales. Las de sujeción representan una relación referente al sistema político y a los gobernantes, lo que implica inclinación y aceptación pasiva a estos. Mientras que las participantes dan cuenta de una predisposición a participar activamente en los procesos políticos.

En efecto, la estrategia explicativa que da respuesta a la supuesta correlación entre cultura política y sistema político, se fundamenta en un relacionamiento asociativo de concomitancia. El mismo establece que, donde se hallan orientaciones parroquiales o de sujeción, hay una tendencia a los principios autoritarios de gobierno; y donde existen orientaciones participantes, los principios democráticos de gobierno son favorables. De casualidad incierta, ya que se asume como obvio sin mediar explicación alguna, la relación entre actitudes y comportamientos de los individuos con las características del sistema político no puede ser lógicamente sustentada. Esta se establece a partir de una cultura cívica inexistente (de tipo ideal o modal) y sustentada en el análisis de encuestas de valores, las cuales no tienen en cuenta las tensiones que existen entre las declaraciones verbales sobre normas y valores y el comportamiento político concreto. Al respecto, John Booth y Mitchell Seligson reconocen que esta teoría puede ser puesta en duda, debido a que, en un trabajo realizado por ambos, llegaron a la conclusión de que:

Nuestro análisis ha fallado en cubrir dicha relación (cultura/estructura) y esto puede poner en duda la teoría. Esto es, nuestros datos muestran una vasta cultura política democrática al seno de régimen político esencialmente autoritario; y es difícil cómo uno puede ser causa del otro o como ambos pueden estar mutuamente interactuando. Admitámoslo, los datos que hemos presentado están limitados a un solo país, y la muestra no refleja el total de la población. Sin embargo, creemos que los hallazgos son lo suficientemente claros como para requerir que los expliquemos. Nuestros datos sugieren que uno no puede explicar la naturaleza autoritaria del sistema político mexicano como consecuencia de una cultura políticamente autoritaria (Booth y Seligson, 1984:118).

No sostenemos, sería bueno aclarar, que no existan relaciones recíprocas entre la cultura política y el sistema político, lo que hemos estado planteando es que hay una imposibilidad concreta de ser sostenida y explicada de la forma en que ha sido abordada hasta ahora esta cuestión. Las tensiones existentes entre normas, valores y acciones concretas son inherentes a la vida social, por lo cual requieren ser abordadas de forma diferente. El carácter empírico en el cual se sustenta dicho relacionamiento asociativo es en todo sentido inadecuado e insuficiente.

Entonces, si la forma de abordar el estudio de la cultura política no puede dar cuenta, a través de los presupuestos que ella misma instituye como su núcleo duro, de la compleja relación existente entre la cultura y la política, podemos aseverar que: la visión mecánico – normativa y el enfoque descriptivo desde donde se establece la cultura; el estatuto analítico que se le confiere a la misma; la perspectiva tipológica utilizada como estrategia explicativa en dichos estudios; y el uso excesivo de las técnicas de muestreo y los procedimientos de análisis estadísticos a partir de encuestas de valores, son estrategias metodológicas limitantes para una articulación orgánica y eficaz entre ambas áreas interpretativas de la realidad social. En el acápite siguiente trataremos de esbozar un grupo de estrategias metodológica que, desde nuestra perspectiva, facilitarían dicha articulación.

III NUEVO RUMBO METODOLÓGICO

El acercamiento crítico que hemos establecido arriba, ha demostrado la necesidad de redefinir los estudios sobre cultura política hacia una perspectiva interaccionista de las relaciones políticas y desde una mirada socio-semiótica de la misma. El poco valor heurístico de muchas de sus proposiciones, y sobre todo, la hermenéutica acrítica hacia sus propias estrategias investigativas ponen en tela de juicio la validez y los fundamentos de sus generalizaciones fundamentales. Nuestro interés radica en establecer criterios metodológicos alternati-

vos que permitan salvar los problemas que el enfoque “clásico” de la cultura política ha afrontado y, a consideración nuestra, no ha sabido solucionar. Para ello, esbozaremos en forma sucinta algunos aspectos que marcarían un ineludible cambio de rumbo en dichos estudios.

1. Ampliación conceptual de la cultura: El hecho que el concepto de cultura utilizado en los estudios referentes a la cultura política sea extremadamente básico, tiene que ver, sobre todo, que el mismo ha sido elaborado hace ya más de cincuenta años. Desde hace mucho tiempo, los estudios sobre la cultura han rebasado esta noción elemental, por lo cual existe la urgente necesidad de complejizar los procesos de comprensión de la cultura en el ámbito de la política; de lo contrario, no podrá ser entendida la multiplicidad de formas en las que se manifiesta la misma. La cultura como entramado de significaciones, exige el desarrollo y elaboración de un aparato teórico-metodológico capaz de interpretar dicha *variopinta anatomía* y su pluralidad significativa. De otro modo, las formas elementales de la cultura escaparían a dicho análisis y los conocimientos obtenidos serán parciales y fragmentarios, cuando no errados.

Teniendo en cuenta que los estudios sobre la cultura, emprendidos por sociólogos y antropólogos, han alcanzado un considerable nivel de sistematicidad y de profundidad, incomparable con otros campos que abordan dicho problema, la cultura política debe ser enriquecida no sólo con las herramientas y métodos desarrollados por dichos especialistas. Conviene e incumbe a ella también, la ampliación y construcción de un concepto capaz de dar cuenta de la complejidad de los procesos sociales que abordan en conjunto. Un concepto que rompa los esquemas disciplinares cerrados, y logre trasmigrar todas las fronteras establecidas. No hay que temer a una supuesta contaminación interdisciplinaria. Si en un principio, los fundadores de los estudios sobre cultura política construyeron su concepto básico de la misma, influenciados por las corrientes teóricas en boga, en nuestros días, el análisis socio-semiótico de la cultura, la aventura transdisciplinaria, el panorama teórico que abre la Complejidad y la revolución en los saberes efectuada por la Epistemología de Segundo Orden, entre otros, nos posibilitan la articulación de saberes científico-sociales de nuevo tipo. Los estudios sobre cultura política, están llamados también a transitar por estos escabrosos y tentativos caminos.

2. Cambio de perspectiva hacia la «cultura de la política»¹¹: La cultura como cristalización de los procesos mediante los cuales el ser humano produce, reproduce, codifica, decodifica, se apropia y

¹¹ Para ahondar en el enfoque metodológico sobre Cultura de la Política y su aplicación, Cf. Héctor Tejera Gaona, *ob. cit.*

reapropia del resultado de su interacción social, no es más que el mecanismo de atribución de significados incrustados en todo imaginario y práctica social. A través del mismo, el actor social deliberadamente valida su postura ante el mundo, y a la vez, otorga sentido a este y a sus acciones frente a él. En consecuencia, en la práctica política de los individuos la cultura actúa como dispositivo de significados, con el cual pretenden establecer su influencia en el espacio de las relaciones sociales de poder. Por lo tanto, la cultura es un fenómeno político que permite el establecimiento de hegemonías y consensos entre las diferentes fuerzas interactuantes dentro del tejido social. Esto implica que, “la lucha sobre los significados y quien tiene el poder de atribuirlos no solamente es una lucha política en sí misma, sino también inherente y constitutiva de todas las políticas” (Dagnino, 1998:43).

En tal sentido, las relaciones políticas son expresiones distintivas de la cultura en cuanto esta actúa en el ámbito de las correlaciones de poder. Dichas expresiones se manifiestan a partir de los contenidos singulares de las negociaciones y enfrentamientos en la esfera de la política, por lo que, la cultura de la política “se mueve entre lo que existe y lo que se quiera que exista” (Alonso, 1996:193), es decir, en el marcado interés de los actores sociales por modificar las condiciones de su entorno social a partir de valores significativos, los cuales intervienen en el campo de la política, con la finalidad de alcanzar propósitos específicos por medio de la negociación y la pugna política. En tal caso, la dinámica fundamental de la cultura en su relación con la política es la objetivación, la cual no es más que el conjunto de los procesos a través de los cuales el sujeto se manifiesta, se comunica y se vincula con los demás.

La objetividad, por otra parte, no tiene que ver con el objeto sino con el sujeto, pues lo objetivo no es otra cosa que lo inter o co-subjetivo y las condiciones sociales de subjetividad. La objetivación es el proceso complementario al de subjetivación: mientras en la objetivación el sujeto se manifiesta, produce y transforma la realidad social, en la subjetivación es la realidad social la que produce, constituye y transforma al sujeto (Mandoki, 2006:75).

En otros términos, la objetivación hace referencia a la capacidad de los actores sociales de producir y resignificar los contenidos culturales mediante los cuales eligen sus estrategias en el ámbito de la política, y a través de los que pretenden alcanzar sus objetivos, a la vez que transforman la realidad social. Dichos contenidos, se expresan tanto en el discurso como en prácticas políticas concretas, lo cual genera constantes cambios en las relaciones entre la cultura y la política.

Partiendo de estos presupuestos, consideramos pertinente un cambio metodológico y semántico¹² de la “cultura política” a la “cultura de la

12 Los cambios semánticos afectan no solo las generalizaciones conceptuales en las que se

política”. Esta propuesta se articula alrededor de dos ejes principales: a) “La dimensión actor político-poder, donde se manifiestan los contenidos intersubjetivos que imprimen su sentido a las relaciones políticas” y; b) “La dimensión cultura-política, la cual dinamiza la construcción de la subjetividad a partir de la tensión existente entre lo dado y lo posible” (Tejera Gaona 2005:268). Desde esta perspectiva, estamos en posesión de una herramienta mediante la cual se pueden explicar las disonancias en la relación entre el sistema político, y los valores y acciones políticas, puesto que dicha relación “adquiere especificidad como resultado de la articulación particular y coyuntural de los actores políticos, por lo que la objetivación puede expresarse en diferentes sentidos [...] al buscarse nuevos posicionamientos políticos” (Tejera Gaona 2005:271).

3. Vinculación de la teoría con la práctica: Que las propuestas de los estudios sobre cultura política no son más que *postulados plausibles pero inverificables*, es un hecho que parece innegable. Esto se debe, sobre todo, al uso excesivo de las técnicas de muestreo y de los procedimientos de análisis estadísticos, lo que trajo consigo un detrimento de la reflexión teórico-explicativa. Lo anterior imposibilitó a la vez, el desarrollo de herramientas de investigación capaces de hacer de estos estudios un ámbito accesible para una ciencia aplicada, abierta al establecimiento de una relación armónica entre teoría y práctica, para el logro efectivo de la contextualización de sus técnicas investigativas y sus resultados. Estas consideraciones, nos instalan definitivamente en el viejo debate acerca de si son más efectivas las técnicas cuantitativas o las cualitativas en el análisis de los procesos sociales. A lo que consideramos como propuesta viable, la combinación de ambos modos de exploración de la realidad social: mientras los análisis cuantitativos pretenden un efecto homogenizado de la dinámica social, eliminando las contradicciones inherentes a ella para facilitar su estudio, los análisis cualitativos buscan interpretar y comprender el significado que se desprenden de dichas contradicciones por estar incrustadas en el imaginario y en la práctica concreta del sujeto que las genera, y como tal, imprescindibles para desentrañar dicha realidad. En tal sentido, estamos totalmente de acuerdo con Krotz y Winocur cuando plantean que:

Los estudios de cultura política basados en encuestas tendrían muchos más elementos para construir sus preguntas y menús de opciones, si estuvieran antecedidas y acompañadas por estudios cualitativos que den cuenta de la multitud de imágenes —a veces mutuamente excluyentes— de lo político y de

fundamenta la investigación, sino que también afectan necesariamente al objeto investigado. El lenguaje mira hacia fuera, al mundo, a la vez que mira hacia adentro, a la representación del mundo construida como estructura referencial en dicho lenguaje.” Cf. Alemán, Jorge Luis 2008 *El Pensamiento crítico frente al Pensamiento Único* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) p. 68.

formas de cifrar miedos y esperanzas, de justificar acciones y pasividad, de impulsar alianzas y generar enfrentamientos, amén de prefigurar opciones. [...] Este seguimiento y esta sistematización de información no podría limitarse a la política formal, sino incluiría la experiencia con el poder en otros campos, tales como el educativo, laboral, religioso, vecinal, judicial (Krotz, Winocur, 2007:213).

En todo caso, uno de los modos más efectivos para fortalecer el nexo entre teoría y práctica está dado, según Giovanni Sartori, en la resistencia a la cuantificación de la disciplina. Este autor nos llama a “*pensar antes de contar*; y, también, *usar la lógica al pensar*” (Sartori, 2005:13).

Sirvan estas reflexiones para estimular la búsqueda de alternativas viables —o cuando menos, coherentes— capaces de establecer estrategias investigativas plurales y complejas —como plural y compleja es la realidad social— a través de las cuales, ecuménicamente se pueda pensar y transformar ese espacio tan problemático y sensible de los estudios sociales como es la relación cultura/política, desde una perspectiva útil para las sociabilidades emergentes, realidades que operan desde las bases, y otros actores políticos populares latinoamericanos en el contexto —igualmente problemático— de las actuales luchas sociales.

Y es que el contexto geopolítico actual, precisamente, no permite inocencias en materia de incorporación de nociones hegemónicas dentro de un pensamiento y una praxis que aspiran a ser contestatarias a ese propio constructo. Lo/as clásico/as de los diversos movimientos de liberación, como sabemos, hacían uso profuso de los desarrollos de la reflexión social más original de su tiempo, pero siempre eran capaces de ver las limitaciones ideológicas de ésta, dada por su entorno social y el modo en que era producida. Del mismo modo, el autor del presente trabajo ha deseado mantener al bebé con vida, al tiempo que se bota decididamente el agua sucia. La consciencia plena y despierta del lastre tecnocrático y tautológico de mucha de la más reciente producción en materia de las ciencias políticas no es razón para impedir el sincero diálogo intelectual, al tiempo que constituye una poderosa razón añadida para profundizar y hacer más coherente la crítica radical de los frutos del capitalismo, de la colonialidad y del autoritarismo académico también en los territorios acostumbadamente reclamados por la epistemología. Aprender en detalle la manera en que las nociones de cultura y cultura política han sido construidas y manipuladas puede ser de gran enseñanza para las sociabilidades emergentes y otros movimientos o proyectos anticapitalistas en todo nuestro planeta, que aspiran a un mundo otro y mejor, crecido y gestado desde abajo.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max 1998 *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- ALMOND, Gabriel 1956 «Comparative systems», *Journal of Politics*, v. 18, n. 3. Washington D. C..
- ALMOND, Gabriel 1980 «The Intellectual History of the Civil Culture Concept», en Almond, Gabriel y Sidney Verba, edit, *The civil culture revisited*. Boston: Little Brown.
- ALMOND, Gabriel y PYE, Lucien 1965 *Political Culture and Political Development*. Princeton: Princeton University Press.
- ALMOND, Gabriel y VERBA, Sidney 1970 *La Cultura Civil*. Madrid: Fundación FOESSA.
- ALONSO, Jorge 1996 «Cultura política y partidos en México», en Esteban Krotz, coord., *El estudio de la cultura política en México*. México: CNCA-CIESAS.
- ÁLVAREZ Álvarez, Luis y Palmer, Margarita Mateo 2005 *El Caribe en su discurso literario*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- ÁLVAREZ, Sonia, DAGNINO, Evelina y ESCOBAR, Arturo (comps.) 1998 *Culture of Politics, Politics of Cultures*. Washington: Westview Press/ Boulder.
- AYÚS REYES, Ramfis 2007 *La aventura antropológica. Cultura, poder, economía y lenguaje*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- BENJAMIN, Walter (1999) *Selected Writings in four volumes*. Boston: Harvard University Press.
- BERDIÁIEV, Nikolái 1955 *Les Sources et le sens du communisme russe*. Paris: YMCA-Press.
- BOAS, Franz 2005 «Los métodos de la etnología» en Bohannon, Paul y Mark Glazer *Antropología. Lecturas* (La Habana: Editorial Félix Varela)
- BOOTH, John y Mitchell Seligson 1984 «The political culture of authoritarianism in México: a reexamination» *Latianmerican Reseach Review*, v. XIX, n. 1
- CABRERA, Carlos 2003 «Socialización y cultura políticas en el sistema político capitalista» en Colectivo de Autores *Teoría Sociopolítica. Selección de temas*, Tomo I. La Habana: Editorial Félix Varela.
- CASTORIADIS, Cornelius 2001 *Ciudadanos sin brújula*. México: Ediciones Coyoacán.
- CORRAL RUSO, Roberto 2003 *Historia de la Psicología: Apuntes para su estudio* (La Habana: Editorial Félix Varela)
- CUCHE, Denys 2004 *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- DAGNINO, Evelina 1998 «Culture, Citizenship and Democracy», en Sonia Alvarez [et alt.], *Cultures of Politics, Politics of Culture*. West View, Penn.: West View Press.

- FANON, Frantz 1952 *Peau noire, masques blancs*. París: Éditions du Seuil.
- FANON, Frantz 2011 *Los condenados de la tierra*. La Habana: Casa.
- FOUCAULT, Michel 2006 *History of Madness*. New York: Routledge.
- FULTON BENEDICT, Ruth 2005 «La integración de la cultura» en Bohannan, Paul y Mark Glazer *Antropología. Lecturas*. La Habana: Editorial Félix Varela.
- GARCÍA Canclini, Néstor 2002 «Definiciones en transición» en Mato, Daniel (Comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO.
- GARCÍA Canclini, Néstor 2004 «Los estudios culturales de los '80 a los '90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina» en Basail Rodríguez, Alain y Daniel Álvarez Duran (comp.) *Sociología de la cultura* Tomo II, Primera Parte. La Habana: Editorial Félix Varela.
- GEERTZ, Clifford 2003 «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura» en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- GOBERNA FALQUE, Juan R. 2003 “What´s culture? Cien años de controversia en la antropología anglosajona. (1871 – 1971)” *Gallaecia* n. 22, p. 540.
- GRAMSCI, Antonio 2009 “Cuadernos de la cárcel” en *CD compilatorio de textos de y sobre Antonio Gramsci*. (La Habana: ICIC Juan Marinello)
- GRLIC, Danko 1965 “Practice and Dogma”, *Praxis* 1, pág 41-48 y 49-58 (Zagreb)
- HARRIS, Marvin 2005 «Principios teóricos del materialismo cultural» en Bohannan, Paul y Mark Glazer *Antropología. Lecturas* (La Habana: Editorial Félix Varela)
- HELLER, Ágnes 1972 *Historia y vida cotidiana: aportación a la sociología socialista* (Traducción de Manuel Sacristán) (México: Grijalbo)
- HELLER, Ágnes 1974 *Hipótesis para una teoría marxista de los valores* (Traducción de Manuel Sacristán) (Barcelona: Grijalbo)
- HELLER, Ágnes 1980 *Instinto, agresividad y carácter: Introducción a una antropología social marxista* (Traducción de J.F. Ivars y Carlos Moya) (Barcelona: Ediciones Península)
- HORKHEIMER, Max (2000) [1937] *Teoría tradicional y teoría crítica [Traditionelle und kritische Theorie]* (Barcelona: Paidós Ibérica)
- ILIÉNKOVA, Évald 1968 *Sobre los ídolos y los ideales (Об идолах и идеалах)* (Moscú: Politizdat)
- KOLLONTAI, Alejandra 1977 *La mujer nueva y la moral sexual* (Madrid: Editorial Ayuso)
- KROEBER, Alfred L. 2005 «El concepto de cultura en la ciencia» en Bohannan, Paul y Mark Glazer *Antropología. Lecturas* (La Habana: Editorial Félix Varela)
- KROTZ, Esteban y WINOCUR, Rosalía 2007 «Democracia, participación y cultura ciudadana: discursos normativos homogéneos versus

