



LIBROS

Bicentenarios (otros), transiciones y resistencias

Norma Giarracca [comp.]

Una Ventana, Buenos Aires, 2011

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



**Bicentenarios (otros),
transiciones y resistencias**

Bicentenarios (otros), transiciones y resistencias / Norma Giarracca (comp.), con colaboración de Miguel Teubal ... [et.al.]. -

1a ed. - Buenos Aires : Una Ventana, 2011.

320 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-25376-4-7

1. Pueblos Originarios. 2. Descolonización. I. Norma Giarracca. comp.

CDD 306

Bicentenarios (*otros*), transiciones y resistencias

Norma Giarracca (Compiladora)

Hugo Blanco
Andrés Carrasco
Celeste Castro García
Gustavo Esteva
Norma Fernández
Claudio Garrott
Norma Giarracca
Gustavo D. González
Gisela Hadad
Pilar Lizárraga
Javier Lorca
Horacio Machado Aráoz
Gabriela Massuh
Adriana Milán
Walter Mignolo
Jorge Montenegro
Elena Picasso
Carlos Walter Porto Gonçalves
Gabriela Romano
Julia Roth
David Sarapura
Miguel Teubal
Carlos Vacaflares
Raúl Zibechi

Fecha de catalogación: 03/05/11

Una ventana ediciones

Aráoz 577 4º13 (1414) CABA

www.unaventanaediciones.wordpress.com

unaventanaediciones@gmail.com

Diseño de cubierta y selección de imágenes en el interior:

Julián Teubal

Diseño de interiores: Sebastián Bruzzese

Celeste Plaza

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Impreso en Argentina

una ventana?

Índice

Prefacio

Walter Mignolo // 11

Prólogo // 13

Norma Giarraca

I. REFLEXIONES SOBRE LOS BICENTENARIOS

Principio Potosí

El arte como reflejo de la acumulación por despojo // 21

Gabriela Massuh

**El vuelco de la razón: sobre las revoluciones, independencias y
rebeliones de fines del XVIII y principios del XIX // 27**

Walter Mignolo

Abya Yala, el descubrimiento de América // 39

Carlos Walter Porto-Gonçalves

(Traducción Javier Lorca y Jorge Montenegro)

Regreso del futuro // 47

Gustavo Esteva

Elogio de la dispersión // 59

Raúl Zibechi

**Las emociones del Bicentenario. Sintomatología de la condición
colonial. // 65**

Horacio Machado Aráoz

El bicentenario: aniversario de las luchas separatistas del orden colonial de privilegios en Bolivia. // 97

Pilar Lizárraga y Carlos Vacaflares

Reinterpretando el Bicentenario // 115

David Sarapura, Celeste Castro García y Gustavo D. González

El bicentenario y los indios desvanecidos // 121

Gustavo D. González

El escenario educativo en el centro de las batallas descoloniales // 127

Celeste Castro García

El Bicentenario: miradas sobre la Argentina // 143

Norma Giarracca

Cuerpos en la ciudad // 161

Javier Lorca

II. MODERNIDAD Y DESARROLLO

Apuntes sobre el desarrollo // 169

Miguel Teubal

El modelo de desarrollo: conflicto social y tecnociencia. // 193

Andrés Carrasco

Seis fragmentos para pensar hoy la continuidad de la modernidad/colonialidad en el proyecto autoreferenciado del desarrollo // 207

Jorge Montenegro

Hacia un occidentalismo (auto) crítico descolonial // 217

Julia Roth

III. LA OTRA HISTORIA: LOS TERRITORIOS EN RESISTENCIA

De la conquista a la organización política, de la invisibilización al resurgimiento de las voces otras. El pueblo Maspuche de cara al Bicentenario en Argentina y Chile. // 225

María Gisela Hadad.

Perú hacia el bicentenario: Bagua 2009 // 245

Hugo Blanco

Guerra amazónica por los bienes comunes // 253

Raúl Zibechi

Otra historia de los tiempos del bicentenario en la Patagonia argentina. Mapuche y poblaciones patagónicas cordilleranas en resistencias. // 265

Elena Picasso

Adriana Milán

“Agua Rica”. Conflicto colonial. Guerra de religiones // 279

Horacio Machado Aráoz

Famatina, “madre de metales”, pieza de resistencia // 291

Claudio Garrott

Gabriela Romano

La asignatura pendiente // 299

Norma Fernández

Selección de imágenes // 303

Las respuestas a los bicentenarios de las “independencias” hispanoamericanas son paralelas y complementarias a las respuestas al sesquicentenario del “descubrimiento” de América. El último cuarto del siglo XX y la primera década del siglo XXI son testigos del surgimiento de una sociedad política global que, contrario a la sociedad civil, no asiste callada a los festejos y celebraciones de los beneficiarios del descubrimiento y de las independencias, sino que se levanta en letras para acallar las armas. La toma de conciencia de que el descubrimiento encubre la humanidad de quienes fueron descubiertos y que las independencias de España resultaron en colonialismos internos y en la dependencia intelectual de Francia y económica de Inglaterra, no es sólo ya ocasión de denuncia, sino de análisis de la doble cara de los momentos históricos fundacionales cuyo sentido fue controlado, hasta estas últimas décadas, por quienes lo hacen no sólo desde la autoridad política y la política económica sino sobre todo mediante la política del saber.

En este libro nos encontramos con variadas muestras de las batallas epistémicas de nuestra época. Mientras que el volumen fija su atención en los bicentenarios, es parte de procesos globales en los cuales el saber y el conocimiento ya no pueden ser controlados por la autoridad política y la económica (fuimos testigos recientemente de la insurgencia egipcia). Nos encontramos además y fundamentalmente, con formas de análisis y de argumentación, a la vez que categorías de pensamiento no ya subsidiarios del saber hegemónico de derecha y de izquierda, sino de procesos que retoman y continúan los reclamos intelectuales surgidos durante la guerra fría, desde el Caribe inglés a Irán, desde la Conferencia de Bandung¹ hasta la teoría de la dependencia y la teología de la liberación en América del Sur: pensamiento independiente y de liberación descolonial. La herencia de Bandung revive hoy con más

¹ La Conferencia de Bandung reunió en 1955 y fue organizada por cinco estados que habían dado los primeros pasos de sus independencias - Indonesia, Myanamar (Burma), Ceylan (Sri Lanka), India y Pakistán e involucró 24 países asiáticos y africanos; entre ellos Afganistán, Arabia Saudita, Bután, Camboya, China, Costa de Oro - actual Ghana- etc... Participaron sus líderes y su objetivo fue favorecer la cooperación económica y cultural afroasiática en un significativo proceso descolonial. Entre sus principales objetivos se encontraban el respeto para la soberanía y la integridad territorial de todas las naciones el reconocimiento de la igualdad de todas las razas y todas las naciones grandes y pequeñas.

fuerza que hace 56 años. Bandung nos enseñó, en aquella época, que era posible imaginar un mundo que no era ni capitalista ni comunista. Esa tercera vía, que no era una mezcla de las dos existentes, sino una tercera opción frente a las dos existentes en la Guerra Fría, se la denominó descolonización. En aquel momento, descolonización era entendida como liberación política y económica del capitalismo occidental y del comunismo soviético. Hoy, entendemos descolonización como procesos de liberación epistémica, de desacople de los saberes no solamente fosilizados sino además al servicio de regulaciones estatales y corporativas así como de los medios de comunicación y una escolaridad que le sirve de instrumentos de reproducción. Hoy “independencia” significa pensamiento independiente y liberación descolonial. Este volumen es un botón de muestra, la punta del iceberg global que (semejante a las burguesías que desplazaron las monarquías y los controles teologales durante la Revolución Gloriosa de Inglaterra y la Revolución Francesa) se levanta incontenible a lo largo y a lo ancho del planeta.

Walter Dignolo
Mayo de 2011

Este libro comenzó a gestarse a mediados de 2008 cuando, aprovechando la visita de Walter Dignolo a Buenos Aires, nos reunimos aquel diciembre en el Instituto Goethe. Provenimos de mundos diversos: comunidades indígenas y campesinas, espacios académicos y científicos, del arte, del periodismo, de territorios cordilleranos en lucha contra la minería a cielo abierto. Fue un encuentro cara a cara entre latinoamericanos, europeos, mapuche, kolla, entrelazados por pensamientos, afectos y experiencias. En un presente empeñado en celebrar bicentenarios, nos proponíamos construir una trama que nos desplazara desde el fondo de los tiempos al contexto de hoy. Queríamos revisar, visitar un tema del que, sin inserción en la historia, se habían adueñado los Estados para autocelebrarse. Desde posiciones críticas encaramos el trabajo de construir diversos ejes sobre los procesos de independencia, de tal modo que permitieran, casi de manera artesanal, armar los fragmentos (etapas) del proceso de “desposesión” o “despojo” de territorios (la tierra, los bosques, los ríos, los cuerpos y las culturas) que aún hoy se llama “desarrollo”. Encaramos tareas de rigurosa reflexión con ese manto de alegría habitual en las prácticas colectivas que suponen la formación de “un nosotros”, una identidad colectiva aunque frágil y precaria aunque atravesada por la convicción de pertenencia a luchas y resistencias muchos más vastas. Hicimos nuestra esa consigna tan simple y potente de Vía Campesina: “globalicemos la lucha, globalicemos la esperanza”.

Al finalizar aquel encuentro que denominamos “Los otros bicentenarios” organizamos un *blog*¹ donde se presentó el material generado para aquella primera reunión. Durante los años siguientes fueron sumándose otros materiales de territorios en disputa, sujetos de lucha por los bienes comunes y reflexiones múltiples acerca de un modo de concebir-nos que nos diferencia del pensamiento hegemónico. Durante 2010, año del bicentenario en la Argentina y México, nuevos encuentros cobijaron estas ideas en lugares tan diferentes como La Rioja, Argentina y Berlín, Alemania. En el primer

1 www.otrosbicentenarios.blogspot.com

encuentro en Buenos Aires, los artistas alemanes Alice Creischer, Andreas Siekmann y Max Hinderer presentaron los ejes fundamentales de lo que sería la muestra “Principio Potosí”. En una reflexión, (que puede leerse en el *blog*), citan a la escritora Kerstin Stakemeir quien les escribió:

“.. con frecuencia las conexiones más obvias permanecen ocultas porque el conocimiento se resiste a verlas. Y tenemos también la cuestión de cómo la violencia podría ser descrita, la violencia en las cosas y también en las obras de arte”. Gabriela Massuh abre este libro con un análisis de los objetivos de Principio Potosí luego de su exhibición en España, Alemania y Bolivia.

Común denominador de los aportes que reúne este libro es la necesidad de ubicarnos, “situarnos”, producir “otras” miradas, “otros” bicentenarios que nos permitan superar la naturalización de la herencia que se empeña en que no podamos distinguir la matriz colonial que todavía hoy portamos como marca de las relaciones hegemónicas, marcas en las miradas, en los cuerpos en los modos de concebir la reproducción material de la vida. “Las llamadas ‘revoluciones’ y a veces ‘independencias’ que sacudieron a América y al mundo del Atlántico (desde España y Portugal hasta Francia, Alemania e Inglaterra),- sostiene al abrir su trabajo Walter Mignolo- fueron en realidad revoluciones e independencias post-coloniales. Post-coloniales en sentido literal: instauraron órdenes políticos y económicos sobre las ruinas de las colonias ibéricas y británicas”. Ordenes políticos y económicos y además - como él y todos los autores que reflexionan en la primera parte de este libro sostienen- matrices de pensamientos, colonialidad del saber y del ser.

Situarnos, desde nuestros saberes - los legitimados como “universitarios” o los que portan siempre la amenaza de la deslegitimación, como la de los sujetos de lucha-, así como la búsqueda de voces disonantes a las hegemónicas, nuevas y viejas voces de quienes fueron invisibilizados y, muy importante, el empeño de no caer en la trampa de las viejas constelaciones semánticas de desarrollo/modernización/ tecnociencia/progreso, es otro de los ejes reflejados en este libro. Por eso Carlos Walter Porto Gonçalves nos advierte en su trabajo de la necesidad de un nuevo léxico político.

Son muchas y variadas las reflexiones que el disparador “bicentenario” habilitó y que se pueden hallar en la primera parte del libro, desde las situaciones nacionalmente (los significativos aportes de Gustavo Esteva en México, Carlos Vacaflares y Pilar Lizárraga en Bolivia y los de Norma Giarracca, David Sarapura, Gustavo González, Celeste Castro García, desde distintos

rincones de la Argentina), hasta las que despliegan conceptos significativos que cruzan naciones y territorios (las de Walter Mignolo, Carlos Walter Porto Gonçalves, Raúl Zibechi, Horacio Machado Aráoz y Celeste Castro García).

Tanto en la segunda como tercera parte de este libro el “desarrollo” y el más cercano a nuestros territorios el “desarrollo extractivista”, está rodeado críticamente por la reflexión de un investigador de la economía política y del pensamiento económico crítico (Miguel Teubal); por la de un hombre de ciencia, crítico de este pilar del desarrollo (Andrés Carrasco) y por la de un geógrafo agrario que lo registra, lo desactiva y, además, construye cartografías con las poblaciones (Jorge Montenegro), es decir está abordado por casi todas sus aristas. Pero además, y esto es significativo remarcarlo, rodeamos al famoso “desarrollo” con las narraciones de las resistencias, luchas y prácticas societales de poblaciones que demuestran desde sus relatos en primera persona lo que ocurre con la minería y las actividades extractivas en general y que con muchos de esos ejemplos de mundos sociales refutan la consigna “no hay alternativas”.