- prácticas y representaciones heterogéneas» *Estudios Sociológicos*, a. XXV, n. 73, México D.F.
- LA colonialidad del saber 1999 (La Habana: Ciencias Sociales)
- LINTON, Ralph 2005 «Cultura y normalidad» en Bohannan, Paul y Mark Glazer *Antropología. Lecturas* (La Habana: Editorial Félix Varela)
- LINTON, Ralph 2005 «Status y rol» en Bohannan, Paul y Mark Glazer *Antropología. Lecturas* (La Habana: Editorial Félix Varela)
- LÓSEV, Alexéi 1998 *Historia de la filosofía greco-romana* (Moscú: CheRo) [en ruso]
- LOWIE, Robert H. 2005 «Los determinantes de la cultura» en Bohannan, Paul y Mark Glazer *Antropología. Lecturas* (La Habana: Editorial Félix Varela)
- LUKÁCS, George 1969 [1923] *Historia y consciencia de clase*, traducción de Manuel Sacristán (México: Grijalbo)
- LUXEMBURGO, Rosa 1978 *Obras Escogidas* (Madrid: Editorial Ayuso)
- MAGRE FERRÁN, Jaume y MARTÍNEZ HERRERA, Enric Martínez Herrera 1999 «La Cultura Política», en Badia, Miguel Caminal, editor *Manual de Ciencia Política* (Madrid: Editorial Tecnos).
- MALINOWSKI, Bronislaw 2005 «El grupo y el individuo en el análisis funcional» en Bohannan, Paul y Mark Glazer *Antropología. Lecturas* (La Habana: Editorial Félix Varela)
- MANDOKI, Katya 2006 *Estética cotidiana y juegos de la cultura. Prosaica I* (México: Siglo XXI Editores)
- MARCUSE, Herbert 1967 *El hombre unidimensional* (La Habana: Polémica)
- MARIÁTEGUI, José Carlos 1979 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho)
- MATO, Daniel (Comp.) 2002 *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO)
- MICHEL, Louise 1886 *Mémoires* (París)
- NEUFELD, María Rosa 2004 «Crisis y vigencia de un concepto: La cultura en la óptica antropológica», en Basail Rodríguez, Alain y Daniel Álvarez DURAN (comp.) *Sociología de la cultura* Tomo I, Primera Parte (La Habana: Editorial Félix Varela)
- PLAIN RAD-CLIFF, Elsie 2005 «La cultura política y su dimensión actual: una mirada desde el sur», en Fung Riverón, Thalia M., coordinadora, *El estado del arte de la ciencia política* (La Habana: Editorial Félix Varela)
- RITZER, George 1997 *Teoría sociológica contemporánea* (México D.F.: McGraw-Hill Interamericana)
- SARTORI, Giovanni 2005 «¿A dónde va la ciencia política?», *Revista Española de Ciencia Política*, n. 12, abril
- SOCIALISME ou Barbarie N°1, 1949 y siguientes (Paris)
- SOREL, Georges 1976 *From Georges Sorel: Essays in Socialism and Philosophy* (Oxford: Oxford University Press)

- TEJERA GAONA, Héctor 2005 «De la cultura política a la cultura de la política», en Espinoza Valle, Víctor Alejandro y Luis Miguel Rionda Ramírez, coords, *Después de la alternancia: elecciones y nueva competitividad* (México D.F.: SOMEE, UAM-Azcapotzalco, Universidad de Guanajuato, Ediciones Gráficos Eón)
- THOMPSON, E. P. 1963 *The making of the English working class* (London: Penguin)
- THOMPSON, E. P. 1979 «La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clase?» en *Tradicón, revuelta y conciencia de clase. Estudio de la crisis de la sociedad preindustrial* (Buenos Aires: Ed. Crítica)
- TYLOR, Edward Burnett 2005 “Cultura primitiva. La ciencia de la cultura” en Bohannan, Paul y Mark Glazer *Antropología. Lecturas* (La Habana: Editorial Félix Varela)
- WILLIAMS, Raymond 1980 *Marxismo y literatura* (Barcelona: Editorial Península)
- WILLIAMS, Raymond 2004 «Cultura» en Basail Rodríguez, Alain y Daniel Álvarez Duran (comp.) *Sociología de la cultura* Tomo I, Primera Parte (La Habana: Editorial Félix Varela)
- WILLIS, Paul 1988 «Aprendiendo a trabajar» (Barcelona: AKAL)

Dmitri Prieto Samsónov

**LA LIBERTAD Y SU SOMBRA. NOCIONES
DE LIBERTAD EN LA ANTROPOLOGÍA
SOCIO-CULTURAL ANGLÓFONA:
ENSAYO DE UNA CONTRIBUCIÓN
ANALÍTICO-CONCEPTUAL INICIAL**

“Liberty, Equality and Fraternity, *though never formulated*, were cardinal principles.”
Lewis Henry Morgan (Según Rosemont, s/a:8), sobre
la Liga de Ho-de-no-au-nee (cursivas: DPS)

“Una búsqueda en Google con “*anthropology/ethnology/ethnography of freedom/liberty/liberation*” como palabras clave (en inglés, se usaron las nueve frases posibles, entrecomilladas, significando que las palabras deben aparecer formando la correspondiente frase en el texto buscado) devolvió un total de 109 entradas. Una búsqueda similar en castellano dio 130 entradas, y en ruso, 40. Las búsquedas se hicieron desde Londres, el 19 de febrero de 2018, entre las 1720 y las 1750 GMT. De las páginas web encontradas por el buscador, una importante fracción remiten a sub-disciplinas de la filosofía, las artes o la teología, y no de la antropología socio-cultural. Algunas incluso contenían videos porno. Sólo para comparar, “*political anthropology*” generó cerca de 215000 entradas, y “*legal anthropology*” cerca de 28500; en castellano, “*antropología política*” rindió cerca de 72900 resultados. Asimismo, es de algún modo notorio que si se toma cualquier libro de texto universitario, selección de lecturas, o compilación de artículos académicos con títulos parecidos a “Antropología Política” o “Antropología Jurídica”, es probable que en sus índices de materias no aparezca el vocablo “libertad”; encontrar un capítulo especial dedicado a tal tema es por estos tiempos un lujo más bien exótico.”

El autor (en un ensayo estudiantil inédito
sobre Antropología de la libertad)

INTRODUCCIÓN

Es casi “auto-evidente” que, al tener el anticapitalismo como una de sus motivaciones centrales la lucha por la libertad humana, se plantea la necesidad de la adecuada comprensión de qué realmente significa esa expresión, no sólo en los lenguajes sino también en las vidas. El presente ensayo se propone articularse explícitamente con los debates en torno a ese tópico desde la Antropología, que ha sido uno de los saberes sociales más preocupados precisamente por los lenguajes y las vidas de la gente. Y es que una elucidación de la libertad como categoría central del anticapitalismo desde lo antropológico-empírico implica per se una reflexión radical sobre lo que es ser humano.

No se puede llegar a que la Antropología le sirva a la libertad, sin antes entender e interiorizar críticamente la producción antropológica anterior en cuanto a esta categoría central. Quien se atreve a una antropología anticapitalista se preguntará entonces por los antecedentes. Sin embargo, como ya se habrá dado cuenta quien atentamente comenzó a leer por el exergo, *Antropología de la libertad* (y sus similares) es una búsqueda que rinde muy poco de la producción académica formal. Si bien ya Las Casas denunció la conquista, el antropólogo haitiano Antenor Firmin, discutió contemporáneamente con Gobineau sobre raza, Louise Michel equiparó su lucha comunera en París con la de los pueblos colonizados, y Kropotkin se preocupó en cierto sentido por equiparar el saber popular con el de las academias, tanto en esto/as como otro/as autore/as (incluidos muchos clásicos del XIX y XX) no suelen aparecer conceptos de libertad basados en lo empírico (que José Martí sí definió en el primer número de su revista para los niños de América). Pero habrá presupuestos compartidos, quizá vinculados con algo más que simplemente Antropología, sino que proyecten detalles de las vías humanas socio-concretas de vivir percibir construir la libertad.

Por razones geográficas y tácticas, decidí comenzar acá por la Antropología anglófona, que es la más generalizada en los programas (también por razones de colonialidad); otras Antropologías requieren otros estudios. Quien lee atentamente descubrirá que abordamos no sólo a fundantes centrales, sino también a una estudiosa de la horizontalidad en Argentina, un marxista que estudió el campesinado mexicano, un autor haitiano que escribe en inglés, dos anarquistas, un investigador de orígenes humanos que plantea que la cultura simbólica surgió en una línea de piquete y fue expulsado por anticapitalista del Departamento universitario que fundó, un etnógrafo que fue expulsado de Cuba, un hindú Premio Nóbel, y un revolucionario arrepentido ruso, entre otro/as. Como propósito, que sea un aporte desde la elucidación de lo que la noción libertad significa, a lo que puede llegar a ser; pues grupos de reflexión contestataria y acompañamiento

como AC&SE deben volverse capaces en abrir nuevos horizontes hacia la más precisa comprensión conceptual de lo que buscamos y somos.

EL TESTAMENTO OLVIDADO DE MALINOWSKI.

A principios de la década de 1940, y al final de sus vidas propias, Franz Boas y Bronislaw Malinowski, fundadores ambos de la Antropología socio-cultural contemporánea y fallecidos ambos en 1942, se enfrascaron en la última de sus polémicas.

El tema central de la polémica era el estudio etnográfico de la libertad¹. La causa de tal confrontación estuvo en la manera de cada uno de estos pensadores de abordar esa problemática: sus perspectivas epistemológicas eran distintas, dando lugar a dos vertientes diferentes de la Antropología –cultural y social, respectivamente – en las orillas este y oeste del Noratlántico² anglosajón. La variante inglesa, creada por el polaco Malinowski, se pasó a denominar funcionalismo social, mientras que la estadounidense, iniciada por el teutón (de origen judío) Boas, enfatizaba las diferencias entre distintas culturas humanas, y cómo se planteaba que éstas favorecen particulares tipos psicológicos, se pasó a llamar “la escuela de cultura-y-personalidad”.

El contexto inspirador de la disputa fueron los difíciles años iniciales de la Segunda Guerra, cuando –después de la capitulación de Francia – Gran Bretaña quedó como el único poder europeo en guerra con Alemania nazi (recordemos que el estatus de la URSS hasta el 22 de junio de 1941, bajo el pacto Mólotov-Ribbentrop, era cercano al de un país aliado del Reich); la libertad se convertía en el principal valor ideológico invocado frente al totalitarismo nazifascista (y, en aquel momento, también al de Stalin), y se buscaba afanosamente la alianza con los EEUU de Roosevelt. Este último, ante el Congreso en su discurso del Estado de la Unión (6 de enero, 1941), ya había propuesto las “cuatro libertades” (libertad en la palabra, en la adoración, libertad del miedo y de la penuria) que se convertían en clave ideológica y propagandística central para el futuro involucramiento de los EEUU en la guerra, apareciendo también en la Carta del Atlántico, que firmara junto con Churchill el 14 de agosto (ya con la URSS enfrentada a Alemania) y en la Declaración de las Naciones Unidas, rubricada ya por 26 gobiernos aliados el primer día del siguiente año. El mismo mes de enero en que Roosevelt hablaba de las cuatro libertades en el

1 En este artículo, no haré diferencia entre los términos ingleses “*freedom*” y “*liberty*”, como tampoco lo hacen la mayoría de los autores analizados.

2 Utilizo con preferencia en el presente artículo el término “Noratlántico” para referirme a las sociedades capitalistas desarrolladas a ambos lados del Norte del Atlántico, en su devenir histórico, por tratarse de un término geopolítico – y culturalógicamente más preciso y selectivo que “Occidente”, “Norte” o “Euro-América”.

Congreso, Malinowski se dirigía a un auditorio de la selectiva sociedad universitaria Sigma Xi con una conferencia sobre “Naturaleza Humana, Cultura y Libertad”, la cual, en el proceso de edición para publicarla, inspiró al antropólogo a escribir todo un libro sobre el tema de la libertad, que, titulado *Freedom and civilization*, saldría a la luz después de la muerte del científico.

Su viuda escribe en la introducción que él había estado trabajando con gran energía en ese volumen, que puede por tanto considerarse su testamento intelectual. Llama enormemente la atención de que se trata de un texto que actualmente se conoce y se cita muy poco³.

Además del contexto bélico, las opiniones de Boas sobre la libertad también debieron ser un gran estímulo para que el intelectual anglo-polaco invirtiera tanto esfuerzo en el tema. Ya en un libro anterior (1926) –y muchísimo más divulgado y citado– *Crime and Custom in Savage Society*, Malinowski (1986) comienza a considerarlo por vez primera, defendiendo la idea de que los “salvajes” no son esclavos de la costumbre, sino seres humanos dotados de responsabilidad, sujetos a normas sociales en tanto personas libres⁴, es decir, con capacidad para obedecerlas, rebelarse contra ellas, o hacer trampa. Como indican Laidlaw (2002:311) y Gellner (1998:141), el conjunto de la obra de Malinowski ilustra que es posible creer en la libertad –como realidad social, y como valor– sin necesariamente suscribir una ontología social individualista (del tipo del pensamiento ético, político y económico, en el seno del cual se gestaron los conceptos modernos de libertad en los últimos siglos), y sin negar la importancia de lo social y lo cultural en el florecimiento humano.

Boas, fuertemente criticado por Malinowski en su libro póstumo, había publicado en 1940 el artículo “*Liberty among primitive people*” (Boas, 1942:50) en una monografía colectiva⁵ sobre la libertad, publicada por la misma casa editora que posteriormente sacara a la luz el libro del propio Malinowski, y aparentemente bajo el mismo imperativo ideológico vinculado al esfuerzo bélico. Boas comparaba su propia experiencia de libertad durante su actividad de trabajador etnográfico de terreno entre los Inuit, quienes –según él– le habrían considerado absolutamente carente de toda libertad, con lo que él observaba de la

3 En mi propia experiencia, pasé trabajo para hallar una copia impresa del libro en las bibliotecas universitarias de Londres, y la única a la que tuve acceso fue un único ejemplar de su primera (y también presumiblemente única) edición en la biblioteca de la *London School of Economics*, donde Malinowski ocupara la cátedra de Antropología social. Esta escasez del propio texto se complementa con la casi total de artículos críticos o analíticos sobre el mismo; tal pareciera que se trata de una pieza sin ninguna importancia, y con un impacto mínimo en la historia, la teoría y la enseñanza de la disciplina.

4 Confronta así las frecuentes consideraciones sobre los “salvajes” ya sea como seres totalmente anómicos y promiscuos, o bien como seguidores cuasi-robóticos de sus normas y costumbres.

5 El artículo de Boas es el segundo más corto del libro (el más corto de todos es el escrito por Einstein). Los autores fueron famosos intelectuales de la época, todos varones blancos. Sólo la prologuista fue una mujer.

propia cotidianidad Inuit, la cual, para ella/os misma/os, era presumiblemente libre, pero que Boas interpretaba como totalmente determinada por la cultura. Acto seguido, Boas hace una fuerte distinción entre “ser libre” y “tener un concepto de libertad”. Esta última situación ocurre según él sólo en los casos en que una cultura está siendo desafiada de algún modo⁶, por lo cual comienzan a emerger en el pueblo sentimientos y pensamientos de rebeldía (tales desafíos incluyen los contactos interculturales, como las propias vivencias de quien realiza una etnografía⁷, pero Boas no se extiende sobre este punto, al tratarse de un texto destinado a un público general, y no de una monografía antropológica). Sería interesante saber, por otro lado, qué habrán pensado lo/as editore/as del volumen colectivo en defensa de la libertad, al recibir el artículo de Boas, donde entre otras cosas se afirma:

La libertad es un concepto que sólo tiene significado en un sentido subjetivo. Una persona que está en completa armonía con su cultura se siente libre. Acepta voluntariamente las demandas que se le hacen. No las siente como impuestas... Por tal razón, el concepto de libertad sólo puede desarrollarse en los casos donde hay conflictos entre el individuo y la cultura en que vive... Sin embargo, una forma de sujeción puede ser [también] percibida en una sociedad culturalmente uniforme: la impotencia del hombre frente al destino... como éste es determinado, por fuerzas de la naturaleza, por poderes sobrenaturales, o por la predestinación” (1942:51). “Con todo ello, *el concepto* [subrayado de Boas – DPS] de libertad no se encuentra en la sociedad primitiva... Creemos que tenemos una libertad así y no somos conscientes de nuestras propias limitaciones, sobre la base de nuestra participación en nuestra cultura, que no nos permite sentir sus limitaciones. En tal sentido, podemos decir que la libertad absoluta no existe. Somos libres hasta tanto las limitaciones de nuestra cultura no nos oprimen; somos no-libres [*unfree* –DPS] cuando nos hacemos conscien-

6 “La consciencia de la restricción, y por tanto el concepto de libertad, no puede emerger donde no hay conflicto entre los deseos del individuo y su libertad de acción. Él (sic!) debe estar consciente de una libertad de opción. Mientras siente que no hay modos posibles de comportamiento fuera de los prescritos por la costumbre social, que mantiene sus actividades dentro de marcos estables, no puede haber ningún concepto de libertad...” (Boas, 1942:53). Sin embargo, Boas presume que también en la creación intelectual de sociedades generalmente carentes de libertad, ésta puede llegar a existir: “Es, sin embargo, cierto que la libertad intelectual no está del todo ausente aún en sociedades donde creencias dogmáticas rígidas saturan la vida toda... Entonces, aparecen con más frecuencia, quienes se dan a la especulación y desarrollan o reforman el dogma tribal... [y son quienes en un final habrán de] darle forma a una masa heterogénea de acciones ceremoniales, mitos, y enseñanzas religiosas, [dando lugar a] un todo, más o menos consistente” (1942:54). Interesantemente, en los trabajos de Cornelius Castoriadis (digamos, 1999:146) sobre el imaginario social, se pueden encontrar ideas sobre las fuentes de retos a las instituciones sociales y las significaciones imaginarias instituidas, que son muy similares a las expresadas por Boas, por ejemplo el contacto intercultural como fuente de dinamismo que en principio puede conducir a la creación de nociones explícitas de libertad.

7 Para Boas, sólo pueden existir nociones relativistas de libertad. Emergen como efectos de encuentros/shocks culturales, que en la descripción del propio Boas se asemejan mucho a los posteriormente analizados por Roy Wagner (1981). Ontológicamente, hay un claro paralelo entre la invención del “concepto de libertad” en Boas y la invención de la cultura en Wagner.

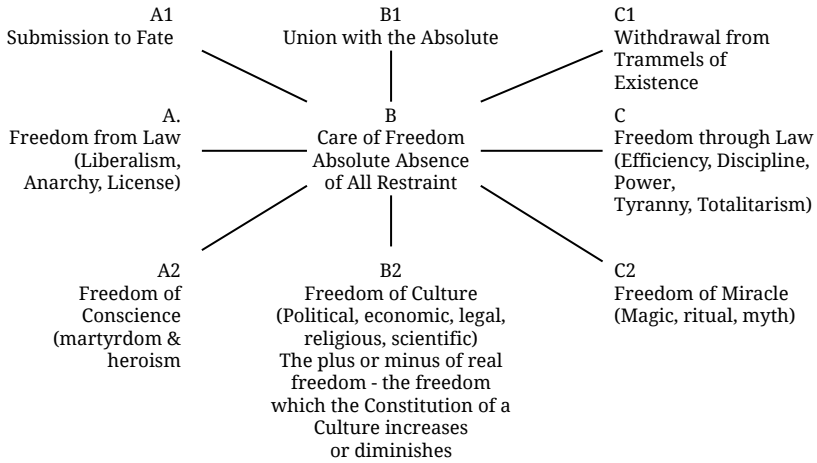
tes de esas limitaciones y no queremos seguir sometiéndonos a ellas. Esto es cierto, independientemente de si el constreñimiento que se nos impone es debido a nuestra sujeción a individuos, o bien a la variedad de restricciones que la ley y la costumbre instalan por sobre nosotros (Boas, 1942:55).

Y esto es exactamente lo que Malinowski criticaba en su conferencia y en su libro, al proponer una noción antropológica “objetiva” de la libertad, delineada por su enfoque funcionalista, con base en la idea de que las características de las prácticas humanas se apoyan en las necesidades humanas (fundamentalmente biológicas)⁸. Malinowski comienza analizando las nociones de libertad que habían sido propuestas en el marco del debate socio-humanístico hacia el momento en que escribía sus textos, y se embarca en el empeño de depurarlas precisamente de sus interpretaciones subjetivas. Como resultado de ese proceso de “purga”, llega a un concepto tripartito de la libertad en la sociedad humana, el cual incluye la participación en decisiones comunes ajustadas a propósitos, en su implementación⁹, así como en beneficiarse de los logros que éstas generan.

8 Con relación a la brecha entre lo subjetivo y lo objetivo en Antropología, Viveiros de Castro recientemente ha apuntado que “[u]no de los modos en que la relación entre los dos significados de “sociedad” ha sido administrada lo fue la división de la antropología en un aspecto etnográfico, o descriptivo-interpretativo –comprometido con el análisis de particularidades, y que privilegia las diferencias entre las sociedades-, y un aspecto teórico, o comparativo-explicativo, focalizado a formular proposiciones sintéticas válidas para todas las sociedades humanas... La perspectiva universalista predominó durante la fase formativa de la Antropología, con un énfasis en el método comparativo y la definición de los grandes tipos sociales; subsecuentemente, el culturalismo y el funcionalismo caracterizaron el siglo de oro del método etnográfico, el cual fue utilizado polémicamente para demoler las tipologías especulativas (Boas) o para obtener un pasaje a lo universal (Malinowski)...” (Viveiros de Castro, 2017:259). De acuerdo con Viveiros (loc. cit.), un subsecuente proceso de de-universalización de la noción de sociedad tuvo lugar, justamente para volverla en uno de los tantos contenidos de la(s) cultura(s). Con respecto a las nociones de libertad, esta trayectoria ofrece un completamiento de la interpretación boasiana inicial de libertad. Viveiros también nota una tendencia opuesta en la producción de hipótesis ambiciosas sobre la sociedad como un carácter genético de la(s) especie(s), generadas en las áreas de la socio-biología, la psicología cognitiva y la ecología cultural; respecto a la libertad como cuestión antropológica, los casos extremos de este tipo de narrativa serían las concepciones sugeridas por Steven Pinker (liberalismo capitalista en lo político ligado con una variante expandida de psicología evolutiva-cognitiva), y por Chris Knight (marxismo de inclinación anarquista ligado con un enfoque evolutivo focalizado a la cuestión de género). Viveiros también (loc. cit.: 259-260) se basa en Dumont para proponer un enfoque dualista como inherente al “pensamiento occidental”, que “oscila entre dos imágenes de sociedad, opuestas y combinadas de maneras históricamente variables”, combinando los significados particular y general de esa noción: *societas* y *universitas*, o concepciones “individualistas” y “holísticas” de lo social. Las concepciones individualistas son la base del Estado moderno constitucional y territorial, y –podemos deducir – también de las ideas liberales estandarizadas de libertad; las segundas estarían “asociadas con un horizonte pre-moderno”. Como veremos a continuación, esta mirada se ajusta muy bien a la dualidad presente en la mayoría de las nociones de libertad que analizamos acá.

9 Una consideración de la relación entre la libertad en la toma de decisiones y su implementación también se encuentra en la obra de Castoriadis (1993). La visión antropológica de Malinowski (y, paradójicamente también la de Boas, como vimos en el punto de la influencia de las sociedades otras como fuente de riesgo cultural para un imaginario dado, y también fuente de posible cambio hacia la autonomía reflexiva) en torno a la libertad se parece impresionantemente a algunos de los puntos clave de las sugerencias teóricas de Castoriadis (en particular, sus ideas sobre la autonomía ocurriendo tanto en la toma de decisiones y en

Tablas del libro de Malinowski (1947) que ilustran su construcción de un concepto antropológico de libertad humana.



	<i>Freedom</i>	<i>Denial of Freedom</i>
<i>Purpose</i>	<i>chosen by individual or group</i>	<i>instilled by indoctrination; accepted by command</i>
<i>Implemented</i>	<i>taken by autonomous</i>	<i>controlled by coercive</i>
<i>Action</i>	<i>responsability</i>	<i>authority</i>
<i>Results</i>	<i>shared</i>	<i>doled out</i>

Malinowski, Bronislaw 1947 (1944) *Freedom and Civilisation* (London: G. Allen and Unwin)

Un esfuerzo simultáneo de construir un concepto “objetivo” de libertad fue encaminado por Pitirim Sorokin, investigador norteamericano de origen ruso-komi, quien fundara el Departamento de

su implementación, la síntesis de la libertad individual con la social, y la distribución equitativa de los productos del ejercicio de libertad (no sabemos si Castoriadis –un pensador en general bien informado – habrá leído los correspondientes textos de Malinowski y Boas, como para deducir una influencia). Es, sin embargo, Amartya Sen el pensador que puede ser considerado heredero legítimo de las ideas sobre la libertad de Malinowski, lo cual no es inconsistente, debido a la similitudes de las cosmologías de ambos, en particular el bio-funcionalismo de Malinowski y las teorías de las necesidades humanas en la economía social propuesta por Sen. El enfoque de éste último consiste en “un análisis integrado de las actividades económicas, sociales y políticas, involucrando... instituciones y... agencias interactivas... particularmente... los roles e interconexiones entre ciertas libertades cruciales instrumentales, incluyendo oportunidades económicas, libertades políticas, facilidades sociales, garantías de transparencia, y seguridad protectora... de los individuos vistos como agentes activos del cambio y no como recipientes pasivos de beneficios dispensados”(Sen, 1999:xii-xi-ii). Como vemos, Sen binariza la libertad, deslindando una libertad como desarrollo, a escala macro, y –en lo micro – “las libertades instrumentales” requeridas para lograrlo.

Sociología de Harvard, donde primero influenció la formación científica y posteriormente cuestionó las visiones teóricas de Talcott Parsons, su sucesor en la dirección departamental y creador de una “gran teoría” estructural-funcionalista de lo social (Ritzer, 2003). La discusión que Sorokin hace de la libertad es un acápice especial entre las tantas propuestas que se encuentran en su libro *Social and Cultural Dynamics*, publicado en cuatro volúmenes entre 1937 y 1941, donde ensaya una abarcadora teoría del cambio social y cultural (ibídem). Ahí, clasifica las diversas sociedades según su mentalidad cultural, oponiendo radicalmente las sociedades ideacionales (con énfasis en la realidad espiritual) y las sensitivas (énfasis en la realidad material), quedando las idealistas (síntesis de ambas) como fase intermedia. Calificó la civilización noratlántica contemporánea como sensitiva, dedicada al progreso tecnológico y a lo que hoy denominamos consumo en masa. Como mismo los fundadores del paradigma empírico de la antropología socio-cultural del siglo XX (Malinowski y Boas), el sociólogo Sorokin renunció a las premisas del evolucionismo social. Propuso la existencia de ciclos largos en los cambios que afectan a las sociedades. En tal contexto, la libertad humana aparece para este pensador dotada de una definición de carácter universal, pero con expresiones específicas para cada sociedad.

La libertad de una persona entonces podría ser cuantificada como la suma de los medios y posibilidades disponibles para la gratificación de sus deseos dividida por la suma de sus deseos. El valor de esta fracción (y, por tanto, la “cantidad” de libertad) puede ser incrementado de dos formas: ya sea aumentando los medios para gratificar deseos (que es lo que ocurre en las sociedades sensitivas, como las del Norte contemporáneo), o bien disminuyendo el número de los deseos (que es lo que hacen, por ejemplo, las personas involucradas en prácticas ascéticas de alguna religión, situación – según Sorokin – típica de las sociedades ideacionales). Así, Sorokin arriba a dos tipos de libertad: la sensitiva y la ideacional. Siendo en su teoría la libertad un carácter individual, la cantidad agregada de libertad de cada tipo en una sociedad dada supuestamente debe correlacionar con su posición en el ciclo de la evolución histórica; a partir de este hecho, Sorokin incluso intentó sugerir cuáles son los mecanismos que generan el tránsito de las sociedades de un tipo a otro. Aun cuando la macro-narrativa y el uso de evidencias estadísticas que propuso Sorokin han sido cuestionados, su propuesta de noción de libertad tiene la interesante ventaja de incluir en un marco único la posibilidad de considerar las llamadas libertades “interiores” (espirituales, o “ideacionales”, en su terminología), y las más “objetivadas” (vinculadas típicamente con lo político-económico), de acuerdo con las relaciones sociales. En unas décadas, autores como Foucault (1990;

2010), Kharkhordin (1999) y Laidlaw (2002; 2014) estudiarían los roles sociales de las llamadas “tecnologías del yo” y del trabajo ascético con uno mismo, que pondrían la investigación antropológica de la libertad en contacto con contribuciones de filósofos de la antigüedad greco-romana, como por ejemplo el ex-esclavo estoico Epicteto (2010), así como con las prácticas ascéticas de otras culturas diversas.

Por tanto, Boas dividió la idea antropológica de la libertad en dos nociones separadas: la de la libertad vivenciada por cada una de las personas (ya sean “nativas”, “occidentales”, así como etnógrafos en terreno) –que dice que está presente para cada quien mientras su vida se ajusta a las normas de su cultura-, y la noción de “concepto de libertad”, que emerge sólo cuando una cultura dada se confronta con circunstancias muy específicas (fuerte cuestionamiento social, o contacto inter-cultural). Este “concepto de libertad” se presume que sea inherente al mundo moderno precisamente porque sus culturas han sido expuestas a dramáticos cambios sociales y a contactos con sociedades culturalmente diferentes. Entonces, para Boas solo existirían nociones culturalmente relativas de libertad. Malinowski se opone a ello, y avanza una noción única de libertad como “don de la cultura” (en singular) –derivada de la eficacia en la consecución de metas en una sociedad dada-, que, alegando su cientificidad, intenta universalizar y declara válida en principio para cualquier cultura. En la misma clave de matriz científicista-positivista, Sorokin también sugiere una noción única, pero cuyos senderos se bifurcan en dos opciones de libertad claramente distinguibles, de las que una incluye las ideas noratlánticas de libertad, y la otra caracteriza las sociedades basadas en tradiciones de ascetismo; esta dicotomía será clave para análisis antropológicos de la libertad emergidos 60 años más tarde.

POSIBLES RAZONES PARA LA AUSENCIA DE UNA ANTROPOLOGÍA SOCIO-CULTURAL DE LA LIBERTAD DURANTE LA “GUERRA FRÍA”.

A pesar de lo que estos tres autores vieron como posibles indicadores empíricos (operacionalizables en terreno, en observaciones participantes o documentales) de sus respectivas nociones de libertad, ésta ha resultado un tema de difícil observación para las ciencias antropológicas y sociológicas. Representantes notables de estas ciencias, como Margaret Mead (1943: quien también participara en el esfuerzo ideológico de los aliados durante la Guerra), se convertirían rápidamente en paladines de la libertad humana (la propia Mead sería una referente central de la revolución sexual de los años '60), pero la producción científica correspondiente (i.e. sobre Antropología de

la libertad) sería insuficiente¹⁰. Laidlaw señalaría en 2002 que la libertad seguía siendo un tópico marginal en las ciencias antropológicas (y la situación no ha cambiado mucho en los años posteriores).

Asombroso resulta que dos ancestros de las disciplinas antropológicas en el siglo XX –Boas y Malinowski– hayan, como se dice en Cuba, “disparado sus últimos cartuchos” en un duelo teórico sobre la problemática de la libertad, pero que tal polémica ni siquiera se mencione en los manuales de la historia de la Antropología, ni que –a diferencia de la mayoría de sus otras contribuciones– el tema de la libertad humana permanezca casi ausente en los debates y producciones de esta ciencia.

Tal preterición puede deberse a varios factores, que no se oponen entre sí, sino más bien pueden reforzarse unos a otros. Uno es de orden metodológico: la ya mencionada dificultad de la aprehensión empírica de la libertad. Otro, más relacionado con la geopolítica global de la segunda posguerra, es la bipolaridad ideológica del planeta en 1945-1991, donde la noción de libertad estaba críticamente comprometida al centro de los respectivos discursos del “mundo libre” y la “comunidad socialista”, admitiéndose sentidos muchas veces contrapuestos para categorías de nombre similar, lo cual podía haber desestimulado –de manera consciente o inconsciente– las investigaciones etnográficas concernientes; respecto a los países del Tercer Mundo, terreno preferencial de muchas de esas etnografías, el foco de atención iba a las cuestiones de la descolonización, el desarrollo, la alimentación y al cambio tecnológico-cultural. Se cumplía lo que José Martí había escrito en “Tres Héroe” a propósito de Bolívar, de que a muchos liderazgos en tales cuestiones les preocupaba más la independencia de sus países que la libertad de las personas.

Hay un tercer factor, más relacionado con las estructuras del discurso científico, imperantes en la Antropología socio-cultural, dentro del paradigma de Antropología social y cultural del siglo XX, con base en la etnografía de observación participante. La Antropología cultural norteamericana está afincada en raíces tributarias del romanticismo alemán (Boas), y en la psicología simbólica (G.H. Mead) relacionada con la sociología cualitativa empírica (Escuela de Chicago), derivando a una fuerte carga de determinismo cultural (“*culture & personality*”), donde, como el propio Boas señaló en su texto antes citado, no se concibe en sus premisas que haya demasiados espacios para la actividad libre y contestataria de los sujetos humanos. La Antropología social británica experimen-

10 Influyentes precursores decimonónicos de la Antropología del siglo XX, radicados en países anglosajones, escribieron obras donde la libertad operaba como presupuesto clave: Lewis Henry Morgan (*La sociedad antigua*, [1877]); Herbert Spencer (*El hombre contra el Estado*, [1881]); Karl Marx (*Cuadernos etnográficos*, [1972]); Piotr Kropotkin (*El apoyo mutuo*, [1902]). Aun cuando cada uno de estos autores defendió apasionadamente la libertad humana desde su propia postura ideo-política, resulta difícil encontrar en ellos análisis de qué entiende como noción de libertad y cómo “operacionalizarla” para un trabajo de terreno (situación de apriorismo).

tó a partir de Radcliffe-Brown una fuerte inyección de la perspectiva “holística” francesa (Durkheim, sobre todo), a la que sólo Malinowski permaneció inmune. De ahí que sólo en el marco teórico planteado por éste se hacía posible la conceptualización de la libertad, no así en los de sus colegas que recibieron el nombre de estructural-funcionalistas.

En la adyacente disciplina de la sociología, ese estructural-funcionalismo fue apropiado por Parsons, quien sucedió a Sorokin en la dirección del departamento correspondiente de Harvard (y después le marginó como pensador), convirtiéndose en autor de una “gran teoría” esencialmente conservadora y en mentor de los sociólogos del establishment. En esa esquemática teoría, con clara función ideológica de evitar cualquier cosa parecida a una revolución, Parsons¹¹ proveyó un “lugar” a la antropología como investigación de la “cultura”, y esta era asumida esencialmente como la esfera de lo simbólico, pues “lo demás” de lo que hay en una sociedad lo estudiarían otras (sub) disciplinas. Como es posible deducir, en tal situación ni dentro de la “macro-ciencia” sociológica en su conjunto, ni especialmente en la “parcela” de la Antropología, existieron espacios para profundos estudios de la libertad. Y es que la perspectiva estructural-funcionalista, que Radcliffe-Brown –inicialmente un joven anarquizante, inspirado por Kropotkin en la búsqueda de cómo una sociedad se puede regular y cohesionar sin necesidad de órganos coercitivos (Graeber, 2004) – introyectara en la Antropología británica, se estructuró a partir de la labor de Durkheim¹², heredero del positivismo de Comte, filósofo de la restauración post-revolucionaria francesa, quien veía en el “orden” y el “progreso” garantías y efectos en la preservación y avance del organismo social frente al individualismo y a los “excesos de la libertad”¹³. En la orilla occidental del Atlántico, los marcos al uso estarían asociados al conductismo, introyectado por G.H. Mead en

11 Para una consistente crítica del empeño de construir “grandes teorías” de la sociedad, y en especial de la teoría compuesta por Parsons, ver el ya clásico libro “La imaginación sociológica” de Charles W. Mills (1966).

12 Aun cuando Durkheim y sobre todo su discípulo y sobrino Mauss asumieran muchas veces posturas próximas a la social-democracia, no hay que olvidar los orígenes conservadores de la Sociología francesa en el siglo XIX (de esta disciplina los anteriores fueron sus máximos exponentes en el XX), que nace en un periodo de escepticismo intelectual-burgués respecto a toda tentativa de ruptura revolucionaria, enarbolando un positivismo esencialmente organicista y supra-individualista (holístico) que también influyó posteriormente en ideologías de corte fascista y otros estatismos. En la polémica Durkheim-Tarde, la Sociología (especialmente la francesa) se afinó como disciplina ajena a todo individualismo metodológico, actitud que mantendría su gemela menor, la Antropología; tal individualismo, sin embargo, pasaría a ser central en la psicología social, disciplina iniciada por Tarde. Un deslinde epistemológico-metodológico que sirvió de base para segregar saberes, y herir un cuerpo único de la investigación en humanidades, en nombre de poderios académicos disfrazados de perspectivas científicas de disputada legitimidad en cuando medios a alcanzar certezas. En la genealogía que despega con el positivismo de Comte, por otra parte, llegaron a abreviar a mediano plazo otros autores “organicistas” y “holísticos”, ya de tendencias explícitamente fascista.

13 “...Francia se dividió mentalmente en dos bandos: por una parte el de la “Civilización” (por lo común partidario del progreso en el orden, como dirían más tarde los ideólogos positivistas), por otra el de la “Libertad”. Las jornadas de febrero de 1848 y la proclamación

su interaccionismo simbólico y heredado por la escuela antropológica de la cultura y la personalidad. En estas corrientes principales (y otras que les siguieron, por ejemplo el estructuralismo), se presume, por tanto, la existencia de determinaciones inevitables que gravitan sobre el individuo humano, no dejando espacio para una categoría como la propia libertad. Efectivamente, la libertad como concepto analítico se desarrolló dentro del mundo de la Filosofía política y el Derecho (así como, desde ciertas perspectivas, la Historia: Fernand Braudel¹⁴, por ejemplo, y casi toda la producción vinculada con las grandes revoluciones, incluso desde perspectivas conservadoras, como en el caso de Edmund Burke¹⁵). En el mundo anglosajón, se vincula fuertemente con figuras como el mencionado Burke¹⁶ y J.S. Mill¹⁷, es decir, conservadores y utilitaristas (individualistas). Pero, para extrapolar la noción noratlántica de libertad a otras culturas, se requieren comparaciones etnográficas, semánticas y lexicográficas para saber de qué realmente estamos hablando.

Tales parecen ser algunas de las claves para los respectivos olvidos, cuya posible explicación complementaré con otros elementos al final de este artículo.

de la Segunda República fueron, en cierto sentido, una victoria del partido de la Libertad. En cambio la institución del Segundo Imperio, en 1851, significó el retorno victorioso del “partido de la Civilización” apoyado en los notables, el ejército, el clero y el orden moral” (Noël Salomón, citado por Fernández Retamar, 1979:234).

14 Fernand Braudel escribió en 1963(315): “Imaginemos que fuese posible reunir la suma total de nuestro conocimiento de la historia europea... y grabarlo en una memoria electrónica. Imaginemos que le pedimos entonces a la computadora que indique el problema único, que más frecuentemente ha recurrido en esa historia... Sin dudas, ese problema será la libertad, o –más precisamente– las libertades. La palabra libertad es la palabra operativa”.