Los dos conmovedores relatos de los acontecimientos en Bagua durante 2009, realizados por Hugo Blanco y por Raúl Zibechi, nos acercan otras vidas, otras formas de concebir las tareas de manutención, otras relaciones con la naturaleza; los sucesos de Andalgalá (Horacio Machado) muestran la heroicidad de un pueblo que decidió tomar el destino en sus propias manos; Chilecito-Famatina (Claudio Garrott y Gabriela Romano) nos llega desde un relato conmovedor de cómo se fueron construyendo y expandiendo las resistencias por los territorios del “los hechos consumados” pero también de rebeldías; la potente historia de Campana Mahuida-Loconpué (Elena Picasso y Adriana Milán) muestra la complementación del dispositivo jurídico nacional e internacional del derecho indígena y unas asambleas donde se encuentran los mapuche con periodistas, médicos y sacerdotes. Todos estos relatos son firmes refutaciones a las ideas homogenizadoras de “desarrollo” como pilotos de la historia y demuestran la tenaz persistencia de sujetos territorializando sus luchas y sus vidas. El apartado incluye la necesaria historiografía del sometimiento al Pueblo Mapuche en la Argentina y Chile, los comportamientos de los estados nacionales de ambos lados de la cordillera y las resistencias actuales (Gisela Hadad).

Acercarnos a estos territorios desde las narrativas de quienes los habitan y los defienden, nos remonta a mundos sociales que generan bálsamos a la

herida colonial y propuestas de otras relaciones con la naturaleza, otra forma de la reproducción material de la vida, otras relaciones entre los hombres/mujeres. Dice Jorge Montenegro en su trabajo: “La metáfora de la herida está llena de imágenes sugerentes. Entre las tres heridas narcisistas que colocaron al ser humano en su (un) lugar y las tres heridas esenciales que nos habla/canta Miguel Hernández (la del amor, la de la muerte y la de la vida), encontramos múltiples representaciones para el dolor y el desgarramiento de otras heridas. Como la herida colonial (Mignolo, 2007 [2005]) o ¿por qué no? la herida del desarrollo infringida por un proyecto imposible, reduccionista y perturbador. Tanto las reflexiones -la producción de un “conocimiento situado” (comprometido)- como estas narrativas desde los territorios en disputa, abren la esperanza de que en este sur de Abya Yala/América, un mundo otro emerge y que tal vez en él no se cierren del todo las heridas del amor, de la vida y de la muerte pero sí que se inicien procesos en relación con las otras dos: la colonial y la infringida por el desarrollo (que están fuertemente relacionadas).

Deseamos destacar tres artículos que podríamos denominar “viñetas”; son cortas reflexiones e historias con las que finaliza cada una de las tres partes en que dividimos al libro. Cierran estas partes a modo de pasajes, de transiciones; encontramos allí, los aportes de Javier Lorca que nos acerca el clima que los medios hegemónicos intentaron instalar en Buenos Aires en los días de la fiesta popular de Mayo y con esta reflexión tan actualizada cerramos las “Reflexiones sobre los Bicentenarios” que partieron desde lo más hondo de nuestras historias: El de Julia Roth que cierra las reflexiones sobre “Modernidad y desarrollo” desde una narración en primera persona como alemana que descubre el papel de Europa en estos procesos coloniales y nos reenvía a las dificultades de las batallas descolonizadoras contra el progreso, desarrollo. Cierra (o justamente no cierra) el libro, el de Norma Fernández que nos recuerda la asignatura pendiente del Estado-nación al final de “La otra historia: los territorios en resistencias”; con sus palabras la autora se encarga de recordarnos que la herida colonial está ahí. A pesar de los grandes avances de las poblaciones y comunidades, la herida sigue abierta.

Por último, unas palabras acerca de las imágenes. Pertenecen a cuatro muestras y a varios fotógrafos. En primer lugar, presentamos las imágenes de ese significativo hecho artístico que fue “Principio Potosí” y sobre el que Gabriela Massuh se encarga de narrar sobre los lugares de su recorrida,

curadores y sus múltiples sentidos en el primer artículo de este libro. Permítaseme complementar esta referencia con las palabras de uno de los artistas argentinos participantes, Eduardo Molinari, quien en su libro-catálogo *Los niños de la soja* (Archivo caminante) dice: “El proyecto Principio Potosí tiene entre sus puntos de partida una reflexión sobre la pintura colonial relacionada con la Villa Imperial de Potosí y de las comunidades de origen de sus trabajadores migrantes (mitayos) entre los siglos XVI y XVIII. Preguntas acerca de los procesos de enriquecimientos y acumulación de capital al interior de las rutas de la extracción de oro y plata en aquel momento. A través de un diálogo concreto entre con la selección de pinturas coloniales, intentamos interpelar a la producción artística contemporánea y su rol legitimador de elites en la globalización. Autointerpelarnos, claro.” (Molinari, 2010:18). La segunda muestra que se presenta fue llevada a cabo por el equipo de investigación que dirijo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA, en la semana de mayo en que comenzaban las celebraciones del Bicentenario y cuyo curador fue Julián Teubal. Se llamó “Miradas situadas” reenviando a una ubicación de compromiso a través de nuestras prácticas de generación de conocimientos en territorios en lucha por la América Latina. Son fotos de nuestros recorridos de “trabajo de campo”, ese momento de encuentro con las poblaciones, sus resistencias pero también sus mundos de vida, sus alegrías y celebraciones. La tercera muestra a la que generosamente accede este libro es “Panteón de los héroes. historias, próceres y otros en el arte contemporáneo” con la curaduría de Isabel Plante que se llevó a cabo en mayo de 2011 en la fundación Osde. También incluimos una fotografía del propio Julián Teubal, que fue expuesta en Federico Towpyha Arte Contemporáneo, en otra de las tantas actividades que refirieron a la conmemoración de Mayo: “Postales del Bicentenario”.

Deseamos agradecer a todos los fotógrafos, a los curadores de las muestras e instituciones que posibilitaron que este material acompañe nuestras reflexiones, las expanda desde esos registros emocionales que el arte habilita.

Además queremos agradecer a todos los que posibilitaron los encuentros: el Instituto Goethe de Buenos Aires, quien lo conducía en esos años Hartmut Becher; a Gabriela Massuh y Julia Roth que comparten este libro y este “nosotros” y a Carla Imbrogno y Rudolf Barth por los constantes apoyos y posibilidades de encuentros desde 2006. A las Asambleas de La Rioja por el “No a la minería”, que nos cobijó en esa hermosa biblioteca Mariano Moreno de la Ciudad de La Rioja en mayo de 2010, especialmente a

Lucía Ávila y Cecilia Matta. También agradecer a Celeste Plaza a cargo de la editorial “una ventana” quien recibió con entusiasmo la publicación de este libro y a los autores que en una tarea colectiva leyeron cuidadosamente otros trabajos además de los suyos y realizaron tareas de traducción. Nuestro agradecimiento a todos los que participaron de los encuentros así como a los miembros del espacio virtual que son muchos más de los que aparecen en esta publicación. Por último deseamos agradecer a la Agustina Schvartz que colaboró en la compilación del libro; a Julián Teubal y Daniela Mariotti que, como siempre, se ocupan de las imágenes y de la estética en general.