15 Y la del propio Sorokin, en la medida en que se le puede considerar historiador, a partir de su pionera “Sociología de las revoluciones”.

16 En sus “Reflexiones sobre la Revolución francesa”, este pensador irlandés se preocupa por deslindar el proceso histórico que la libertad civil ha seguido en Francia, del que ha seguido en Inglaterra, hasta el punto de caer en una continua sucesión de comparaciones entre ambas naciones. Se declara amantísimo de la libertad moralmente disciplinada; pero, más que la libertad, le interesa el «uso» que se haga de ella. Se presenta Inglaterra y su Revolución en el siglo XVII como ejemplo natural del logro esa libertad, mientras a la Revolución francesa de la que es contemporáneo se le acusa de violentar el curso de la sociedad con “lucubraciones mentales”, incluyendo los pretendidos «derechos del hombre», que considera un “nonsense”.

17 J.S. Mill devolvió al pensamiento político-filosófico anglosajón la reflexión sobre los “derechos humanos” como manifestación clave de la libertad; éstos habían sido criticados en la propia Inglaterra por Burke y Bentham, quienes los consideraron un absurdo. El joven Marx (1844) –quien posteriormente se radicaría en Londres– también criticó los derechos humanos en su sentido burgués, en la obra “Sobre la cuestión judía”.

LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y LA ANTROPOLOGÍA EN LA POSGUERRA FRÍA: NOCIONES DUALES, Y MÁS ALLÁ.

Cuando la Guerra Fría llegaba a su término, **la primera** de las líneas en la discusión antropológica sobre libertades fue la del estudio de nociones de libertad, alternativas a las categorías noratlánticas clásicas (Laydlaw, 2002; Humphrey, 2007). Eric Wolf, antropólogo e historiador marxista judío-norteamericano, impartió en 1990 su conferencia “Libertad y libertades: perspectivas antropológicas” en Ciudad del Cabo, Sudáfrica (aún bajo el apartheid). En las nuevas condiciones cambiantes¹⁸, este texto –también de difícil acceso, como los mencionados de Malinowski y Boas – re-abría el tema de la libertad, intencionando “entenderla en tanto un atributo o potencialidad de lo humano”. En su exposición, Wolf partía de las nociones duales de libertad, establecidas para la fecha por las filosofías político-jurídicas.

La confrontación ideológica de la Guerra Fría había (re-)colocado sobre la mesa un esquema dual de las libertades, inicialmente propuesto por Benjamin Constant (1819). Este filósofo y político liberal de la Francia post-napoleónica contrapuso las que denominaba “libertad de los antiguos” y “libertad de los modernos”. La primera implicaba la participación activa de la ciudadanía en las decisiones comunes, pero no brindaba inmunidades a las personas frente a tales decisiones; la segunda, en cambio, significaba estar protegidos frente a intervenciones de agencias gubernamentales y otras personas (la “libertad de los liberales”). Esta última fue para Constant el tipo de libertad que caracteriza a los estados modernos donde la hay y las aspiraciones de quienes aún no la tienen: vale la pena luchar por ella y defenderla. La libertad “de los antiguos” (es decir, lo que helenos y romanos clásicos entendían por “ser libre”), en cambio, resulta casi inaplicable hoy, y reclamarla es peligroso, por cuanto –según Constant – puede conducir fácilmente al establecimiento del despotismo de un Estado opresor, en nombre de la sociedad. Acá vemos una clara respuesta burguesa a las experiencias jacobinas y napoleónicas, sustentada ideológicamente por el escepticismo post-revolucionario. Sin embargo, reconoce también que alguna participación popular en la toma de decisiones públicas es deseable. En un contexto análogo de confrontación ideológica (esta vez, entre “paladines del mundo libre” y “marxistas-leninistas”), Isaiah Berlin (2002) contrapuso en 1958 de manera similar las libertades “negativa” y “positiva”, distanciándose

18 Crisis terminal crisis del modelo Euro-Soviético de la intención socialista de Estado, transiciones de mercado en los regímenes marxistas-leninistas de Asia, expansión del neo-liberalismo y de las nuevas políticas de identidad, emergencia del internet en la vida pública, los discursos de post-condición (post-modernismo, post-colonialidad, post-estructuralismo, etc.) en el pensamiento social, las artes y las humanidades.

con sospechas de la segunda. La libertad “negativa” significa no ser impedido en la acción por constreñimientos externos, mientras la otra es la libertad de protagonizar cambios sociales reales, reivindicada en las revoluciones contemporáneas. De modo que con casi 150 años de distancia, estos pensadores optaron por un tipo de libertad “adaptado” a las sociedades capitalistas del Norte moderno, mientras otras variantes de libertad eran criticadas por su difícil implementación en las sociedades “complejas” y posibles connotaciones “dictatoriales”.

El intelectual italiano Norberto Bobbio (1993) popularizó en su obra político-jurídica las distinciones de Constant y Berlin, y constituyó la fuente inicial directa para la exposición de Eric Wolf, quien, motivado por las preocupaciones de inicios de la post-Guerra Fría sobre los impactos de la diversidad cultural, discutió las significaciones de “libertad” en las diversas culturas, trayendo a la Antropología este debate de más de 170 años en Filosofía Política.

Wolf da fe de que la libertad que corresponde a las sociedades liberales fue inicialmente reivindicada por las aristocracias europeas, y generalmente ha sido promovida por medios pacíficos. La “otra” libertad, que más bien responde a criterios de liberación de las dominaciones sociales y al ejercicio de la autonomía en la sociedad, es de origen revolucionario y jacobino, aplicable –según Wolf– al “socialismo realmente existente” y los regímenes nacionalistas post-coloniales (o sea, el Segundo y Tercer Mundo, en ese momento). Su visión de ese segundo tipo de libertad incluye algunos criterios y referentes históricos, que más tarde serían incorporados en las denominadas narrativas republicanistas. Concomitantemente, ese mismo año Rolph Troiullot (1990) publica en EEUU un libro sobre la oposición radical entre sociedad y Estado en Haití, cuya revolución social independentista de 1804 le habría brindado libertad al pueblo, por la destrucción radical del sistema de esclavitud. Como primera sociedad liberada, Haití libre desafió el sistema-mundo, donde los EEUU esclavistas y Francia metrópoli colonial –por tanto– no podían considerarse “libres” aun teniendo sistemas de gobierno representativo y derechos ciudadanos reconocidos: singular mirada a la dualidad de las libertades. Sin embargo, por la contraposición entre sociedad y Estado, la libertad para Haití independiente seguiría siendo problemática.

Wolf complementa tales nociones con análisis de conceptos, análogos al de libertad, provenientes de otras culturas, en cuanto a los cuales muestra pesimismo sobre la adecuación de traducir tales ideas como “libertad”. A diferencia de Constant y Sorokin, no incluye en su discusión las sociedades mediterráneas clásicas (antiguas Israel, Grecia y Roma). Menciona, en cambio, la diversidad de “nociones de uno-mismo [*self*], de persona, y de cómo *selves* y personas interactúan”, ejemplificando con el significado en hindi de la palabra *swaraj*,

la traducción china de libertad como “concentración de energías para fortalecer a la nación” en vez de bienestar de o no-interferencia con la persona humana, el uso de la justicia como idea de partida en el concepto islámico de libertad, y la interpretación turca de ésta como búsqueda de una esencia túrquica derivada del nomadismo pastoral primordial de esos pueblos. Década y media después, Caroline Humphrey (2007) haría el mismo gesto de hermenéutica etimológica con vocablos similares del idioma ruso. Su conferencia sobre “libertades alternativas” comienza con la pregunta sobre cómo alguien que haya nacido en Rusia interpreta las frecuentes menciones de la “libertad” en voz de los líderes occidentales, y trata de “elicitarse” una serie de ideas que, según ella, son representativas de cómo la gente común de Rusia entienden esa noción (evitando generalizar sobre las conceptualizaciones manejadas por todo un pueblo). Humphrey –etnógrafa con décadas de experiencia de terreno en la URSS, Rusia y otros países post-soviéticos– maneja tres términos rusos que ella asimila a la noción de libertad (*svoboda*, *volia*, y *mir*, éste último –que significa nociones afines a “paz” – a mi modo de ver resulta incongruente con el resto de la serie¹⁹; si lo excluimos, nos quedaríamos con un dúo de nociones). Somete sus etimologías a un análisis genealógico y hermenéutico que recuerda a Nietzsche y Heidegger (parecido también al usado por Wolf). Lo interesante es que para Humphrey cada una de esas nociones contiene su propia “némesis”: lo bueno de cada libertad en un contexto o desde una perspectiva, se vuelve peligroso o amenazador en otros. Esta dialéctica dual resulta de algún modo afín a la de Constant y Berlin, con sus planteos sobre dos tipos de libertades en la praxis social, y la crítica que hacen a la libertad positiva. *Volia*, una de las nociones analizadas, se interpreta como “libre de ataduras” (podría considerarse entonces una versión de libertad negativa), pero también significa en ruso “acceso a lo salvaje” (ver Chris Wilbert, 2000:248-9 para una crítica de la analogía libre-salvaje). Humphrey colima propiamente las posibilidades y constreñimientos de que la libertad sea plural y traducible. Se abre a la interpretación de diversas significaciones de libertad co-existiendo en una cultura dada, en

19 No estoy de acuerdo con dos aspectos del texto de Humphrey: (1) “*mir*” en ruso nunca significa “libertad”; puede relacionarse con ella, como la tranquilidad puede ser un efecto de la libertad frente al miedo, esta connotación es algo que bien pueden entender los especialistas en la cultura rusa, como la propia Humphrey; sin embargo, a partir de la publicación de su texto se ha establecido una tendencia totalmente impropia entre quienes lo citan, de referir “*mir*” como una noción rusa de libertad”, lo cual simplemente es falso. Mi otra (2) objeción es una generalización de la primera, i.e. debemos hacernos conscientes de los peligros de este tipo de metodología hermenéutica con base en traducciones etimológicas, en especial dentro de la investigación etnográfica, donde arriesgamos forzar significaciones léxicas presupuestas por quien investiga, hacia lo interno de la interpretación de materiales de terreno. Así se hace poesía en vez de etnografía. Tal cosa le ha sucedido a Derrida más de una vez, a partir de sus incursiones en la historiografía. Debe existir un balance adecuado entre la investigación etimológica y la evidencia documental o de terreno.

experiencias de terreno más allá de marcos conceptuales tradicionalmente binarios (aunque, como vimos, no se evita del todo su presencia).

Tales análisis plantean la problemática de traducibilidad e, incluso, de colonialidad, ya de algún modo intuida por Boas. ¿Tienen todas las sociedades una o varias nociones de libertad? ¿Qué sucede cuando una sociedad colonizada “aprende” la noción de libertad de la cultura de su respectiva sociedad metropolitana? ¿Y cómo opera todo esto en la dimensión histórica? Por ejemplo, actualmente se enarbola el término sumerio *Ama-Gi* (“manumisión”) como el primer vocablo humano conocido con significado de “libertad”, pero etimológicamente lo que significa esa palabra es “regreso a la madre”. Trabajos como los de Wolf y Humphrey marcan solo un inicio en estas investigaciones, y las preguntas que nos planteamos siguen abiertas.

Wolf (1990) rechazó, por tanto, tanto el automatismo cultural supuesto por Boas (contra el cual plantea que existen “zonas grises” de indeterminación social, distribuidas de manera diferenciada en culturas distintas), como la idea de que puedan existir varias modernidades y –ergo– varias nociones modernas de libertad (más allá del mundo noratlántico). Y esa libertad moderna es interpretada por él como derivada de una ficción de la soberanía. Debates relacionados precisamente con la soberanía, y otras nociones técnicas jurídicas, como derechos humanos y formación del Estado, se establecerán a partir de 1990 como parte de la Antropología política y jurídica, y caldo propicio para interpretaciones etnográficas de la libertad. La cuestión de la soberanía también sería clave en el mencionado análisis de Troiullot (1990) de esa misma época, sobre la sociedad haitiana.

Wolf también consideró en 1990 la emergencia de dos formas de libertad complementarias a las anteriores: la denominada libertad de las identidades sub-étnicas, y la libertad en lo digital (lo que posteriormente se denominó “ciberespacio”), que asumió como opuestas. Posteriormente, cuando internet se convirtió en poderoso catalizador en la promoción de nuevas identidades (vinculadas a movimientos sociales, procesos contestatarios desde el Neo-Zapatismo hasta *Extinction Rebellion*, posturas relacionadas con el género, comunidades indígenas y campesinas, y todo el mundo de las denominadas sociabilidades emergentes: Chaguaceda y Brancaleone, 2012), se comprobó que la libertad del acceso digital no está con las (quizás inicialmente presumidas como “retardatarias”) identidades sub-étnicas, en una relación de contraposición, sino más bien de mutua catálisis, de la cual las redes sociales son el ejemplo más elemental. Este sería sólo uno de los canales, por los cuales “residuos” de las libertades “pre-modernas” y nuevas versiones de la libertad “positiva” (“jacobina”, según Wolf) serían retroalimentadas al marco de las sociedades contemporáneas, amparadas por la libertad “negativa” moderna.

Este primer camino en el esfuerzo de sintetizar evidencias etnográficas con discusiones pre-existentes sobre las libertades, cuyos autores contrastan o complementan nociones etnográficas de libertad con sus conceptos noratlánticos, fue continuado por James Laidlaw (2002, 2014), quien incorporó la libertad como categoría central e indispensable (y reconocidamente poco estudiada por la Antropología) en su Antropología de la ética. Su primer mérito fue distinguir claramente entre libertad y agencia (esta última, marcada por el criterio de la eficacia de la acción del individuo frente a las estructuras sociales). Basándose en sus trabajos de terreno sobre jainismo en la India, Laidlaw derivó la libertad reflexiva del agente moral de una “libertad individual positiva”, que incluye el momento ascético del “cuidado de sí”. Como vimos, esta justamente se corresponde con la noción de “libertad ideacional” que formulara Sorokin, pero Laidlaw prefirió abreviar en las propuestas de Michel Foucault (1990; 2010) sobre “tecnologías del yo [*self*]”. De Foucault toma Laidlaw también el característico deslinde entre “libertad” y “liberación”²⁰, y el escepticismo respecto a la segunda. También incorporó en su libro de 2014 las ideas ya expuestas de Caroline Humphrey. Laidlaw enfoca la libertad poniendo a dialogar diversos reportes etnográficos con las categorías de la Ética en tanto “Filosofía moral”, en la voz de autores de las metrópolis noratlánticas, como Rousseau, Kant, Nietzsche, Durkheim, Foucault y McIntyre, entre otros. Producto de ese método, debe decirse que se logra más completar una construcción de conceptos de ética, que análisis novedosos sobre la libertad en el terreno.

Martin Holbraad (2018a) sugiere que los elementos más resultativos de esa propuesta es Laidlaw que centra su Antropología de la ética en la idea de “libertad reflexiva”. Él al mismo tiempo critica y expande la epistemología política propuesta por Isaiah Berlin con base en la “libertad negativa”. La propuesta de Laidlaw no es solo epistemológica, sino también aspira a nociones de libertad de carácter más bien ontológico. En la construcción de éstas, nos lleva a formulaciones como “libertad individual positiva” y “libertad situada negativa”. Con ellas, Laidlaw pretende escapar de la asignación a la libertad positiva de un estrecho rol de legitimación del autoritarismo, y de aceptar la profunda dimensión ontológica de la propia libertad, que es defendida por Laidlaw con base en el enfoque tecnológico foucaultiano del *self* (lo que, como vimos, Laidlaw lo relaciona con sus investigaciones del asce-

20 “No pretendo decir que la liberación como tal, o esta o aquella forma de liberación, no exista: cuando un pueblo colonizado intenta liberarse él mismo de sus colonizadores, esto es de hecho una práctica de liberación, en su sentido estricto. Pero sabemos muy bien... que esta práctica de liberación no es de por sí suficiente para definir las prácticas de libertad que aún serán necesarias si ese pueblo, esa sociedad, y esos individuos habrán de definir las formas admisibles de existencia, o la sociedad política. He aquí el porqué yo enfatizo las prácticas de libertad por sobre los procesos de liberación... [las demandas de liberación] no me parecen aptas de por sí para definir todas las formas prácticas de libertad” (Foucault, 1994:282-283).

tismo jaimista, y, en mi opinión, nos lleva a una variante de la libertad ideacional sensu Sorokin). Para Holbraad, tal ontologización significa una expresión favorable de cómo se puede evitar la moralización, como tendencia deletérea, que confunde el estudio antropológico (tanto etnográfico como filosófico) de la virtud y la ética con la promoción ideologizada de marcos valorativos pre-conceptualizados.

Sin embargo –y nuevamente estoy siguiendo a Holbraad–, la propuesta total de Laidlaw del estudio de la libertad se inserta precisamente en el llamado “giro moral” de la Antropología contemporánea. De hecho, en la propuesta de Laidlaw la libertad no es una motivación por valor propio, sino más bien el centro de una reflexión motivada por construir una Antropología de la ética, a partir del diálogo entre evidencias etnográficas²¹ y producciones de la filosofía moral. Esta última, en este caso, sirve de andamio estructural al flujo de la reflexión toda, consistiendo exclusivamente en producciones intelectuales de la etapa moderna del mundo noratlántico, de modo que, en mi opinión, se incorpora a tal Antropología una estructuración de etnocentrismo y colonialidad. Afirmando esto porque no son las nociones y redes conceptuales de los pueblos y grupos (frecuentemente, periféricos al sistema-mundo), entre quienes el etnógrafo hace su indagación, los que sustentan el andamiaje teórico de la propuesta, sino aquellos conceptos que el etnógrafo lleva al terreno desde los gabinetes de su academia, habitáculo confortable de un pensamiento producido por la colonización en su mismo centro (aun cuando geográficamente no se sitúen en el ámbito noratlántico).

LIBERTAD, DERECHOS, DESARROLLO, CIVILIZACIÓN, BARBARIE Y LIBERACIÓN.

Las otras dos rutas seguidas por la Antropología de la libertad después del colapso del bloque euro-soviético, lo fueron la interpelación desde la etnografía a los discursos de derechos humanos (DDHH) (Engelke, 1999) y de desarrollo, y el uso de evidencias etnográficas en análisis de la liberación (Sitrin, 2006; Graeber, 2007; Graeber, 2009; Graeber, Wengrow, 2018). En ambos casos, se trata de producciones intelectuales cercanas al tema de la soberanía; también son temas de algún modo iniciados con la mencionada conferencia de Wolf.

La Antropología de los DDHH se puso de moda²² en el mundo anglosajón entre los últimos años del siglo XX y la primera década del XXI, como

21 Sobre la praxis ascética de los jainos en la India.

22 Creo que fue más bien un efecto epistemológico de la combinación del optimismo de post-Guerra Fría y los shocks radicales de los 1990s (genocidios ruandés y post-yugoslavo, emerger de nuevas identidades predichas por Wolf, y el sorprendente impacto del internet, el ONGismo, el renacer de movimientos sociales y la apertura al pluralismo jurídico de nuevos

derivación del contacto entre el complejo y técnico discurso jurídico-político y activista construido alrededor de los DDHH (y en particular sus interpretaciones desde la Antropología y la Sociología del Derecho) con el mundo de los pueblos de territorios periféricos del sistema-mundo (es decir, distantes de los contextos donde fue elaborado tal discurso) y sus lecturas desde la etnografía. Sus tópicos centrales han sido:

- ◇ Los conflictos entre concepciones “occidentales”/“coloniales” de los DDHH y marcos legales locales, tradiciones y costumbres (la problemática del pluralismo jurídico)
- ◇ Aspectos jurídico-antropológicos del desarrollo y de la llamada “justicia global”
- ◇ Diversos sistemas de jurisdicción y solución de conflictos en territorios periféricos
- ◇ Etnografías del genocidio
- ◇ Soberanía(s)
- ◇ Identidad política y jurídica de actores colectivos no-estatales, y
- ◇ Los DDHH y las “post-condiciones” (postmodernidad, postcolonialidad, etc.)²³

En estas contribuciones, la problemática de la libertad era analizada como una parte de la problemática más amplia de los DDHH, desde el contacto de las provisiones relacionadas con la libertad en diversas normas y propuestas de normas de DDHH con la realidad del terreno, en cada caso. O sea, no se constituyó la libertad en una preocupación central dentro de esta rama temática de la Antropología. En cierto sentido, las nociones noratlánticas de desarrollo han concurrido con el tema de los DDHH en los complejos análisis de su aplicabilidad en otros ámbitos culturales; el texto clave del economista Amartya Sen (2001) “Desarrollo como libertad”, aunque no es exactamente una etnografía, ofrece una conexión interesante entre desarrollo y libertad desde una perspectiva periférica del sistema-mundo.

espacios socio-normativos). El sistema planetario de los DDHH debía comenzar a lidiar con la diversidad cultural/legal, los movimientos sociales, las identidades emergentes, nuevos regímenes autoritarios, el inevitable subdesarrollo, el terrorismo, nuevas entidades jurídicas, la pobreza global, el sistema-mundo capitalista ya globalizado y el sistema de actores internacionales, nuevas economías de mercado, la crisis ambiental, cuestiones de género y de especismo. 23 Las “post-condiciones” no se reducen a “lo posterior de algo”; los correspondientes debates políticos y reflexiones conceptuales permanecen y se avivan, generando nuevos conceptos y enfoques.

Nikolas Rose (2017), por otra parte, ha trabajado en desarrollar las ideas de Foucault y la ya mencionada interpretación de la libertad para un mundo post-neoliberal, donde –según él– queda revertida la estructura cosmológica en que la libertad se supone situada en su centro (ya sea como el propósito declarado de una sociedad, o al menos como una de sus ideas-valor, para usar el término propuesto por Agnes Heller y Ferenc Feher en 1990), por cuanto la libertad se torna un mero instrumento de gobierno. Como James Laidlaw 15 años antes, Rose coincide con Foucault en desestimar la liberación como tema para una preocupación central. Acentúa más bien las micro-prácticas cotidianas, pero con una perspectiva distinta a autores tales como De Certeau, James Scott, y el propio Foucault, ya que – en vez de celebrarlas como actos de resistencia cotidiana – nota cómo la libertad presente en ellas se ha convertido en uno de los componentes de las racionalidades y tecnologías de gobierno, en el tránsito desde la era liberal a la post-liberal (i.e. durante al actual ascenso del populismo autoritario). En tal contexto, los conceptos operativos clave, en vez de “liberación”, son “pueblo”, “seguridad” y “control”. Rose (2017:17) habla de “gobernar a través de la libertad, en vez de en nombre de la libertad”.

Estudiosos de la tendencia “neo-republicanista”, como Quentin Skinner y Philip Pettit, han retado desde las perspectivas de las ciencias políticas las nociones dualistas de la libertad, proponiendo una “tercera libertad”, definida no como ausencia de constreñimientos para la acción, o como posibilidad de incidir en cambios sociales, sino como independencia (personal o colectiva) reconocida normativamente por el conjunto de la sociedad. Según Skinner (2016), no es la misma la situación de una persona esclavizada que se ha dado a la fuga, que la de una persona no sujeta de ningún modo a la esclavitud, aun cuando ambas pueden estar en una situación similar de libres de constreñimientos objetivos. Esta noción de autonomía personal, que Skinner (2016) en su genealogía de la libertad traza a los juriconsultos romanos (y tal es la opinión generalizada entre los neo-republicanistas), se acerca a la de Castoriadis (1999), aun cuando el referente central para este último es Aristóteles y la sofística griega. Aunque esta línea de pensamiento (que viene del mundo de la filosofía política anglosajona) ha tenido cierta influencia en los últimos estudios de Laidlaw, habría que esperar para ver si se produce alguna recepción de ella en la investigación antropológica socio-cultural, donde potencialmente puede ser útil en discernir cómo la independencia humana interactúa con las instituciones estatales y otras estructuras de poder explícito.

Como vimos, un grupo importante de autores anglófonos en sus contribuciones en torno a la Antropología de la libertad han evitado abordar el tema de la “liberación”, usualmente citando el correspondiente pasaje de Foucault. Tal parece que la influencia de este autor

francés sobre la antropología escrita en inglés se compara solo con la de Durkheim, 90 años atrás. Pero hay también importantes contribuciones antropológicas desde el mundo anglófono (al cual nos ceñimos acá, por lo que no abordaré los igualmente o más significativos trabajos latinoamericanos²⁴, por ejemplo) que teorizan o exploran el terreno la problemática del paso de una sociedad menos libre a otra más libre, y los conflictos y contradicciones que ello implica.

En 1990 se publicaron los ya discutidos textos de Wolf y Trouillot, vio aparecer dos propuestas clave para el tema: “Zona Temporal Autónoma”, de Hakim Bey (no exactamente un antropólogo, pero sí se trata de un proveedor de ideas relevantes para la Antropología), y “Los dominados y las artes de la resistencia”, de James Scott. Lo característico del primero es que –siguiendo la actitud de unos cuantos antropólogos de la época clásica de esta ciencia, pero sin llegar al radicalismo “primitivista” de un John Zerzan – reta a la civilización como opresora, reivindicando espacios considerados regularmente incivilizados, como por ejemplo las comunidades piratas o prácticas sociales como el *potlach*, creando así un referente para concebir autonomías de ese tipo (ajenas a lo entendido como civilización) en ámbitos tanto activistas como académicos, además de socializar una vez más el gesto de buscar libertades fuera de los loci centrales del sistema-mundo. Las zonas autónomas temporales (y en extensión las permanentes) son espacios de relación social no mediada por la coerción, históricamente nacidas de la revuelta, la fiesta, o el exilio, más allá de los territorios asumidos por los Estados: esa auto-organización sin coerción sería la marca de la libertad en esta línea de pensamiento, en décadas posteriores sería asumida por otros autores y movimientos. Lo característico del segundo texto es que ofrece un estudio de cómo en situaciones de dominación –antítesis conceptual de la libertad – los dominados crean discursos y prácticas de resistencia en los espacios más allá de lo público.

La resistencia, por su parte, es en cierto sentido una antítesis y síntesis de libertad (no hay resistencia cuando existe libertad, al tiempo que resistir es en cierto sentido ejercer libertad cuando no la hay). Esta perspectiva, que arrancaba en el ámbito “micro”, fue recientemente llevada por el propio Scott (2017) a una escala geopolítica de mucha mayor envergadura. En “*Against the Grain*”, asocia una serie de prácticas de lo que comúnmente se ha llamado “civilizaciones” (producción agrícola intensiva de cultivos que requieren de una temporalidad coordinada, regadío, ciudades, escritura, registros, vigilancia) con el emerger de la dominación estatal. Scott llega a aducir fuentes, según las cuales los muros de las ciudades antiguas no sólo las protegían contra los

²⁴ El estudio respetuoso y profundo de las contribuciones latinoamericanas requiere un texto posterior, con una extensión igual o mayor a este.

“bárbaros” de afuera, sino también tenían la función de impedir el escape de sus “ciudadanos” desde su interior. En tal sentido, lo bárbaro se asocia con el mundo de la libertad, y lo urbano (incluidas las revoluciones en las técnicas agrícolas) con el Estado y el autoritarismo; el autoritarismo entre bárbaros se asociaría con una mimesis de la dominación agro-estatal por ellos (tesis que considero discutible). Aun así, esta propuesta se conecta con las visiones apologéticas del nomadismo y de las utopías cosacas o piratas como espacios de libertad, y la existencia bárbara (originalmente carente de estatalidad), un modelo de libertad humana. Si fuéramos a ver el caso ruso (que no tiene un lugar significativo en la discusión de Scott), recordemos el vocablo *volia*, analizado por Humphrey (2007), con su connotación de acceso a espacios ilimitados, a lo nómada y a la libertad de toda atadura. Así surgió el pueblo cosaco mientras iba formándose el imperio ruso. No habría entonces distancias étnicas esenciales entre “bárbaros” y “civilizados”, sino una distancia esencialmente [geo]política, y hasta personal. La producción de bárbaros sería uno de los rasgos de cualquier civilización, un efecto de la resistencia a las dominaciones que esta necesariamente produce. Adolece, sin embargo, el último libro de Scott de un análisis diferencial de las diversas “civilizaciones” y “sus” respectivas “barbaries”; los respectivos rasgos son coagulados en descripciones sintéticas, que pueden adolecer de sesgo de confirmación; recordemos, por otra parte, que ya Darcy Ribeiro (1991) había ofrecido un ensayo de clasificación de culturas tanto sedentarias como nómadas, acorde a sus desarrollos tecnológicos y sus culturas.

El arqueólogo David Wengrow y el antropólogo David Graeber (2015) colaboran en el estudio de evidencias de las jerarquías sociales (o ausencias de las mismas) en las etapas más tempranas de la historia humana. Aun cuando tratan de igualdad más que de libertad, abortan temas como soberanía y esclavitud, y la libertad frente a las jerarquías sociales. Alegan: “No hay razones para creer que los grupos de pequeño tamaño son especialmente propicios a ser igualitarios, o que los de un tamaño mayor deben necesariamente tener reyes, presidentes o burocracias. Estos son sólo prejuicios establecidos como si fueran hechos” (Graeber, Wengrow, 2018). Para ellos, las mencionadas evidencias indican posiblemente no sólo una temprana formación de jerarquías aún en la etapa de caza y recolección, sino también la capacidad de diversas sociedades humanas de crear modos de mantenerse libres de esas jerarquías, de conservar el conocimiento sobre esos modos, y de poder usarlos para recuperar la libertad: en el tiempo arqueológico,

[l]as estructuras masivas han tenido un tiempo de vida relativamente corto, terminando con una gran fiesta... [son] jerarquías alzadas hacia el cielo sólo para ser derribadas rápidamente... A pesar de lo que dice Jared Diamond, no

hay evidencia en absoluto de que las estructuras de gobierno que opera desde arriba hacia abajo sean consecuencias necesarias de una organización a escala grande. A pesar de lo que dice Walter Scheidel, es simplemente falso que las clases gobernantes, una vez establecidas, no pueden ser echadas si no es por vía de una catástrofe general [...] estamos demasiado cegados por nuestros prejuicios para ver las implicaciones. Por ejemplo, hoy casi todo el mundo insiste en que la democracia participativa, o la igualdad social, pueden funcionar en una comunidad pequeña o en un grupo de activistas, pero que no se pueden “escalar” a algo así como una ciudad, una región, o un Estado-nación. Pero la evidencia ante nuestros ojos, si es que elegimos hacerle caso, sugiere lo contrario (Graeber, Wengrow, 2018).

Estos autores afirman que incluso en cuanto a la creación de la agricultura, existen testimonios arqueológicos de sociedades que conscientemente renunciaban a ella, o retrovertían sus dinámicas después de haber pasado por una fase agrícola, a una situación de caza y recolección²⁵ (comunicación personal en teach-out de marzo de 2018, UCL). Graeber vincula tales dinámicas con lo que Marcel Mauss (junto con Beuchat, 1979) denominó “morfología social dual” (la capacidad de una misma sociedad de existir en dos formas diferentes en cuanto a jerarquía, movilidad y libertad, que puede transitar estacionalmente durante cada año). Así, la existencia de sociedades sin Estado puede ser incluso una fase regular de una dinámica social cíclica. Graeber y Wengrow alegan que aun en las culturas del Norte contemporáneo existen residuos de esa “morfología dual”, por ejemplo si se contrasta la férrea ritualidad de un ejercicio académico de alto nivel con la carnalidad libertaria de una fiesta que puede involucrar a exactamente los mismos protagonistas del anterior (¡si resultó exitoso!), sólo algunas horas más tarde.

Por otra parte, señalan que es posible ver que

[l]a pérdida más dolorosa de libertades humanas comenzó a pequeña escala –el nivel de las relaciones de género, de grupos étnicos, y de servidumbre doméstica-, el tipo de relaciones que contienen al mismo tiempo [prácticas de] la mayor intimidad y las formas más profundas de violencia estructural. Si de veras queremos entender cómo por vez primera se volvió aceptable para algunos convertir riqueza en poder, y para otros acabar [en una situación]

25 En sentido general, estos autores rompen con el pre-concepto de que el modo productivo basado en la caza y la recolección implica necesariamente sociedades libres de jerarquías y donde se disfruta de una “abundancia”, al decir de Marshall Sahlins (1972), y la agricultura es la primicia de las sociedades jerárquicas. En sentido parecido se ha expresado J. Scott en sus trabajos más recientes. Graeber y Wengrow (2018) afirman la existencia de evidencias que indican tanto la temprana formación de estructuras sociales jerárquicas en comunidades que vivían de la caza y la recolección, como la inexistencia (o derribo revolucionario) de las mismas en sociedades agrarias, estudiadas arqueológicamente. Para una crítica a la visión de la “sociedad original de abundancia”, ver Kaplan, 2000.

donde se les dice que sus necesidades y vidas no cuentan, es aquí donde debemos mirar. Acá también –predecimos– es donde el trabajo más complejo en la creación de una sociedad libre debe tener lugar (Graeber, Wengrow, 2018).

Es posible ver que justamente este ámbito es el relacionado con el tema del cuidado de sí en Foucault y Laidlaw, y con la llamada libertad ideacional, en Sorokin. Tales formas de libertad están –como vimos– vinculadas al ascetismo y a la tradición. Y sobre el tema de la libertad, la tradición y la revolución, concluyen Graeber y Wengrow (2018):

Los revolucionarios, aun con todos sus ideales visionarios, no han tendido a ser particularmente imaginativos, en especial respecto a vincular pasado, presente y futuro. Todo el mundo cuenta la misma historia. Probablemente no es coincidencia que... los movimientos más vitales y creativos en este inicio de nuevo milenio –siendo los zapatistas de Chiapas y los kurdos de Rojava solamente los ejemplos más obvios– son aquellos... enraizados en un profundo pasado tradicional. En vez de imaginar alguna utopía primordial, se cimentan en una narrativa más mezclada y complicada. De hecho, parece haber un creciente reconocimiento en los círculos revolucionarios, que la libertad, la tradición y la imaginación han siempre estado y siempre estarán entrelazadas, de maneras que no entendemos completamente.

En este tipo de estudio, la libertad frente a las jerarquías sociales es abordada en la clave de la posibilidad de acción colectiva (y personal) para lograrla (liberación), cuyos ejemplos precisamente son buscados en esos casos, por medio de evidencias antropológicas, histórico-documentales y arqueológicas. Estas son interpretadas como testimonios de la pre-existencia de esa libertad, posteriormente minimizada o degradada. Es decir, han existido, según estos autores, situaciones en la historia donde hubo mayor libertad frente a las jerarquías; la actual situación de los países capitalistas desarrollados, donde esos estudios se realizan, corresponden a una libertad mucho más degradada (también en los ámbitos más íntimos, como nos hacen notar), pero al menos es posible realizar las propias investigaciones correspondientes, y colocarlas en contextos activistas comprometidos con un nuevo cambio hacia una sociedad emancipada (lo cual sería re-editar, a una escala temporal de duración muchísimo más larga, una dinámica de “morfología social dual”).

La motivación del antropólogo comprometido con la emancipación, en esos casos, según el propio David Graeber (2004) en sus “Fragmentos de Antropología Anarquista”, es testimoniar la posibilidad de que existan (i.e. hayan realmente existido) comunidades humanas efectivamente libres de las ataduras y alienaciones generadas por el Estado, el capital y otros factores sistémicos, y que

las evidencias provistas sirvan a su vez como motivación a los promotores del cambio hacia una nueva situación con los caracteres de comunidad liberada. En tal sentido, resulta clave la similitud entre aquello a lo que se aspira en la futuridad, y aquello que se evidencia –incluyendo, por ejemplo, los aspectos relacionados con las nociones de libertad, o la ausencia de jerarquías – en las sociedades estudiadas. Este tipo de gesto ha caracterizado a varios exponentes de los estudios sociales, y en gran medida de la Antropología académica, desde sus propios inicios: Marx (1974) y Engels (1884), inspirados por Morgan (1966); Kropotkin (1902), inspirador de Radcliffe-Brown; Rosa Luxemburg; e, incluso –fuera del ámbito del pensamiento socialista (libertario o marxista)-, Margaret Mead (1943; 1953) y su influencia en la revolución sexual de los años 1960.

Es la misma motivación que encontramos en las hipótesis de Chris Knight y Camilla Power sobre las primeras etapas de evolución de la especie *Homo sapiens*. Knight (1991) postula un acontecimiento (o serie de acontecimientos) liberador como una huelga sexual (y –según él – casi literalmente “la cultura humana emergió en una línea de pique”²⁶); también vemos en su hipótesis una morfología social dual, pero con un ritmo temporal de un mes (el periodo menstrual femenino se sincroniza con las fases lunares, y la composición social oscila también con ellas, entre etapas de separación de ambos géneros con énfasis en lo productivo y tabú sobre la actividad sexual, y las de comunión y libertad en ambiente festivo, con posibilidad de cohabitación erótica y reproductiva de las parejas). Power (2014; 2018) desarrolla la hipótesis de Knight desde perspectivas de la lingüística, y del estudio de posibles mecanismos de contra-dominación feminista, generadas por la colectividad de las féminas en el contexto inicial de la cultura humana.

Es la misma motivación que inspiró a Marina Sitrin (2005; 2006) a estudiar la auto-organización libertaria de las comunidades argentinas durante la crisis de 2001-2002, de testimonios sobre la cual consiste el libro que editó, y a Rebecca Solnit (2010) a interesarse en cómo se auto-organizan las personas en situaciones de catástrofe, donde, a pesar de lo que usualmente se supone, emergen frecuentemente por deliberaciones libres estructuras funcionales de apoyo mutuo en aras de la sobrevivencia. En ambos casos, observamos – además de la referida motivación – la dualidad “morfológica” (sensu Mauss) entre “situación normal” y –en este caso “situación crítica” de una misma sociedad, y de las nociones de libertad que en cada una de tales situaciones rigen. La crisis opera extrañamente como un constreñimiento habilitante para el emerger de un estado de mayor

26 Frase usada por Chris Knight durante una conferencia del Grupo de Antropología Radical en el Colegio Universitario de Londres, impartida dentro del espacio ocupado por el estudiantado durante la reciente huelga de profesores universitarios británicos.

libertad. Podría ello leerse como metáfora eficaz de lo que ocurre en una revolución, como efectivamente han testimoniado quienes han tenido la oportunidad de ser parte de alguna.

UN EXCURSO CUBANO DUAL A LA LIBERTAD DUAL.

Precisamente la revolución cubana fue campo etnográfico para Oscar Lewis (1977), años antes. El resultado también fue una obra póstuma, pero –a diferencia de la de Malinowski– no dedicada específicamente al tema de la libertad; por ello, no figura normalmente entre las menciones de los (pocos) antropólogos estudiosos del tema.

Lewis fue invitado por el gobierno cubano a estudiar, mediante observación participante y sobre todo historia oral, comunidades habaneras de personas que antes de 1959 estuvieron socialmente marginalizadas, y experimentaron los cambios revolucionarios durante 1960-70. Con base en la biografía de uno de sus informantes, Lewis (1977:ix) propuso un esquema con dos nociones de libertad. No refiere ningún antecedente para ello, pero podría presumirse que conociese las propuestas de Benjamin Constant e Isaiah Berlin; no obstante –a diferencia de éstos-, su propia propuesta se basa exclusivamente en la interpretación de evidencias etnográficas muy concretas y claras, y no se le ve pretensión generalizadora. Mientras –como vimos– las propuestas de Antropologías de la libertad al uso hoy mayormente reposan en recepciones de teorías político-filosóficas (Laidlaw, 2014) y las etnografías de terreno tributarias a esta problemática siguen siendo excepcionales (Lino e Silva et al., 2017), Lewis nos ofrece un interesante y probablemente paradigmático modelo.