Norma Giarracca (compiladora)
Buenos Aires, Abril de 2011

I. Reflexiones sobre los bicentenarios

Principio Potosí

El arte como reflejo de la acumulación por despojo

Gabriela Massub²

En la conquista de América del Norte, la dominación indígena fue exclusivamente bélica. No así en América del Sur donde los españoles montaron una empresa monumental cuyo objetivo no era la eliminación de los cuerpos, sino la colonización de las almas. Los conquistadores españoles, aventureros hambreados que devenían en caudillos, tenían una sola obsesión: el oro. Tan cruentos fueron los primeros años de la Conquista, que ya en 1512 Fernando Séptimo convocó a una Junta de teólogos en la que se estableció que... *no es lícito a los Príncipes cristianos hacer la guerra a los infieles por ansia de dominio y de riquezas, y sí sólo por el deseo de dilatar la fe, para que el nombre del Redentor sea glorificado en toda la tierra*. Lo que se pretendía era conciliar el derecho a conquistar América con un método que conllevara en sí mismo la prevención de los abusos. Con el tiempo, un fárrago de códigos y sanciones se sucedieron durante toda la colonia, siempre con la intención de ponerle límites a la crueldad primero de los españoles, luego de los criollos. Si se contemplan esas leyes desde la condición real de los indígenas durante la colonia o la protesta de un puñado de clérigos que se atrevieron a denunciar oprobios, aquellas leyes nunca se aplicaron. De hecho, la condición de los pueblos originarios de América no conoció más que instancias de degradación en aumento. Hasta hoy.

² Escritora

Dos factores esenciales contribuyeron, si bien no a mitigar la violencia inicial de la conquista, al menos a tamizarla bajo el manto del poder divino. En primer lugar, el Concilio de Trento en 1543, piedra fundamental de la Contrareforma. En segundo, el hallazgo de las minas de Potosí en 1545. Si las cuantiosas riquezas de las arcas mayas y aztecas habían exigido coraje y astucia, las minas de Potosí requerían una empresa de ambiciosa infraestructura y cuantiosa mano de obra que pudiera prolongarse en el tiempo. Para ello, España no podía prescindir de la población indígena; más aún, debía tenerla de su lado y, en este sentido, la Contrareforma le vino como anillo al dedo. Las minas no solamente contribuirían a la riqueza material de España, sino a sedimentar simbólicamente la redención del espíritu del catolicismo contra la herejía protestante. Primero en la conquista y luego en la colonia, España contó con el mejor aliado posible: la iglesia católica.

El análisis y la representación de las estrategias visuales que se usaron para justificar esa redención es el tema *Principio Potosí*, una muestra iniciada por el Museo Reina Sofía de Madrid, en su origen concebida como contribución española al Bicentenario. Fue curada por Alice Creischer, Andreas Siekmann y Max Hinderer; de ella participaron artistas de Bolivia, Argentina, España, Holanda, Alemania, Inglaterra, China, Austria y Rusia. Se exhibió en Madrid, en Berlín y en La Paz (Museo Reina Sofía; Haus der Kulturen der Welt de Berlín, 2010; Museo Nacional de Arte y Museo Nacional de Etnografía y Folklore de La Paz, 2011). *Principio Potosí* fue enteramente financiada por dineros públicos en un esfuerzo mancomunado de instituciones españolas, alemanas y bolivianas. Hasta el momento, no existe una reflexión artística sobre las estructuras de colonización de América Latina de mayor alcance. Es la primera vez que se intenta hacer un análisis crítico del sistema colonial partiendo de la producción de imágenes artísticas. Por lo general, la historia del arte latinoamericano suele catalogar los períodos de producción por país y por las influencias diacrónicas de las sucesivas escuelas europeas. De esta manera, la producción del continente aparece siempre como subsidiaria de una tradición que no le pertenece del todo. Si bien es cierto que el arte del continente nunca dejó de ser epigonal, los mejores análisis críticos nunca fueron más allá de señalar desviaciones o corrimientos respecto de un modelo. En lo que hace a la pintura colonial, los curadores se apoyaron en la insoslayable obra de Teresa Gisbert. Pero dieron un paso más: detrás de esas desviaciones no se detuvieron en el modelo, sino en las causas socioeconómicas que las provocaban.

El método consistió en seleccionar obras de la Escuela de Potosí (siglos XVI al XIX) que en la historia del arte aparece como una suerte de hermana menor de la Escuela de Cuzco. La selección fue el resultado de un largo período de investigación que abarcó no sólo iglesias, museos y colecciones de Bolivia sino también el Archivo de Indias de Sevilla. Las obras elegidas, 12 lienzos de gran tamaño y diez acuarelas, anónimas en su mayoría, fueron restauradas para la muestra y sirvieron como punto de partida para tender un arco hasta el presente.

El resultado es una visión panorámica de las dinámicas de explotación y acumulación que significó la aventura colonial de Potosí y, al mismo tiempo, una puesta en evidencia de similares procesos de expropiación y desarticulación social que se dan en la actualidad en diferentes partes del planeta. La exposición pone de manifiesto que las condiciones de la producción artística y la función que adopta el arte actual de legitimar a las nuevas elites de la globalización, tiene conexiones y paralelismos claros con la función ideológica de la pintura colonial. De manera indirectamente proporcional, la pintura andina funciona como una plataforma en la que se pueden reflejarse las consecuencias actuales de un capitalismo que opera con similares formas primitivas de acumulación y desposesión.

El recorrido de la muestra abarca desde la migración forzada de millones de trabajadores precarios en la China, la denuncia de la dominación patriarcal de la sociedad boliviana, las consecuencias de la ampliación de la frontera agrícola del proceso sojero argentino sobre el incremento de la miseria, la desertificación de los suelos de la región de Huelva en manos del monocultivo y la minería de España, la implicación de la petrolera Gazprom en los negocios de la oligarquía política rusa hasta la complicada red de conexiones entre los más renombrados museos internacionales y el negocio inmobiliario en Dubai.

Principio Potosí considera que la modernidad no tiene su origen en el racionalismo o en las promesas de libertad de la Ilustración, sino en el proceso de expansión y explotación iniciado en el siglo XVI con el descubrimiento de riqueza bruta en territorio colonial. “Más que el París de la Revolución Francesa o el Londres de la revolución industrial, el Potosí de los siglos XVI-XVIII, en su concentración de capital y la maquinaria de producción de hegemonía, marca un paradigma de la modernidad globalizada. Un

principio que permanece en marcha, en una continua reterritorialización a lo largo de la historia” sostienen los curadores en el bello catálogo.