Una libertad corresponde a los estilos de vida frugal, con muy pocos recursos, generalmente de acceso intermitente, típicos de muchas de esas personas antes de 1959, donde sin embargo también existía mucha relajación en el uso del tiempo personal, en el entretenimiento y la diversión, o en la sujeción a las disciplinas sociales formales. Otra fue la libertad que consistió en la liberación de la necesidad y la miseria, gestada después de 1959 a base de (frecuentemente férrea) disciplina. La revolución cubana “invitaba” a la gente más pobre de la ciudad a “intercambiar” la libertad antigua por la nueva, mezclando agenciamientos autónomos y heterónomos. En los momentos iniciales del cambio, ambas nociones –culturalmente distintas– de libertad coexistieron en la praxis social, siendo vivenciadas por las mismas personas, ellas mismas inmersas en su propia transformación (es decir, los futuros interlocutores del etnógrafo). Lewis intentó reconstruir cómo su informante fue transitando de un modelo de libertad a otro, a partir de sus testimonios: es un caso excepcional de etnografía de la liber-

tad, en el tiempo. Tal transición involucró decisiones autónomas de apoyo o rechazo a los resultados heterónomos de decisiones provenientes “de arriba”, es decir, de la dirección estatizada “de la Revolución”.

Entonces, el lugar de la etnografía cubana de Oscar Lewis en el debate general sobre la etnografía de la libertad está dado por su idea de un tipo de noción dual de la libertad, dotado de algunas particularidades específicas:

- ◇ Una sociedad de referentes marxistas y no liberales, donde por tanto no es aplicable la versión de “libertad de los modernos” de Constant;
- ◇ Los dos tipos de libertad que explora Lewis coexistieron un tiempo en el mismo entorno, ejercidas por distintos, o incluso por los mismos, actores humanos;
- ◇ Para el interlocutor de Lewis, la transición de un tipo de libertad a otro ocurrió durante sus años de vida más recientes, y fue posible trazar testimonialmente la cronología y los caracteres de ese cambio, en el que convergieron decisiones autónomas de la persona, con la toma de decisiones por las autoridades políticas oficiales;
- ◇ Se muestra la posibilidad de “intercambiar” una libertad por la otra, tanto en una persona como en una comunidad, lo cual facilita la etnografía mediante historias de vida;
- ◇ Ambas nociones de libertad que observó Lewis corresponden a un tipo de cosmología social donde hay una zona central, explícita, configurada según normas del mundo noratlántico (por ejemplo, las “cuatro libertades” invocadas por Roosevelt, y después de 1959 por el proyecto marxista, anti-capitalista pero igualmente moderno y tecno-industrial), que coexiste con una serie de realidades “de la sombra”, que la revolución de 1959 aparentemente hizo evaporarse, pero que quedaron relegadas a la periferia (ontológica) del ser social. Cada libertad se refiere a un territorio bien definido de ese ser social, bien caracterizable etnográficamente. Esto último es relevante por dos razones: (1) por lo que ocurrió en Cuba 20 años después de los estudios de Lewis, con el advenimiento del llamado “Periodo especial”²⁷ (crisis estructural debida a la desaparición de la URSS, principal socio económico, político, ideológico y militar de Cuba), y (2) porque la libertad de los tiempos pre-revolu-

27 Para la genealogía de este término eufemístico, ver Prieto Samsónov, 2016.

cionarios recuerda la libertad “barbárica” evocada por James Scott, y de manera similar por otros autores.

Precisamente durante el “Periodo especial”, Cuba experimentó un retorno de esas libertades “barbáricas”, informales y periféricas, al tornarse estructuralmente necesario ejercerlas “al margen de lo establecido” para asegurar la sobrevivencia de las familias cubanas, y por consiguiente del país en su conjunto. El Estado, antes omnipresente en la satisfacción de las necesidades básicas y la regulación de la vida cotidiana, al carecer de recursos para responder al desafío de la escasez, se retiraba de esos ámbitos, dejando emerger una sociabilidad precarizada donde campeaban tanto la solidaridad –invocada sistemáticamente por voceros del proyecto cubano – como la ley del más fuerte. Ese fue el ambiente donde resurgía el tipo de libertad que Lewis asignaba primordialmente a las vivencias pre-revolucionarios de sus informantes.

En medio del Periodo especial, por tanto, emergió un conjunto de dinámicas socio-económicas precarias, pero simultáneamente fueron aflojadas o levantadas totalmente muchas prohibiciones de tipo administrativo o policial, que por razones casi siempre político-ideológicas existieron anteriormente (prácticas religiosas, divisas extranjeras, música “capitalista”, autoempleo, mercados informales, sexualidades alternativas, árboles de Navidad, creaciones culturales autónomas, libros “prohibidos”...), creando así un novedoso ambiente de libertades “negativas”, especialmente abierto al disfrute por las jóvenes generaciones. Para traer a colación un ejemplo auto-etnográfico, los años noventa cubanos también coincidieron con el acme de la investigación científica y el desarrollo industrial en el campo de las biotecnologías. Yo laboraba en una de las instituciones de I+D del Polo Científico del Oeste de La Habana, donde (como estábamos convencidos) se hacía ciencia de primera línea y alto impacto social.

Entonces, elegir (o sea, ejercer la libertad de opción propia) entre ser un “luchador” del Periodo especial cubano (persona dedicada a obtener ingresos esporádicos escalables dentro de la economía informal, buscador de oportunidades impredecibles) – y, desde tal estatus u otra condición social cercana, quizás participar de las culturas alternativas, de gran sensibilidad libertaria, que florecieron en esa época, como el rap o el nuevo audiovisual cubano-, por un lado, y –por el otro – convertirse en algo similar a lo que retóricamente Che Guevara denominó “Hombre nuevo”, fue la opción de mi generación (graduada de licenciatura en 1994). Una opción alternativa a las anteriores fue la elegida por dos de mis colegas en una carrera de Ciencias Biológicas, quienes, al titularse, eligieron trabajar como empleados con el entonces ClubMed en Varadero (playa mundialmente famosa en Cuba, foco de turismo internacional), con un régimen laboral que –en mi

humilde opinión – parecía cercano a la esclavitud (i.e. no dejando tiempo para la vida privada). Era el nuevo mundo del capital extranjero invirtiendo en el país, abriéndose paso, con facilidades económicas que para la inmensa mayoría de su población serían un sueño.

La opción de quienes –como yo – elegimos lo del “Hombre nuevo” consistió en trabajar en un Centro de investigación de las ciencias biológicas, donde –casi por primera vez en Cuba – había cierto acceso al correo electrónico (en los ‘90, una invención novedosa a nivel global), de modo que al mismo tiempo nos convertíamos en ciudadanos intelectuales planetarios, dotados de visibilidad internacional, y al mismo tiempo en actores de una singular bio-política “realmente existente” en Cuba y en el sistema-mundo: podíamos establecer contactos con cualquier parte del planeta, construirnos a partir de nuestras labores como investigadores de elevado impacto científico laborando en instituciones de avanzada un curriculum respetable, “luchar” una beca –y en el mejor de los casos, un doctorado de alto perfil “afuera”-, e incluso optar, en los casos menos saludados institucionalmente pero más exitosos en lo personal, por un puesto de trabajo de ingresos de “clase media” y una residencia para la familia entera fuera del país. Se trata de opciones de libertad de carácter bien exclusivo en la Cuba de la década de 1990. Muchos colegas, al mismo tiempo, optaban por la paz de tener una familia dotada de una vivienda en uno de los edificios que eran construidos por el Centro de Investigación. Aun cuando había restricciones, era una verdadera libertad²⁸, vinculada tipológi-

28 Para una parte significativa de mi cohorte de licenciatura en Ciencias Biológicas, el poder ejercer la libertad de opción para trabajar en el Polo Científico del Oeste de La Habana (si uno/a resultada seleccionada/o para ello) significaba explícitamente renunciar a las libertades de la Cuba precarizada de los 1990s, asociadas éstas a la precarización y a cierto *flaneuring*. Las libertades de Cuba en los 1990s: de vivir en un permanente estado de necesidad, pero al tiempo teniendo tiempo para involucrarse en todo tipo de espacios y actividades interesantes, de a veces no ir en absoluto al “trabajo por el Estado”, de involucrarse en los nuevos circuitos de las culturas emergentes, o de no ser preguntado qué se supone que habría de hacer en el día de mañana. En vez de ello, el Polo Científico ofrecía la libertad de no tener cortes de electricidad (apagones, que fuera de nuestros institutos podían ser perfectamente de 8 ó 12 horas en una jornada), de tener garantizadas casi gratuitamente tres buenas comidas al día y una merienda a medianoche para quienes se quedaban a trabajar *overnight*, de comunicarnos por correo electrónico (Claramente, chequeado por las instancias correspondientes) con colegas fuera y dentro de Cuba e incluso con familiares y amistades de uno que tenían entonces ya el privilegio del acceso a tan novedoso medio, de hacer ciencia y –si uno/a tenía éxito, arrojo y constancia – publicar en revistas académicas internacionales de alto impacto y presentar ponencias en eventos nacionales o internacionales, a veces (sólo a veces) hasta obteniendo financiamiento para viajar a sus sedes, y entonces conocer y devenir par reconocido/a de colegas del exterior que trabajaban en las primeras líneas de nuestras disciplinas.

Todo esto venía unido con una bio-política conducida desde las instancias superiores del “poder revolucionario”, lo cual incluía desde producir organismos genéticamente modificados (OGM, transgénicos) hasta ofrecerse voluntariamente para convertirse en sujeto experimental en las pruebas clínicas de vacunas contra el VIH, sin hablar de la exposición en los laboratorios a materiales tóxicos o radioactivos, bacterias mutantes y el propio ADN recombinante. Esa biología, unida con lo político, era el entorno directo de trabajo donde se laboraba de 10 a 12 ó más horas por jornada. En tales condiciones, las condiciones de un “constructor de curriculum vitae” propio de rango casi primermundista y de ser un “*artifex*” neo-alquímico de sistemas vivos semi-artificiales se imbricaban con bio-prácticas corpora-

camente a los modelos modernos de libertades, y bien distinta de los habitus vivenciales cotidianos regulares en el resto de la población cubana (los cuales, a partir de lo anterior, podrían considerarse exentos de libertad, o al menos de los elementos de libertad mencionados). Esa libertad incluía la libertad de la mayoría de las necesidades materiales (a pesar del salario relativamente exiguo, se suministraba la alimentación diaria y otros bienes), la libertad de auto-realización (aun cuando a veces rayaba en el ascetismo, al ser excluida a causa de un horario inicialmente de 12 horas diarias la posibilidad de asistir a fiestas, o de simplemente estar con la familia), la libertad revolucionaria de cambiar el mundo (pues había acceso a las info-tecnologías, y al nuevo mundo de la ingeniería genética como recurso del cambio de la naturaleza biológica misma), y la posibilidad de acceso a las libertades negativas en la futuridad (i.e. acumular curriculum y posteriormente trasladarse a otro país, de manera legal –previa “liberación” por el Consejo de Estado de Cuba – o informal –“quedándose” en ultramar al cabo de una beca o estancia de investigación).

Esta realidad incorpora mucho del caso planteado por Lewis, donde existía la libertad de optar entre dos regímenes ontológicos de libertad, con la sensible diferencia de que en el caso nuestro –del Periodo especial cubano – las decisiones personales pesaran más que para quienes fueron interlocutores de Lewis²⁹. En nuestro caso, la libertad consistía en hacer valer la titulación de una universidad de gran calidad académica dentro de una institución el trabajo en la cual casi

les “al margen de lo establecido”, pues se contaba con agua caliente en las duchas (privilegio extremo para Cuba de la época), ocurrían relaciones sexuales cuasi-promiscuas en los cuartos de estudio, existía un gimnasio gratuito de alta calidad y dos estadios, una excelente y elitista sala de cine a unos cientos de metros, y la clínica del Politburó a nuestro servicio. El “horario de consagración”, que es como se llamaba la jornada laboral especial, se extendía de las 0800 hasta las 2200 (posteriormente, se le relajó hasta 1800 ó 2100, según decisión propia coordinada con los jefes de equipo), incluyendo algunos sábados, lo cual restringía la posibilidad de ir a fiestas y participar en otros entretenimientos, fuera del perímetro del Polo.

Uno/a estaba expuesto a controles de movilidad, que no sólo incluían la movilidad de las construcciones biológicas en que se trabajaba, sino del cuerpo del/la trabajador/a mismo/a y de su producción intelectual, de las comunicaciones y de la transferencia de datos. Las actividades extracurriculares eran controladas también (yo, por ejemplo, opté por no comunicar a mis colegas y directivos que estaba estudiando licenciatura en Derecho por Curso a Distancia, ya que tal decisión daría lugar a una incompreensión extrema y probablemente a una marginación y sugerencias forzándome a dejar el curso), había control ideológico de la expresión del pensamiento y del involucramiento institucional en entidades como las Brigadas de Respuesta Rápida, o la Unión de Jóvenes Comunistas. Se requería un permiso de la alta dirección del país para viajes internacionales aun cuando no eran por asuntos de trabajo, y en este último caso excelentes y reconocidos científicos de indudable afiliación política favorable a la dirección cubana a veces no lograban llegar a tiempo a los eventos internacionales porque no les había llegado a tiempo el correspondiente permiso de la superioridad.

29 Un acontecimiento curioso ocurrió en agosto de 1994, cuando comenzaba la crisis migratoria “de los balseiros” al intentar muchos cubanos embarcarse hacia el norte desde el mismo Malecón habanero... ómnibus de trabajadores del Frente Biológico (con grandes carteles de “Consejo de Estado” en sus costados) tuvieron que atravesar una muchedumbre de personas extremadamente excitadas y cercanas a la violencia, durante el llamado Maleconazo; en meses posteriores, trabajadores del Frente Biológico se convirtieron en testigos y a veces participantes de algunas acciones de “éxodo” de los balseiros.

no dejaba tiempo libre para compartir con la familia y las amistades, pero que a la vez brindaba toda una serie de libertades capitalizables en oportunidades adicionales, marcadas sin embargo por la fuerte disciplina y el orden heterónimo, frente a la “otra” oportunidad de convertirnos en partícipes permanentes del ámbito libre, pero semi-salvaje, de la “calle”, lugar liminal e intermedio donde se oficiaban los negocios informales de supervivencia y prosperidad de los tantos sujetos “luchadores” del Periodo especial cubano de los 1990s.

GENEALOGÍAS Y TABÚES DE LA LIBERTAD EN ANTROPOLOGÍA.

El análisis de Oscar Lewis, aunque basado en evidencias etnográficas directas, usa el propio vocablo “libertad” en un sentido amplio, que, como vimos, en tanto noción antropológica deriva claramente de genealogías político-ideológicas (por ejemplo, el liberalismo francés de inicios del siglo XIX con Benjamin Constant, o los referentes marxistas y libertarios que inspiran a antropólogos actuales de tendencias socialistas). El estudio de esta noción en/desde un país periférico – como Cuba, adónde la palabra “libertad” con los sentidos, símbolos, significados y silencios que se le asocian, llega (paradójicamente) con la praxis de colonización y a contrapelo de la rebeldía en busca de libertad real de indígenas, negros y criollos – puede ser contrapunteado con el gesto de descolonización de la propia Antropología. Porque, como vimos, tanto en la reflexión antropológica, como en la praxis social –en especial, la de países post-coloniales y post-totalitarios– la libertad responde a un conjunto de nociones inicialmente hegemónicas, inscritas en los respectivos imaginarios a partir de gestos de dominación, que entonces debe ser reivindicada en nombre de la liberación. Pero las nociones –tanto político-ideológicas, como académicas– de libertad también emergieron ya sea dentro del sistema-mundo capitalista-colonial, o en las luchas contra el mismo. Por consiguiente, la propia descripción histórica o etnográfica de las libertades habrá de operar en paralelo a la producción de las nociones analíticas de libertad al interior de la disciplina antropológica, por cuando ambos casos involucran la recepción de nociones de “afuera”, generadas como narrativas político-ideológicas, en el contexto de las resistencias globales. Surge una vez más, entonces, la pregunta sobre por qué la atención que la Antropología socio-cultural le ha dado al tema de la libertad ha sido insuficiente (casi inexistente, para ser preciso) en comparación, por ejemplo, con el tema del parentesco, el cuerpo, la reciprocidad, el símbolo o el Estado.

Ya mencioné los constreñimientos empíricos, ideológico-geopolíticos (ver también Golub, 2011) y los relacionados con el carácter “holístico”

de los enfoques teóricos socio-antropológicos clásicos. Una vez analizadas las propuestas conceptuales sobre la libertad, sería posible también adelantar algunas hipótesis focalizadas en el concepto mismo. Pudimos ver que las conceptualizaciones modernas de la libertad se han construido como nociones inherentemente “impuras”: más allá de generalizaciones que tienen más que ver con la propaganda que con la investigación en ciencias humanas, incluso los pensadores más reconocidos han estado forzados a admitir conceptos duales de libertad. La mayoría de los (no muchos) antropólogos que se dedicaron a esa problemática (con la notable excepción de Malinowski³⁰), como otros estudiosos, reflejaron en sus conceptos de libertad las bipolaridades sociales: ecos de la ruptura entre modernidad industrial y tradición clásica de los siglos XVIII-XIX, o la Guerra Fría del XX. En función de su lugar de enunciación, tales conceptos de libertad combinaban al menos dos significaciones, cargados ciertamente de genealogías (visibles o no tanto) que les conectaban con las ideologías regentes en las respectivas comunidades de academia, política o activismo.

Notablemente, en cada uno de esos pares conceptuales propuestos por los investigadores, uno de los tipos de libertad conceptualiza (a veces críticamente) el status quo “central” noratlántico, moderno-capitalista-colonizador, mientras el otro corresponde a una mayor variedad de situaciones, en general más o menos distantes de ese “centro”, y vinculadas ya sea con la antigüedad o con las culturas “tradicionales”, o bien con esfuerzos revolucionarios orientados a una futuridad, que desafían al “centro” (según vimos con Graeber, tal futuridad no necesariamente se ve desvinculada del pasado; más bien tiende a suceder lo contrario, como evidencian los movimientos de pueblos originarios en Nuestra América). Dentro de cada par conceptual, cada tipo de libertad adquiere una consideración valorativa positiva o negativa, la cual sí depende directamente de la ideología político-espiritual del pensador que propone el concepto.

Por ejemplo, para Boas hay “concepto de libertad” en culturas que confrontan ya sea cambios intrínsecos o a otras culturas, mientras que en las que no se exponen a tales retos hay sólo “libertad” sin conceptualizar. Para Sorokin, hay “libertad sensitiva” en la modernidad y la ascética “libertad ideacional” en las sociedades tradicionales. Para Wolf, quien en este punto sigue críticamente a Isaiah Berlin, hay la libertad negativa de los liberales, creada por la expansión de nociones propias de la aristocracia, y la libertad jacobina, revolucionaria, del socialismo realmente existente y de los regímenes nacionalistas generados por los movimientos de liberación anticolonial (concepción a su vez anclada en la aprehensión crítica de la Revolución francesa

30 Aunque en él también se percibe una contraposición dualista entre su concepto “científico” de libertad y las nociones que considera espurias.

por Benjamin Constant, quien habló de la libertad de los modernos y la de los antiguos). Para Trouillot, rige aproximadamente el mismo esquema con Haití como referente, aunque su explicación difiere. Para Scott, se contraponen la libertad de dominación/resistencia de las civilizaciones urbanas con la soltura de los “bárbaros”, algo con lo que resuena el análisis hermenéutico de Humphrey sobre “*svoboda*” y “*volia*” en Rusia, y la etnografía cubana de Lewis. Los autores radicales con ideologías derivadas del anarquismo o el marxismo, contraponen la libertad de una liberación (o en una sociedad bajo fuerte stress) a la que se vive en un cotidiano marcado por la desigualdad, a veces asociando tal deslinde a una “morfología social dual” a lo Mauss y Beuchat (1979).