Los artistas encargados de resaltar la correspondencia entre las pinturas del Virreinato y las condiciones sociopolíticas de la producción artística de hoy fueron: León Ferrari, Harun Farocki, Eduardo Molinari, María Galindo, Elvira Espejo, Sonia Abian, Inés Doujak, Stefan Dilemuth, Konstanze Schitt, Chto Delat, Ana Artacker, Isaías Griñolo, Matthijs de Brujine, Zhao Liang, el colectivo Museum of Migrant, David Riff y Dmitry Gutov.

Aquella primera exhortación de Fernando VII fue reforzada en 1537 por la bula papal de Pablo III *Sublimus Dei* que prohíbe la esclavitud de los indígenas:

... prestando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor.

En las palabras de la bula se anticipa la célebre discusión entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas que ponía en cuestión la existencia del alma de los indígenas. En la práctica, la “humanización” de la condición indígena sólo se concretaba con la previa conversión al catolicismo. Es decir que el hecho de aceptar a los indígenas como humanos no les confería derechos de manera automática. La evangelización era una *conditio sine qua non* y se instala como objetivo central no sólo de la conquista, sino sobre todo de la colonia. A partir de allí se da inicio al más importante proceso de dominación simbólica anterior a la era industrial. Para explotar las minas de Potosí, a ultranza había que acallar voces díscolas como la de Las Casas y prevenir la sublevación de los pobladores originarios, usados exclusivamente como mano de obra (cuasi esclava). La vertiginosa construcción de iglesias y conventos no obedecía a la necesidad de crear lugares de oración o de culto, sino de generar emblemas aterradores del poder de Dios sobre la tierra. No solamente se traba de portar la palabra divina, sino sobre

todo de multiplicar su imagen. Un ejemplo de la importancia que tenía la construcción de iglesias como fortalezas es hoy el poblado de Juli. Ubicado en la costa peruana del lago Titicaca, cuenta con 8.000 habitantes, en su mayoría agricultores. Cuando llegaron allí los primeros dominicos en 1539 para evangelizar a los aymaras, había cinco mil casas de indios y el número de personas, entre hombres, mujeres y niños era de catorce mil. En sesenta años se construyeron en Juli nada menos que ocho monumentales iglesias, una en cada cerro circundante al poblado, hasta hoy cargadas de imágenes y platería. Al poblado, hoy prácticamente desconocido, se le decía la “Roma de América”.

Acaso porque el trabajo indígena no ingresaba en las estadísticas, no existen hoy datos concretos sobre la cantidad de personas (indios y mestizos) que trabajaban en la producción de imágenes. A juzgar por la cantidad de construcciones religiosas de los siglos XVI-XVIII, en la América española debieron existir, relativamente, más talleres de producción de pintura que en Europa en la misma época. Factor esencial de esta producción “industrial” de imágenes y de su circulación fue la imprenta Plantin-Moretus de Amberes que tenía el monopolio de la producción y venta de imágenes litúrgicas para España y sus colonias. La imprenta producía verdaderos manuales con reproducciones de obras religiosas europeas, los que se usaban como modelo en los talleres. De hecho, la pintura colonial está llena de motivos de grandes pintores que parecen repetirse de manera casi idéntica. Sin embargo, los artistas anónimos no reproducían de manera exacta sino que sabían aprovechar determinados espacios para dejar señales de su tradición, sus gustos, su imaginería y también su protesta. Por ejemplo, se dice que la fina puntilla de la pintura cuzqueña (también presente en la producción de Potosí) era una manera de esquivarle a la tarea de plasmar el sombreado de los cuellos y las mangas, mucho más difícil.

Distinto fue el uso que hacían los custodios, siempre clérigos, de los permisos que se tomaban los artistas locales en los talleres. Uno de esos permisos da origen a la aparición reiterada de los bellos y ambiguos arcángeles arcabuceros que inundan las iglesias desde Lima hasta Jujuy. La figura del arcángel, mediador entre lo divino y lo humano, no es frecuente en la pintura europea y, con el tiempo, fue desechada por provenir de los evangelios apócrifos. En América, la figura andina del arcángel con arcabuz es una traspolación del original de los evangelios apócrifos que en lugar del arcabuz, esgrimía una lanza. La traspolación se explica a partir de que los indígenas veían en el arcabuz a su propio dios del trueno, de modo que le

confería al arcángel una carga divina familiar. La sustitución de la lanza por el arcabuz es una apropiación que remite a un universo pagano y, por lo tanto, resulta extraño que fuera aceptado por la iglesia. En Principio Potosí, la artista argentina Sonia Abián sugiere una interpretación: la aparición del arcángel en la imaginería andina es paralela a la sanción de las Nuevas Leyes de Indias de 1680 que reglamentaban de manera férrea impuestos y obligaciones de los indios con el Virreinato y la Corona. Alertada por rebeliones y protestas anteriores, la iglesia permitió la profusión de estos arcángeles sincréticos porque la identificación que hacía con ellos la población local operaba como instrumento de prevención y pacificación.

También de manera preventiva se instaló en la región la imagen de la Virgen María emergiendo del Cerro Rico de Potosí, gobernándolo o usándolo como parte de su manto. La población indígena que trabajaba en las minas le confería al cerro un valor de culto, hecho que confirmaba el aspecto sacrificial del trabajo. Con el fin de evitar las consecuencias de esta creencia pagana, en 1599 se construyó una muralla alrededor de todo el cerro que al cabo de pocos meses no pudo resistir los embates del tiempo. Los trabajadores de las minas vieron confirmada su fe; interpretaron que la destrucción de la muralla sólo contribuía a confirmar la fortaleza del cerro. La respuesta fue la creación de la imagen de la virgen sincrética, madre del Cerro y luego también de la tierra.

La iconografía religiosa de la colonia opera desde una funcionalidad absolutamente terrenal. Interpretada a la luz de la muestra Principio Potosí se convierte en un antepasado directo de la publicidad de hoy: promete el paraíso si cumplimos con los preceptos; amenaza con el infierno en caso contrario. Detrás del rostro angelical de los miles de santos, beatas, vírgenes y reyes no está la fe, sino el mismo vacío o la misma obscenidad de cualquier cartel de esos que, de manera autoritaria y opresiva, inundan el bochorno de nuestra ciudad e impiden ver el cielo.