Fue Christopher Kelty (2011) quien más recientemente adelantó un intento de análisis de por qué la libertad no se ha convertido en un objeto legítimo de estudio para la Antropología (significativamente, lo hizo en una serie de seis entradas de blog, y no en un artículo académicamente arbitrado). Señala la inclinación/desviación (*bent*) individualista inherente al concepto de libertad, que casi automáticamente lo hace sospechoso dentro de disciplinas que históricamente han desestimado el individualismo metodológico (Antropología, Sociología), mientras otras (e.g. Ciencias políticas) rápidamente lo convierten en una abstracción, alejada de lo empírico. Kelty ha notado también la proclividad de los antropólogos en investigar nociones opuestas a la libertad (dominación, violencia, opresión, esclavitud, poder, resistencia...), mientras algo les repele de la libertad misma. Cree que existen diversas concepciones “indígenas” (i.e. nativas) de la libertad, pero que han sido “excluidas de la investigación porque ella [la libertad] contamina” (Kelty, 2011; para una crítica a su perspectiva, ver Golub, 2011).

¿Por qué habría de suceder algo así? Recordemos el conocido argumento de Mary Douglas (2000) a propósito de la pureza y el tabú, desarrollado a partir de las clasificaciones presentes en textos bíblicos (en particular, Levítico). Lo que resulta tabuado, según Douglas, es aquello que no queda incluido de forma clara en una categoría. Así, la prohibición de la carne de cerdo se debe a que este animal presenta rasgos ambiguos, pues tiene las pezuñas hendidas propias de los ungulados, pero no rumia. Como hemos podido establecer, “libertad” suele ser un significante que –en voz de sus propios analistas y críticos– oscila irremediabilmente entre dos significados que, para muchos de esos pensadores, llegan a referir prácticas sociales y vivencias personales distintas que pueden rayar en lo opuesto. ¡Es justamente una ambivalencia clasificatoria prohibitiva, si utilizamos la lógica de Douglas! Y el/la antropólogo/a que no lo percibe directamente a la hora de concebir su proyecto o artículo, al menos lo intuye. Atravesar por el riesgoso campo de lo liminal sólo le es dado a los chamanes.

Y quienes etnográficamente investigan la libertad arriesgan resbalar hacia el moralismo, el etnocentrismo, la abstracción fútil o la apologética activista. Adicionalmente, la “gente común” – con quienes trabajamos quienes hacemos etnografías – son ello/as misma/os propensos a ligar nociones ideológicamente diversas de libertad. Heller y Feher (1990) plantearon que la libertad era una “idea-valor” universalizada (junto con la igualdad) en el mundo contemporáneo; pero esa universalización de un significante también legítima en sí una mezcla de significados y referentes heterogéneos, volviendo difusa (y ergo tendente a lo liminal) la propia significación. Y este último recurso ha sido tradicionalmente usado por técnicos de la propaganda política para asimilar la percepción de una idea a la de una idea bien distinta, o a veces incluso de su contraria. Se trata de algo que ha sucedido sistemáticamente en sociedades post-revolucionarias como la URSS de Stalin, Kampuchea de Pol Pot, o la China –tanto de la Revolución Cultural maoísta como del “leninismo de mercado” actual.

Ni las academias antropológicas, ni las sociedades post-revolucionarias han logrado “purificar” la noción de la libertad. Su fragancia de tópico tabú permanece: cuando se le intenta definir, incluso desde alguno de sus opuestos, inmediatamente aparece como sombra fantasmal otro concepto, otra definición, que reclama para sí el mismo nombre consagrado de libertad; cada uno de los significados de ese par puede fluir –de modo inadvertido, o intencionalmente bien calculado – para ocupar el lugar, el contexto del otro. El riesgo de esa fluidez a través de la porosidad de la barrera gris y liminal entre ambas nociones del par, puede ser epistemológico o político. Epistemológico, si en una investigación social empírica inconscientemente se toma una noción de libertad por otra, cayendo en un error *quid pro quo*. Político, cuando una sociedad post-revolucionaria muta hacia el totalitarismo, y la mutación de una noción de libertad en otra se torna en uno de los indicios de ese cambio; o cuando la propaganda oficial de las libertades oficialmente existentes estimula la promoción de la disidencia y la subversión, en nombre de las libertades entendidas en un sentido otro. Al no ser posible su purificación, la libertad pasa a la zona de lo indecible, lo riesgoso y lo tabú.

Pueden ensayarse dos caminos para levantar el tabú:

1. Sustituir los conceptos normativos binarios de la libertad, que derivan de la filosofía política, por los resultantes de un análisis antropológico desde una perspectiva con anclaje inicial, ya sea en la ética (Laidlaw, 2002; Lambek, 2010), en política radical (marxista o anarquista: Jerome Lewis (2015), Knight, Power, Graeber, Wengrowe, James Scott), o en antropología jurídica (Engelke, 1999).

Vimos, sin embargo, que muchas de estas contribuciones tampoco logran deshacerse de la dualidad. Además, las perspectivas éticas

o morales infunden etnocéntricamente pre-conceptos (aunque fuese a nivel de marco teórico) individualistas o comunitarios hacia la reflexión etnográfica (Holbraad, 2018a). Colapsar lo político hacia lo ético, vía discusiones de virtudes, valores, o fenómenos como la “doble moral” puede usarse deliberadamente dentro de una sociedad para evitar, suplantar o silenciar el debate sobre la libertad: esconder la ontología política, colapsándola en lo ético; ya Castoriadis (1999) señalaba la “gabardina de la ética” como un estándar del tabú ontológico moderno. Una especie similar de apriorismo disimulado o inconsciente puede valer para la perspectiva antropológica de los derechos, con respecto a lo jurídico. Los enfoques radicales análogamente muestran un apriorismo, pero enmarcado de manera distinta: las libertades que se investigan son antropológicamente percibidas/construidas como miméticas (similares) a los proyectos emancipatorios con que se simpatiza (e.g. Graeber, Wengrow, 2018; Knight, 1991). Ahí, la “morfología social dual” (Mauss, Beuchat, 1979) etnográficamente evidente en los contextos aducidos, se superpone al uso – como gesto justificante y arranque teórico-metodológico – de una hermenéutica del deseo, también dual: se buscan evidencias etnográficas, históricas o arqueológicas similares al ideal de sociedad en que se desea habitar, después de un cambio revolucionario de la presente; tales evidencias se usan para fundamentar los propios proyectos de liberación y la posibilidad de una sociedad humana diferente; ese mensaje se irradia entonces a los amplios públicos. Es un ciclo hermenéutico que ya conocemos en el uso revolucionario de la Antropología por clásicos del socialismo, como Engels y Kropotkin. Ninguno de estos enfoques (ético, jurídico o radical) es intrínsecamente ilegítimo, pero debe tomársele con un ángulo crítico, pues de otro modo podrían imbricar la colonialidad en las descripciones etnográficas.

2. El segundo camino en el levantamiento del tabú pasa precisamente por la priorización de la descripción nativa del fenómeno social, en nuestro caso de la libertad. Es el camino del giro ontológico. Es posible tomar la libertad como una noción “controladamente-equívoca” (y, como vimos, ha sido de hecho una noción equívoca) en el sentido político-ontológico de Viveiros de Castro (2004), es decir, emergida desde la descripción etnográfica con atención a los marcos conceptuales nativos, en vez de los marcos traídos desde el background de quien investiga (Holbraad, 2018b).

Este levantamiento de tabú al estilo chamánico invita a re-enfocar la libertad de una manera parecida a la usada por Chomsky (1971; 2002:2-3) al estudiar cómo individuos humanos reales generan la gramática de su idioma: en vez de narrar las libertades generalizadamente como estándares parecidos a lo que Saussure denominó *langue* (lengua: el idioma según su uso usual por la colectividad par-

lante), considerarlas como generadas en el curso de su vida social por cada una de las personas (Wagner, 1981:106-107), al modo de lo que Saussure llamó *parole* (habla: producción lingüística de cada individuo humano), es decir, enfocando en cómo cada persona produce/inventa (praxis/poiesis) las libertades propias y de otro/as. Tal etnografía “generativa” también podrá atestiguar la polifonía (Bakhtin, 1984) de las libertades, tanto respecto a la pluralidad de nociones como a la pluralidad de posturas entre quienes las crean mientras conviven en una comunidad dada. Sería una forma de llegar a darnos cuenta lo que la libertad “podría ser” (Holbraad, Pedersen, Viveiros, 2014). Tal vez los principios de este camino están en la obra de Oscar Lewis sobre la revolución cubana.

Este artículo aborda las nociones de libertad en las ciencias antropológicas generadas desde academias de habla inglesa. No sería correcto entonces extrapolar nuestras conclusiones automáticamente a otros ámbitos de producción del saber³¹. Sin embargo, es conveniente hacer notar antes de arribar a su fin que en autores (antropólogos o no) que escriben en otras lenguas está presente el rasgo de la dualidad del concepto libertad, como ya lo vimos en la obra de Constant. Otros escritores franceses mantienen ese rasgo: el sociólogo Edgar Morin (2000) habla de la libertad “interior” y “exterior” –en cierto sentido en resonancia con el sociólogo Sorokin–; Castoriadis (1999) posicionó la autonomía, es decir, el acceso personal y colectivo a la autogestión social colectiva como la forma preferente de libertad, y la llamada representación democrática como “oligarquía liberal”, reconociendo mientras la presencia de importantes derechos y garantías en ésta última. Foucault (1984), contrariamente, contrastó las “liberaciones” abstractas con las libertades que se ejercen espontáneamente mientras se resiste a los micro-poderes sociales (Foucault, 1984; 1988; 1990; 2010). Connotaciones afines se pueden encontrar en la noción de “táctica” de Michel de Certeau, en las sugerencias acerca de la performatividad por Havel y Yurchak, e incluso en la comparación entre la libertad en Francia y la URSS en la voz de un joven obrero soviético, adelantada por Berdiáev (1955) como “ser libre en una sociedad que se mantiene igual” y “ser libre para cambiar el mundo”.

31 Una extrapolación así sería un gesto de colonialidad. Por otra parte, analizar las propuestas teóricas que han emergido desde otros lugares de enunciación podría permitir trascender las escuelas “fundacionales” antropológicas y cuestionar los lugares desde donde han sido pensadas. La profundidad de tal trabajo requeriría de otro artículo, y no se puede seguir acá.

A MODO DE CONCLUSIÓN³²

La libertad es una noción clave y motivación central en la praxis y el pensamiento anticapitalista. Hemos seguido los avatares de esa noción en la Antropología en idioma inglés, desde que sus fundadores se atrevieron a hablar de algo que supuestamente “no había” entre “los primitivos”. Hoy, estudios etnográficos descolonizadores, en términos de descripción nativa podrán sugerir finalmente si la dualidad conceptual de la libertad es un efecto del sistema-mundo capitalista, y si verdaderamente es el fundamento del tabú de su consideración reflexiva en la Antropología y en ciertas sociedades, o bien si se trata de un rasgo inherente a ese concepto mismo, en su emerger dentro del devenir de nuestra especie. Hemos descubierto que libertad es una noción “ontológicamente impura”, acaso, como ha sugerido una colega, un ejercicio de rechazo del jardín del Edén con pretensiones de pureza (Haraway, 1991), pautado por la identificación de linajes espurios no reconocidos en la Antropología formal. Es perentorio focalizar su estudio ontológico frente a nuevos paladines de la “pureza”, que desde ultra-autoritarismos neo-imperiales e identitarios más que teorizarla, la amenazan.

BIBLIOGRAFÍA

- BAKHTIN, Mikhail 1984 *Problems of Dostoevsky's Poetics* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- BERDIÁEV, Nikolái 1955 *Источники и смысл русского коммунизма* (París: YMCA-PRESS)
- BERLIN, Isaiah 2002 *Liberty* (Oxford: Oxford University Press)
- BEY, Hakim 1991 *T.A.Z: the Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism* (Brooklyn, NY: Autonomedia)
- BOAS, Franz 1942 “Liberty among primitive people” en *Freedom: its Meaning* (London: G. Allen and Unwin)
- BOBBIO, Norberto 1993 *Igualdad y Libertad* (Buenos Aires: Paidós)
- BRAUDEL, Fernand 1995 (1963) *A History of Civilizations* (New York & London: Penguin)
- CASTORIADIS, Cornelius 1993 *Political and Social Writings. Vol 3.* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- CASTORIADIS, Cornelius. 1999 *Ciudadanos sin Brújula* (México DF: Coyoacán)

³² Agradezco a mis tutores/as Prof. Emérita Martha Mundy (LSE) y Prof. Martin Holbraad (UCL), y las becas Chevening (FCO UK, 2007), Wadsworth (Wenner-Gren Foundation, 2017) y ORS (UCL, 2017) por haberse convertido en condición de posibilidad para la presente indagación.

- CHAGUACEDA, Armando y BRANCALEONE, Cassio 2012 “A modo de introducción” *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina* Paula Camara da Silva ... [et.al.]; coordinado por Chaguaceda Armando y Cassio Brancaleone (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO)
- CHOMSKY, Noam 1971 *Chomsky: Selected Readings* / edited by J.P.B. Allen and Paul van Buren (London: Oxford University Press)
- CHOMSKY, Noam 2002 *On Nature and Language* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Constant, Benjamin (1819) *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns* (s/e, 1819) en <<http://oll.libertyfund.org/titles/constant-the-liberty-of-ancients-compared-with-that-of-moderns-1819>; <http://oll.libertyfund.org/titles/2251>> [Acceso 25 Sept 2018]
- DOUGLAS, Mary 2000 *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (México DF: Siglo XXI)
- ENGELKE, Matthew 1999 “‘We Wondered what Human Rights He Was Talking About’ Human rights, homosexuality and the Zimbabwe International Book Fair” *Critique of Anthropology* 19(3) en <<https://doi.org/10.1177/0308275X9901900305>> [Acceso 25 Sept 2018]
- ENGELS, Friedrich (1884) *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. En <http://www.fundacionfedericoengels.org/images/stories/PDF/engels_origen_familia_engels_origen_familia.pdf>
- EPICETUS 2010 *Of Human Freedom* (London: Penguin)
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto 1979 *Calibán y otros ensayos* (La Habana: Arte y Literatura)
- FOUCAULT, Michel 1984 “The ethics of the concern of the self as a practice of freedom” *Philosophy and Social Criticism* 12, 2-3, 112-31
- FOUCAULT, Michel 1988 “Technologies of the self” en: *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault* (ed. L.H. Martin, H. Gutman & PH. Mutton), 9-15
- FOUCAULT, Michel 1990 “Omnes et Singulatum” en: *Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines* (Buenos Aires: Paidós)
- FOUCAULT, Michel 2010 *The Government of the Self and Others* (New York: Palgrave Macmillan)
- HARAWAY, Donna J. 1991 “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge)
- GELLNER, E. 1998 *Language and solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma* (Cambridge: Cambridge University Press)
- GOLUB, Alex 2011 “The Anthropology Of...” *Savage Minds* En <<https://savageminds.org/2011/07/17/the-anthropology-of/>> [Acceso 18 Dic 2018]
- GRAEBER, David 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago: Prickly Paradigm Press)

- GRAEBER, David 2007 "Oppression" en *Possibilities Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire* (Oakland and Edinburgh: AK Press)
- GRAEBER, David 2009 *Direct Action. Direct Action: an Ethnography* (Edinburgh: AK Press)
- GRAEBER, David, David Wengrow 2018 "How to Change the Course of Human History (at least, the Part that's already Happened)" *Eurozine* en <<http://www.eurozine.com/change-course-human-history/>> [Acceso 23 Mar 2018]
- HELLER, Agnes y FEHER, Ferenc 1990 *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism* (New Brunswick: Transaction)
- HOLBRAAD, Martin. 2018a. "Steps away from moralism" en *Moral anthropology: a critique, edited by Bruce Kapferer and Marina Gold* (New York: Berghahn)
- HOLBRAAD, Martin 2018b "No sugar please! Tobacco anthropology and the merits of contingent conceptualization" *Conferencia Magistral en Casca-CUBA* 2018
- HOLBRAAD, Martin, PEDERSEN, Morten Axel, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2014 "The Politics of Ontology: Anthropological Positions" *Cultural Anthropology*, January 13, 2014 en <<https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>> [Acceso 12 Abr 2018]
- HUMPHREY, Caroline 2007 "Alternative *Freedom*s" Proceedings of the American Philosophical Society. Vol. 151, no. 1. 1-10. Philadelphia.
- KAPLAN, David 2000 "The Darker Side of the 'Original Affluent Society'" *Journal of Anthropological Research* Vol.56 No.3:301-324 (Chicago: Chicago University Press)
- KELTY, Christopher M. 2011 "The Anthropology of *Freedom*, Part 1 to 6" *Savage Minds*. En <<https://savageminds.org/2011/07/06/the-anthropology-of-freedom-part-1/>> [Acceso 26 Sept 2018]
- KHARKHORDIN, Oleg 1999 *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*. (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press)
- KNIGHT, Chris 1991 *Blood Relations. Menstruation and the Origin of Culture* (New Haven: Yale University Press)
- KROPOTKIN, Piotr (1902) *El apoyo mutuo como factor de la evolución*, en <<http://www.kehuelga.org/biblioteca/apoyo/apoyo.pdf>>
- LAIDLAW, James 2002 "For an Anthropology of Ethics and *Freedom*" *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8:311-32
- LAIDLAW, James 2014 *The Subject of Virtue. An Anthropology of Ethics and Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press)
- LAMBEK, Michael (ed.) 2010 *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action* (New York: Fordham University Press)

- LEWIS, Jerome 2015 “Where goods are free but knowledge costs: hunter-gatherer ritual economics in Western Central Africa” *Hunter Gatherer Research* 1(1): 1-27.
- LEWIS, Oscar 1977 *Four Men: Living the Revolution: An Oral History of Contemporary Cuba* (Chicago: University of Illinois Press)
- LINO E SILVA, Moises & WARDLE, Huon (ed.) 2017 *Freedom in Practice. Governance, Autonomy and Liberty in the Everyday* (London and New York: Routledge)
- MALINOWSKI, Bronislaw 1986 (1926) *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (Barcelona: Planeta-De Agostini)
- MALINOWSKI, Bronislaw 1947 (1944) *Freedom and Civilisation* (London: G. Allen and Unwin)
- MARX, Karl (1844) *On The Jewish Question*. En <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/>> [Acceso 26 Sept 2018]
- MARX, Karl 1974 (1972) *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Amsterdam: Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis)
- MAUSS, Marcel, H. Beuchat (1979) *Seasonal Variations of the Eskimo: a Study in Social Morphology* (London: Routledge and Kegan Paul)
- MEAD, Margaret 1943 *And Keep your Powder Dry* (New York: William Morrow & Co.)
- MEAD, Margaret 1953 *Growing up in New Guinea* (New York: Mentor)
- MILLS, Charles Wright 1966 *La imaginación sociológica* (La Habana: Edición Revolucionaria)
- MORGAN, Lewis Henry 1966 (1877) *La sociedad antigua* (La Habana: Venceremos)
- MORIN, Edgar (2000) “Antropología de la libertad” *Gazeta de Antropología*, 16, artículo 01 en <<http://hdl.handle.net/10481/7495>> [Acceso 12 Abr 2018]
- POWER, Camilla 2014 “Signal evolution and the social brain” *Capítulo 4 en: The Social Origins of Language* (Oxford: Oxford University Press)
- POWER, Camilla 2018 “Gender egalitarianism made us human: patriarchy was too little, too late” *Open Democracy*. En <<https://www.opendemocracy.net/camilla-power/gender-egalitarianism-made-us-human-patriarchy-was-too-little-too-late>> [Acceso 26 Sept 2018]
- PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri 2016 *Havana Times* “¿Fue el “Periodo Especial” un “invento” cubano?” 19 de noviembre de 2016, en <<https://havanatimesenespanol.org/diarios/dmitri-prieto/fue-el-periodo-especial-un-invento-cubano/>> [Acceso 8 de abril de 2019]
- RIBEIRO, Darcy 1991 *El proceso Civilizadorio* (La Habana: Ciencias Sociales)
- RITZER, George 2003 *Teoría Sociológica Contemporánea* (La Habana: Félix Varela)