El vuelco de la razón: sobre las revoluciones, independencias y rebeliones de fines del XVIII y principios del XIX

Walter Mignolo³

1- Las llamadas “revoluciones” e “independencias” que sacudieron a América fueron en realidad revoluciones e independencias post-coloniales. Post-coloniales en sentido literal: instauraron órdenes políticos y económicos sobre las ruinas de las colonias ibéricas y británicas. No podría decirse en cambio que la Revolución Gloriosa en Inglaterra o la Revolución Francesa en su país homónimo, fueron revoluciones post-coloniales. En las Américas las revoluciones e independencias fueron movimientos de emancipación de los criollos blancos (en la América Latina y Sajona) y negros (en Haití). En medio de las revoluciones y las independencias que lograron, cuentan también las “rebeliones” de Túpac Amaru y Túpac Katari en el Collasuyo, y en el sector sureste del Hispánico Virreinato del Perú. Hoy no se entendería con propiedad la elección de Evo Morales como presidente de Bolivia, las poderosas organizaciones indígenas en Ecuador, la fuerza de Gambianos y Nasas en el sur de Colombia si no tuviéramos en cuenta las rebeliones además de las revoluciones y las independencias.

La comprensión adecuada de este sacudón periférico que comenzó antes de la inflada Revolución Francesa, necesita sacar de la estantería lugares

³ Profesor de Duke University (EE.UU.), investigador de la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador).

comunes ya tapados por el polvo. En primer lugar, la revolución fundadora de los Estados Unidos de Norte América ocurrió en 1776, y las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari en 1781-82. En segundo lugar, a diferencia de la Revolución Francesa y a su equivalente en Inglaterra (la Revolución Gloriosa), no fueron revoluciones de una clase emergente en Europa—la burguesía mercantil que provenía de la Edad Media Europea y la burguesía enriquecida por la explotación de las colonias en América y por la trata de esclavos. Por el contrario de Europa, las revoluciones, independencias y rebeliones en las Américas ofrecen un paisaje vario pinto.

Los criollos de descendencia europea que llevaron adelante la revolución en Estados Unidos no eran propiamente burgueses, equivalentes a grupos sociales en Inglaterra y Francia; ni equivalentes a las comunidades formadas en los Burgos medievales ni tampoco a la burguesía surgida del comercio trasatlántico, como lo explica Eric William en su clásica obra *Capitalism and Slavery* (1944). Los criollos y africanos de primera generación que llevaron adelante la Revolución Haitiana, no tenían mucho que ver ni con los unos ni con los otros. Ellos no llegaron a América desde Europa, sino desde África. Por su parte, las rebeliones de Katari y Amaru eran sólo la última de una larga historia de rebeliones y protestas, en los Andes, en Yucatán y en el valle de México, cuya historia se remonta a la primera mitad del siglo XVI. En tercer lugar, las de Europa se llamaron revoluciones (la Gloriosa y la Francesa), mientras que en América se llamaron revoluciones (la de Estados Unidos y la Haitiana). Se tomaron como homólogas periféricas de las correspondientes revoluciones metropolitanas, en Inglaterra y Francia. Independencias en cambio se llamaron sus equivalentes en el mundo colonial ibérico (cuando todavía América Latina no existía).

Una comprensión cabal del sacudón periférico nos lleva a preguntarnos, estas revoluciones, independencias y rebeliones en la periferia ¿fueron contra qué y contra quienes? Y en Europa, las dos revoluciones de marras, ¿fueron contra qué y contra quiénes? ¿Y por qué no hubo semejantes sacudones en lo que es hoy el Medio Oriente (que no existía como tal todavía), en China (que todavía no había caído en las garras diplomáticas y comerciales de Inglaterra y Estados Unidos, como lo haría con la Guerra del Opio, en 1848)? Para empezar, la revolución que constituyó los Estados Unidos fue para emanciparse de quienes, en Inglaterra, comenzaron a tomar control político y económico con la rebelión de los “levellers” (en 1648) y la “Revolución Gloriosa” en 1688. La revolución que liberó esclavos y africanos en

Haití, sacó ventaja de las clases emergentes que se emancipaban del control monárquico y religioso. Es decir, los motivos que encendieron las energías en ambos lados del Atlántico eran bien diversos y tenían historias locales específicas. No fueron, por cierto, revoluciones, emancipaciones y rebeliones contra un abstracto Gran Hermano opresor, uni-versal e invisible. Al contrario, una cosa fueron las revoluciones en el seno de formaciones imperiales-capitalistas en Europa, y otra muy distinta las rebeliones, revoluciones e independencias en las colonias de los países europeos, imperiales-capitalistas.

En América, los movimientos de emancipación descoloniales fueron distintas respuestas a la “revolución colonial” que tuvo lugar en el siglo XVI y comenzó a re-estructurarse a finales del XVIII y comienzos del XIX. ¿En qué consistió “la revolución colonial?” Para los hombres Ibéricos (oficiales del estado monárquico, soldados de una informe armada, misioneros de varias órdenes) consistió simplemente en el desmantelamiento de un tipo de orden (en Tawantinsuyu, en Anáhuac y en Yucatán) y la imposición paulatina de otro tipo de orden. Mientras que “revolución colonial” destaca el aspecto “positivo” que el concepto de revolución tiene para quienes la realizan (y en este caso, positivo y triunfante para los agentes ibéricos y para sus narradores), para los indígenas la “revolución colonial” fue un desastre y un caos. Para los Aymaras, la revolución colonial que iniciaron hombres ibéricos fue un Pachakuti, un vuelco y desorden. El intelectual Andino, Guaman Puma de Ayala, vertió el término Queshuaymara de Pachakuti como “el mundo al revés”, y así lo detalló en su fundamental tratado político *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, concluido y enviado a Felipe III hacia 1616. También fue un vuelco y un caos para las poblaciones de África de cuyo seno se capturaron, esclavizaron y transportaron a América millones de personas. El equivalente de Pachakuti para un esclavizado y luego liberto como Ottobah Cugoano fue su tratado ético-político (apropiado recientemente como “slave’s narratives”), *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1786, diez años después de la publicación de *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith). El tratado de Cugoano se publicó en las vísperas mismas del proceso que llevaría a la Revolución Haitiana.

2- El lector impaciente se estará preguntando de qué estamos hablando en un volumen dedicado al examen crítico de los bicentenarios en América del Sur, Central y el Caribe. Pues simplemente de que las historias locales,

en orden moderno/colonial (desde 1500 hasta la fecha) las historias locales (imperiales o coloniales) están irremediablemente enganchadas. Solamente se puede explicar las unas sin las otras desde perspectivas coloniales, sean nacionales/imperiales o nacionales/coloniales. De lo que este volumen trata es precisamene de poner de relieve ese enganche moderno/colonial para proceder así a las tareas de desenganche de esas historias en la marcha global hacia futuros descoloniales (y como ya se empieza a hablar también en el Este Asiático, desimperiales).

Las historias oficiales y las contra-historias son hartó conocidas. En general, ellas permacen en el ámbito disciplinario de la historiografía cuya formación disciplinaria es parte de la epistemología moderno-imperial. Las contra-historias en el seno de las culturas imperiales (e.g., postmodernismo) o en las culturas coloniales (en América, Asia del Este o Asia Central, África sub-Sahara o Africa del Norte), en tanto son contra-historias permanecen en el ámbito del concepto imperial de historia. Es pues necesario el desenganche epistemológico que nos conduzca a la esfera de construcciones de memorias descoloniales más que de contra-historias imperiales. Mi intención aquí es precisamente mostrar la necesidad de socavar los cimientos sobre los que se asientan tales interpretaciones existentes, en su diversidad y en su conflicto. Al mismo tiempo que mostrar esta necesidad, marchar en esa otra dirección, cambiar la geografía del razonamiento y los términos de la conversación.