- ROSE, Nikolas 2017 “Still ‘like birds on the wire’? *Freedom* after neoliberalism” *Economy and Society* Vol. 46, Issue 3-4: 303-323 en <<https://doi.org/10.1080/03085147.2017.1377947>> [Acceso 12 Abr 2018]
- ROSEMONT, Franklin s/a *Karl Marx & the Iroquois* (Brooklin, NY: Red Balloon Collective)
- SAHLINS, Marshall 1972 *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine Publishing)
- SCOTT, James C. 1990 *Domination and the Arts of Resistance* (New Haven: Yale University Press)
- SCOTT, James C. 2017 *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States* (New Haven: Yale University Press)
- SEN, Amartya 2001 (1999) *Development as Freedom* (2nd ed.) (Oxford New York: Oxford University Press)
- SITRIN, Marina (ed.) 2005 *Horizontalidad: voces de poder popular en Argentina* (Buenos Aires: Cooperativa Chilavert Artes Gráficas)
- SITRIN, Marina (ed.) 2006 *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina* (Oakland and Edinburgh: AK Press)
- SKINNER, Quentin 2016 *Thinking about Liberty: an Historian’s Approach* (Florence: Leo. S. Olschki)
- SOLNIT, Rebecca 2010 *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster* (New York: Viking Press)
- SOROKIN, Pitirim 1982 *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships* (New Brunswick and Oxford: Transaction Books)
- SPENCER, Herbert 1969 (1881) *The Man versus the State* (Middlesex: Penguin)
- TROIULLOT, Michel-Rolph 1990 *Haiti, State against Nation: the origins and legacy of Duvalierism* (New York: Monthly Review Press)
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2004 “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation” *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1):3-22
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2017 (2002) *A inconstância da alma selvagem* (São Paulo: Cosac naif)
- WAGNER, Roy 1981 *The Invention of Culture* (Chicago: Chicago University Press)
- WENGROWE, David, GRAEBER, David 2015 “Farewell to the “Childhood of Man”: Ritual, Seasonality, and the Origins of Inequality” *Journal of the Royal Anthropological Institute*. En <<http://eprints.lse.ac.uk/62756/>> [Acceso 16 Feb 2018]
- WILBERT, Chris 2000 “Anti-this – Against-that. Resistances along a human – non-human axis” en: *Entanglements of power. Geographies of domination/resistance* (London: Routledge)
- WOLF, Eric 1990 *Freedom and Freedoms: Anthropological Perspectives. 29th. T.B. Davie memorial lecture* (Cape Town: University of Cape Town)

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

ALEMÁN, Jorge Luis es profesor asistente, investigador, crítico y artista visual. Licenciado en Estudios Bíblicos y Teológicos, Master en Ciencia Política y Diplomado en Semiótica. Miembro fundador de la Cátedra de Pensamiento Crítico y Culturas Emergentes “Haydée Santamaría” y de la Red Protagónica Observatorio Crítico. Integrante de la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas (sección Ciencia Política) y del Grupo de Trabajo “Anti-Capitalismos y Sociabilidades Emergentes” de CLACSO (capítulo cubano). Su libro *El Pensamiento Crítico frente al Pensamiento Único* obtuvo en 2008 el Premio Pinos Nuevos en Ensayo de Ciencias Sociales que otorga el Instituto Cubano del Libro. Tiene varios artículos publicados en libros, revistas y boletines nacionales y en la web. Actualmente estudia la licenciatura en Artes Visuales en la Universidad de las Artes de Cuba, donde también labora como profesor e investigador. Correo electrónico: jlaleman@isa.cult.cu

ALZATE MORA, Daniel es doctor en derecho de la Universidad del Rosario, Colombia. Master en Historia y Comparación de las Instituciones Jurídicas y Políticas de la Europa Mediterránea, por las universidades de Messina y Milán en Italia, y Córdoba en España. Especialista en derecho de tierras, por la Universidad Externado de Colombia. Especialista en derechos humanos y estudios críticos del derecho Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO y Escuela Latinoamericana de Políticas Públicas. Abogado de la Universidad de Los Andes, Colombia. Actualmente miembro del grupo de trabajo CLACSO Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes. Actualmente se desempeña como investigador independiente. Correo electrónico: dalzatem@gmail.com.

BECHER, Pablo Ariel es Profesor y Licenciado en Historia. Magister en Sociología por la Universidad Nacional del Sur. Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigador del Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO) y miembro del Seminario de Investigación sobre el Movimiento de la Sociedad (SISMOS) de Mar del Plata. Actualmente, trabaja como becario de CONICET en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca- Argentina) y como docente e investigador en la misma casa de estudio. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO denominado “Anticapitalismos y sociabilidades emergentes”, también participa en el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT- 2015-0121) “La conflictividad social en la Argentina contemporánea: procesos de lucha y organización en las ciudades puerto del sudoeste bonaerense, 2001- 2008”. Ha escrito

numerosos artículos de investigación y capítulos de libros relacionados con los movimientos sociales en la historia reciente argentina, la conflictividad laboral y la sociología del trabajo. Correo electrónico: pabloarielbecher@gmail.com

BRANCALEONE, Cassio es licenciado en Ciências Sociais/Antropologia por la Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Maestro en Sociologia por el Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) y Doctor en Sociología por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Actualmente se encuentra como docente e investigador del Programa de Posgrado Interdisciplinar em Ciências Humanas de la Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Se dedica a estudios (teóricos y empíricos) relacionados a los fenómenos de auto-organización social en el mundo popular y sectores subalternos. Es editor de la Revista Interdisciplinar de Humanidades Gavagai, miembro del Grupo de Trabajo ACySE (desde su fundación) y del sindicato de docentes de la UFFS. Autor de Teoria Social, Democracia e Autonomia. Uma interpretação da da experiência zapatista de autogoverno (2a ed. Brazil Publishing: Curitiba, 2019). Correo electrónico: cassioبرانcaleone@gmail.com

CANO ORÚE, María Regina es Licenciada en Contabilidad y Finanzas, Universidad de La Habana (2001) y Diplomada en Antropología Socio-Cultural por el Instituto Cubano de Antropología (2015). Graduada de varios cursos de postgrado en Ciencias Sociales y Humanidades, y de talleres de formación. Activista barrial en Alamar, La Habana (2006-2009). Periodista ciudadana en el medio digital Havana Times (desde 2008) y en el boletín ecológico Guardabosques (desde 2018). Participante de varios proyectos artísticos, literarios y comunitarios. Integrante del GT AC&SE de CLACSO. Pertenece al equipo de investigación Post_Soviet_Cuba, estudios de la diáspora (post)-soviética en el país, y otros temas relacionados con la etapa en que Cuba formaba parte del bloque geopolítico soviético. Como resultado de esas investigaciones, ha presentado una serie de ponencias en eventos académicos como Antropología 2014, Anthropolos 2015, IRIS (Institute de Recherche Interdisciplinaire Sur Les Enjeux Sociaux Sciences Sociales Politique, Santé), 2015. Hominis 2016 (en La Habana), That Camp Cuba (Nueva Gerona, 2016) y en American Comparative Literature Association (Harvard, 2016), así como publicó dos artículos científicos (International Journal of Cuban Studies, 2016, y Revista Perfiles de la Cultura Cubana, 2017). Miembro de un Equipo de Investigación sobre las Colas en Cuba, con presentaciones en Antropología 2016 y LASA 2018. En LASA 2017 y en el evento por el cincuentenario de CLACSO (La Habana, 2017), expuso la temática que ahora nos ocupa.

Integrante de la Sociedad Cubana de Psicología y de la Asociación Cubana de Artesanos Artistas. Ha recibido premios y menciones por su obra poética y artística. Correo electrónico: reginacano@nauta.cu

GARCÍA CORREDOR, Laura es doctora en Antropología Social por la Universidade Federal do Río Grande do Sul de Brasil y el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín de Argentina. Magister en Estudios Culturales con mención en Políticas Culturales por la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador y Licenciada en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá. Docente universitaria e investigadora con trabajos de campo junto a comunidades rurales y urbanas. Las líneas de investigación e identificación política con las que se ha comprometido son afrodescendencia, género e interculturalidad en Latinoamérica; y territorios e identidades en el Caribe insular. Actualmente es trabajadora becaria del Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina. Correo electrónico: lauriblues@gmail.com

GUERRA BALLESTER, María Victoria. Licenciada en Arte Teatral en el perfil de Teatología, por la Universidad de las Artes, ISA. Investiga las artes, y en particular el teatro en espacios urbanos, las teatralidades liminales contemporáneas, los vínculos entre movimientos sociales y teatro, así como las prácticas comunitarias, identitarias, activistas, autogestivas y creativas de la cultura urbana. Ha trabajado como artista performer, teatóloga y productora en el ámbito del teatro callejero y el arte urbano en Cuba. Actualmente es coordinadora de tres eventos importantes en el panorama cultural de la isla como el Laboratorio de Creación e Investigación Traspasos Escénicos, la plataforma de desarrollo artístico para practicantes Carrera de Estatuas Vivientes, Cuba y la Jornada del Teatro Callejero. Durante dichos eventos y otros relacionados con las artes escénicas y las ciencias sociales ha dictado conferencias y publicado artículos críticos e investigativos en publicaciones derivadas de estos ciclos. Integrante del GT AC&SE de CLACSO desde 2015, participó como parte de sus actividades en el panel que este grupo realizó en el marco del congreso LASA 2017 en Lima, Perú, y en su evento de La Habana por el 50 aniversario de CLACSO, en el mismo año.

FERNÁNDEZ, Blanca Soledad es Licenciada en Ciencia Política (UBA); Magister en Estudios Latinoamericanos (CEL/UNSAM) y Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA). Es docente en las universidades nacionales de José C. Paz (UNPAZ), La Matanza (UNLAM) y Buenos Aires (UBA), e investigadora del Instituto de Estudios Sociales en Contextos

de Desigualdades (IESCODE/UNPAZ). Integra el proyecto editorial El Colectivo en Argentina, donde coordina las colecciones Abya Yala y Chico Mendes. Es miembro del Grupo de Trabajo ACySE desde el año 2010. Correo electrónico: prof.blancafernandez@gmail.com

HILSENBECK FILHO, Alexander Maximilian. Entre outras coisas na vida é Bacharel, Licenciado Pleno e Mestre em Ciências Sociais pela Unesp (com dissertação sobre o EZLN); Doutor em Ciência Política pela Unicamp (com tese sobre o MST). Atualmente é pesquisador do GT ACySE do Consejo Latino-Americano de Ciencias Sociales (CLACSO); pesquisador do Núcleo de Estudos Ideologias e Lutas Sociais (NEILS); Professor Adjunto de Ciência Política e de Cultura Brasileira na Faculdade Cásper Líbero (FCL). Atua desenvolvendo pesquisas principalmente nos seguintes temas: Movimentos Sociais; América Latina; Democracia; Arte, Games e Comunicação Política. Correo electrónico: a.hilsenbeck@gmail.com

LÓPEZ LÓPEZ, Erika Liliana es doctora en Ciencias Políticas y Sociales, orientación Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestra en Derecho por la misma universidad. Licenciada en Derecho por la Universidad Autónoma de Sinaloa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Desde 2006 es profesora de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho de la UNAM donde enseña Teoría Jurídica Contemporánea II. Actualmente es Jefa del Departamento de Apoyo a la Docencia, Educación Continua y Diplomados del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEICH) de la UNAM. Realiza investigación empírica que busca ser socialmente comprometida bajo metodologías de trabajo colaborativo. Sus campos de interés son el pluralismo jurídico, los estudios críticos del derecho, la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas, la desaparición forzada y la justicia transicional. Sus publicaciones pueden consultarse en línea en: <https://unam1.academia.edu/LilianaL%C3%B3pezL%C3%B3pez>
Correo electrónico matrioska.liliana@gmail.com.

PADRÓN MORALES, Sheila es Licenciada en Bioquímica (Universidad de La Habana) y Máster en Biotecnología. Promotora del género Fantástico en Cuba. Integrante de la Dirección del desaparecido proyecto Onírica, fundado en el 2002. Funda el Proyecto Cultural DIALFA (Divulgación del Arte y la Literatura Fantástica), en el 2007, siendo su actual Coordinadora General, desde el cual ha realizado una labor sistemática de promoción y divulgación del género, con la realización de actividades mensuales en la Biblioteca pública Rubén Martínez Ville-

na, La Habana. Organizadora del evento anual de fantasía y ciencia ficción Behique, desde el 2008, con sede en el Centro Hispano Americano de Cultura, junto con la colaboración de escritores y artistas y de otros proyectos culturales afines. Ha participado como conferencista en los eventos de fantasía y ciencia ficción cubana: Cubaficción, Ansible, Concilio de Lorient, Espacio Abierto y evento Behique. Ha publicado varios artículos sobre el género en los fanzines electrónicos, revista Onírica, La Voz de Alnader y Cuenta Regresiva. Publicación en CD-ROM El Mundo de la Ciencia Ficción, con editorial Cubaliteraria, 2015. Tiene publicado artículos en los sitios web editoriales: Jiribilla, Caimán Barbudo y Cubaliteraria. Fue exponente en el Congreso LASA 2017, realizado en Perú, como parte del panel presentado por el GT AC&SE de CLACSO, al cual pertenece desde el 2015. Correo electrónico: dialfa.hermes@gmail.com

PRIETO SAMSÓNOV, Dmitri es antropólogo y ensayista, coordinador del capítulo cubano del Grupo de Trabajo “Anticapitalismos & Sociabilidades Emergentes” de CLACSO, y candidato doctoral del Dpto. de Antropología del University College London. Autor del libro “Transdominación en Haití” (2010) y de numerosos artículos sobre diversas temáticas. Graduado de Licenciatura en Bioquímica (1994) y en Derecho (2000), ambas por la Universidad de La Habana, Diplomado en Estudios de la Complejidad (2007, Instituto Cubano de Filosofía), Maestría en Antropología Jurídica (2008, London School of Economics and Political Science) y Diplomado en Antropología Biológica (2017, Universidad de La Habana). Promotor cultural y activista social, participó en la fundación de la Cátedra de Pensamiento Crítico y Culturas Emergentes Haydée Santamaría, del Observatorio Crítico Cubano, del Taller Libertario Alfredo López, de la Federación Anarquista de Centroamérica y el Caribe, y de UCL Student Anthro-Strike. Trabajó en el Frente Biológico cubano como biólogo molecular, en la Casa de Cultura Comunitaria Mina Pérez de Santa Cruz del Norte como especialista en Literatura, en el Centro de Investigaciones Jurídicas del Ministerio de Justicia de Cuba como especialista en Derecho Constitucional, en el Instituto Cubano de Antropología como investigador y profesor de posgrado, en London Catholic Worker como voluntario conviviente, y – como profesor adjunto – en la Universidad de La Habana y la Universidad Agraria de La Habana. Es miembro de la Sociedad Cubana de Psicología y de la Unión Nacional de Historiadores de Cuba. Correo electrónico: cubatrabajo@riseup.net y dmitri.samsonov.17@ucl.ac.uk

RODRÍGUEZ CAGUANA, Adriana Victoria es Doctora en Derecho Internacional por la Universidad de Buenos Aires, magíster en Derechos Humanos por la Universidad Nacional de La Plata, especialista en

Derecho Constitucional por la Universidad Castilla La Mancha y Diplomada en Organización de la Sociedad Civil por FLACSO-Ecuador. Sus áreas de investigación y publicación se desarrollan en los siguientes temas, interculturalidad y derecho, derechos educativos y lingüísticos de pueblos indígenas, pluralismo jurídico y derechos de la naturaleza. Actualmente es docente-investigadora tiempo completo de la Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador en las asignaturas relativas a la metodología de la investigación jurídica, pluralismo jurídico y teoría crítica; además es docente parcial de derecho constitucional por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Actualmente es el referente de la UASB en el proyecto ERASMUS OPTIN para la formación de operadores interculturales para la defensa de la naturaleza y la paz en América Latina. Correo electrónico: adranova81@gmail.com

RONDÓN PAZ, Luis es Licenciado en Comunicación Social (Universidad de la Habana, 2017). Periodista, consultor, analista web e investigador independiente, activista (en terrenos físicos y el ciberespacio) por los derechos humanos, en especial de colectividades de diversidad sexual en Cuba (LGBTIQ). Estuvo involucrado o colaborando con los proyectos NotiG (fundador), Proyecto Arcoíris (fundador), Ahí Te Va (creador del boletín), Hombres por la Diversidad, Alianza Unidad Racial, así como con varias webs y blogs de periodismo ciudadano, sobre diversas temáticas. Ha trabajado la fotografía artística, el performance y la radio con carácter profesional. Colaborador (2014) e integrante (2017) del GT AC&SE de CLACSO, en cuyas actividades en Lima, Perú (panel del GT en el Congreso LASA 2017) y La Habana (Encuentro del GT por el 50 Aniversario de CLACSO) presentó ponencias. También participó como ponente y conferencista con la National Black Chamber of Commerce (Washington DC, 2017), ThatCamp Havana 2013, ThatCamp Nueva Gerona 2015, e ICOM ULEPIC 2015. Ha asesorado empresas y emprendimientos sociales en estrategias de comunicación y visibilidad digital. Correo electrónico: lrpcuba@gmail.com

VARGAS MORENO, Paola Andrea es Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá. Maestra en Sociología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Sede Ecuador (FLACSO-Ecuador). Candidata a Doctora en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su investigación, ejercicio docente y compromiso político giran en torno al debate contemporáneo sobre la interculturalidad en América Latina y las relaciones entre Estados y organizaciones sociales indígenas en el campo educativo. De manera paralela, aunque en menor medida, también ha incursionado -tanto a nivel académi-

co como organizativo- en trabajos que abordan las relaciones entre mujeres indígenas y medio ambiente, mujeres y migración, feminismo(s), identidad(es), y diversidades sexo-genéricas. Correo electrónico: paolahlo@gmail.com

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Este es un libro de las divergencias. No podría ser de otra manera si es uno de los resultados de pensar qué significa ser anticapitalista a punto de concluir la segunda década del siglo XXI. Después de haber transitado los experimentos socialistas, las dictaduras del Cono Sur y la restauración de la democracia, y luego el ascenso y el precipitado agotamiento de los gobiernos progresistas en Latinoamérica nos seguimos preguntando ¿qué sentido le podemos otorgar al término de anticapitalismo?, ¿qué implicaciones tiene el concepto? ¿nos es útil o nos interpela o, por el contrario, dialoga poco con las diversas realidades de las diferentes latitudes del continente?, ¿puede el concepto de sociabilidades emergentes ser útil para identificar otras prácticas, por fuera de la hegemonía sistémica o local?

Este trabajo, fruto del Grupo de Trabajo Anticapitalismo y Sociabilidades Emergentes, está construido en torno a esas preguntas.

Del prólogo de Erika Liliana López López

Patrocinado por
 **Asdi**
Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional


CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