Estoy aquí pues intentando una interpretación descolonial más que post-colonial. Las interpretaciones postcoloniales implican la continuidad de una historia que antes era colonial y ahora, en un momento posterior, postcolonial. El “post” indica cambio en la continuidad, al igual que el “post” de posmodernidad que hace posible pensar en términos “postcoloniales”. Las interpretaciones descoloniales parten en cambio de la idea que expresa el concepto andino de Pachakuti: no la del cambio y la continuidad, sino la del vuelco, la idea de un trastrocamiento. Esa idea del trastrocamiento la expresaron los intelectuales andinos en el siglo XVI (Guaman Poma de Ayala) y los intelectuales de descendencia africana en el siglo XX (Frantz Fanon). Entre ambos media el levantamiento de Túpac Amaru y Túpak Katari (1781-1782) y la revolución Haitiana (1804). Pero también media entre ambos las independencias que hoy se celebran llevadas adelante por los líderes de la población de descendencia europea que desplazaron la administración directamente colonial, para tomar ellos a cargo el manejo

de la cosa pública, establecer lazos económicos, políticas e intelectuales con Inglaterra, Francia y Alemania y desplazar de la gestión pública y del imaginario social, las poblaciones originarias y las poblaciones descendientes de africanos. El Pachakuti del que hablo no es tanto el del momento que en esta década se “conmemora” tanto en España como en los gobiernos nacionales de América del Sur, Central y el Caribe. Es más bien el que se está produciendo y está produciendo la sociedad política, en volúmenes como este, en el que se intenta revelar los entretelones de la colonialidad del poder que las independencias mantuvieron bajo una retórica de modernidad y de formación de estados-nacionales independientes.

Volviendo al vuelco de la razón, la perspectiva que instauró la revolución colonial en el siglo XVI (es decir, la revolución que hace posible la instauración de un orden mundial que hoy llamamos “modernidad”) borró la interpretación indígena de esos acontecimientos vertidos en el concepto de Pachakuti, el mundo patas arriba, el mundo dado vuelta, el vuelco de la razón andina. En cambio, la memoria del Pachakuti no puede sacarse de encima la revolución colonial. De ahí que el enganche entre las interpretaciones de sujetos imperiales de su propia historia de avance y conquista y las interpretaciones de sujetos coloniales de su propia historia interferida por la historia imperial estén enganchadas pero de distintas maneras. Una, la imperial, silenciando la colonial, esto es, contando su propia historia imperial como superación de las historias de los pueblos conquistados. La otra, la memoria de los pueblos conquistados, ya no puede narrarse sin hacerse en relación a las intervenciones imperiales que desarticulaban su propia existencia. De modo que, frente a este escenario, las interpretaciones descoloniales surgen desenganchándose de la epistemología imperial al cual el concepto de “historia” está atada, para construir epistemologías de fronteras habitando la frontera: un tener que dar cuentas sin poder ignorar las consecuencias de la revolución colonial y de las independencias decimonónicas. Habitar la frontera significa aquí la conciencia de habitar los legados de la revolución colonial del siglo XVI tanto como los legados de las independencias nacionales del siglo XIX, sabiendo, al mismo tiempo, que no habitamos el mismo espacio ni de los conquistadores y colonizadores ni tampoco el de las independencias nacionales que transformaron el colonialismo externo en colonialismo interno y mantuvieron intacta la matriz colonial de poder.

Las revoluciones, independencias y rebeliones de finales del XVIII y principios del XIX son, por un lado, las primeras fracturas del orden moderno/

colonial instaurado por la revolución colonial (“descubrimiento y conquista” en las historias oficiales, tanto imperiales como nacionales) a finales del XV y principios del XVI. El orden moderno es inseparable del desorden colonial, tanto para indígenas en América como para africanos en América, capturados y transportados. Como para África misma, convertida en el lugar de la “producción moderna de la esclavitud”. Estas son algunas razones por las cuales, en el pensamiento y argumentos descoloniales, la colonialidad es constitutiva y es el lado oscuro de la modernidad.

3- Esbochemos entonces, en este marco, el carácter de las distintas rebeliones, revoluciones e independencias.

La revolución de los criollos anglos, en las colonias Inglesas de la costa este de Estados Unidos, se construyó sobre la base de un triple orden de decisiones. Independencia del control británico; sumisión de las comunidades indígenas y explotación de esclavos africanos. Esta revolución se realizó, por otra parte, en un momento histórico en el cual Inglaterra y Francia estaban tomando el liderazgo de la política y la economía global que ni España ni Portugal supieron o pudieron mantener. La Revolución Gloriosa y la Revolución Francesa son los signos y los síntomas de un sacudón histórico en Europa; la Revolución Americana lo es en las colonias. Curiosamente, las colonias inglesas a partir de las cuales se fundarán los Estados Unidos de América, se constituyeron recién a partir de las primeras décadas del siglo XVII mientras que los virreinos en el área colonial hispánica y los *pelo-urinhos* en el área colonial portuguesa, fueron constituidos durante el siglo XVI. ¿Cómo es entonces que la revolución en las colonias inglesas tiene lugar antes que en las hispánicas y portuguesas? ¿Y cómo es, entonces, que la construcción de los Estados Unidos como estado-nación colonial tomó la delantera y se puso al lado de los estados-naciones imperiales (Francia, Inglaterra, Alemania) mientras que los estados-naciones en el Sur no siguieron el mismo derrotero (y hoy en día vemos las consecuencias)? Una posible respuesta estaría en considerar la conmoción del mundo colonial (único existente en ese momento, puesto que lo que será la colonización de la India por los ingleses estaba en sus comienzos y la colonización del Norte de África por los franceses recién comienza hacia 1830) como una réplica de las divisiones imperiales internas en Europa. Al sur quedaron los países latinos, católicos. Al norte, países latinos pero calvinistas como Francia y los países anglo-sajones. Hegel trazó esta división contundente en sus lec-

ciones sobre la filosofía de la historia. Estas ideas ya estaban sin embargo en la Europa de la ilustración durante el siglo XVIII y formaron lo que Gerbi analizó en su monumental *La disputa del Nuevo Mundo*. Este es el período de la segunda modernidad, la modernidad de la ilustración que desplaza la primera modernidad, la modernidad del renacimiento. La modernidad secular que sólo fue posible y es sólo pensable por el engrandecimiento de Europa mediante sus colonias. La formación de Estados Unidos sobre las cenizas de las colonias inglesas, se gestó también en correlación con el liderazgo que Inglaterra estaba ganando sobre España y Portugal y en un imaginario en el que la “historia” había sido ya apropiada por el nuevo liderazgo imperial, tanto en economía y política como en epistemología. La revolución que permitió la formación de los Estados Unidos de América del Norte fue una revolución en el Atlántico del Norte. El Caribe y el Atlántico del Sur habían ya perdido el tren de la segunda modernidad y arrastraban el peso de la primera, de la teología y del renacimiento.

Es así que las independencias de las ex-colonias ibéricas y la formación de estados-nacionales postcoloniales (en sentido literal cronológico), no sólo mantuvieron intacta la colonialidad en la que se fundó la revolución colonial (como lo hizo Estados Unidos) sino que además- y a diferencia de Estados Unidos- inauguraron la continuidad imperial mediante imperios sin colonias. Por eso lo post-colonial designa el reordenamiento de la colonialidad en la formación de estados nacionales. Por eso que a partir de las independencias es tan colonial hispanoamérica como España. Y después de la revolución argelina es tan postcolonial Argelia como Francia. Mientras que la formación de Estados Unidos es inseparable de sus designios imperiales, la formación de las repúblicas del sur y más tardíamente del caribe, ingresaron en una nueva etapa del mundo-moderno colonial: el imperialismo sin colonias. Veamos esto con más tranquilidad.

Las revoluciones e independencias en manos de criollos de descendencia europea tanto en el Sur como en el Norte, tuvieron un elemento en común: el “colonialismo interno”, es decir, la re-producción y re-organización de la colonialidad (e.g., la lógica de la dominación y control imperial en las colonias) en manos de hombres de descendencia europea nacidos en América, que tomó el lugar del colonialismo externo cuando el poder de decisiones estaba en las mentes y en las plumas de hombres y funcionarios de los monarcas imperiales. ¿Por qué colonialismo interno? Porque hombres blancos descendientes de familias europeas continuaron y muchas veces empeora-

ron las condiciones de indígenas y esclavos, aunque esclavos libertos. Su condición de seres inferiores- en la conciencia de los blancos- los marginó de la nación y de la ciudadanía. Haití fue la excepción porque, desde el primer momento, se construyó como un estado-nación en manos de hombres negros descendientes de familias africanas o de familias de africanos esclavizados en las colonias. Sin embargo, una golondrina no hace verano, según el dicho. Y es así que Haití no pudo escapar, hasta hoy, a la lógica de la colonialidad global, rodeado como estuvo de cantos de sirenas de la modernidad. La ecuación es simple: si la retórica de la modernidad pregonó y pregona la emancipación, la libertad, la creatividad, ¿por qué entonces no se reconoció que la Revolución Haitiana fue un monumento de la “modernidad”? Pues simplemente porque no hay modernidad sin colonialidad y la colonialidad no permite que la modernidad tome rumbos no controlados por quienes controlan su retórica. Lo cual quiere decir, controlan la economía, los armamentos, la diplomacia, la guerra, los saberes, etc.

En el orden global, las diferencias entre la trayectoria que inició Estados Unidos y la que se inició en el sur y en el caribe, requiere introducir el concepto de “diferencia imperial interna.” Este concepto que describe las tensiones entre el sur católico y el norte protestante de la Europa atlántica capitalista, se reprodujo en la división colonial entre la América anglo y la América latina. La diferencia imperial interna fue una construcción del discurso geopolítico de la ilustración que distinguió el Sur de Europa de su “corazón”, en el decir de Hegel. Este “corazón” (ya claro en Kant,) lo formaban Inglaterra, Francia y Alemania. En este escenario imperial europeo, las independencias del Sur inauguraron la etapa del imperialismo sin colonias. Estados Unidos por su parte, inició una trayectoria distinta: el de las colonias que independizadas ingresan en la trayectoria imperial de la que se desprendieron como colonias.

¿Qué es esto del imperialismo sin colonias? La formación de repúblicas (presuntamente autónomas y soberanas) sobre las ruinas de las colonias ibéricas, terminó en realidad supeditada a la política (Montesquieu) y la *intelligentzia* francesa y alemana, mientras que en el orden económico Inglaterra distribuía las cartas. Después que Inglaterra perdió las colonias en el continente, y el control de varias islas del Caribe, inició su colonialismo directo en India y su colonialismo sin colonias en América del Sur. Francia, después de Napoleón y después del tratado Guadalupe-Hidalgo que dejó en territorio estadounidense vastas extensiones de tierras del flamante esta-

do Mexicano, inició una feroz campaña política en la que la diferencia imperial interna se fue trasladando del interior de Europa a su continuidad en América, Estados Unidos. Estos dos derrotados llevaron a Estados Unidos a integrarse al club de los países imperiales, y a tomar el liderazgo después de la segunda guerra mundial. Mientras tanto, los estados-naciones del sur, independizados de imperios decadentes, de la primera modernidad, se entregaron al imán de los nuevos imperios, los de la segunda modernidad. George W. F. Hegel contó esta historia a su manera, aunque reveladora, en sus lecciones de filosofía de la historia, publicadas en 1822. El politólogo de Harvard, Samuel Huntington, actualizó la historia de Hegel en su controvertido libro “*La guerra de las civilizaciones*”, tesis publicada en inglés, como artículo, en 1993.

Las repúblicas del sur entraron en una re-organización del mundo moderno/colonial que quizás sus líderes no entendieron cabalmente, desorientados por la trayectoria de Estados Unidos a lo largo del siglo XIX, desde la compra de Luisiana a Napoleón, a la impune apropiación de territorios mexicanos en 1848, a su afirmación definitiva en el orden global después de la guerra que dio el golpe de gracia al imperio hispánico en 1898. En el sur las ex colonias ibéricas se entregaban cada vez más al control británico y francés y, a partir de principios del siglo XIX, a Estados Unidos. El imperiaismo sin colonias necesita de creyentes locales, seculares, que reproducen las fórmulas civilizatorias de la modernidad. Los encontramos en toda América del Sur, Juan Baustista Alberdi fue un caso ejemplar. Al comienzo de su célebre *Bases y puntos de partida para la organización nacional*, anota:

La América ha sido descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de la Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a la Grecia; más tarde a los habitantes de esta para civilizar las regiones de la Península Itálica; y por fin a los bárbaros habitantes de la Germania para cambiar con los restos del mundo romano la virilidad de su sangre por la luz del Cristianismo.

Hoy, a doscientos años de las revoluciones, independencias e insurgen- cias que introdujeron variables importantes en el orden moderno/colonial, somos testigos, por un lado, de los destinos seguidos por los estados-na- ciones construidos en la tradición de Europa. Hoy, a doscientos años de las revoluciones, independencias a insurgen- cias que modificaron el orden

imperial/colonial prolongado durante 300 años, estamos presenciando también la presencia y participación de sectores de la población (pueblos originarios, afros en América y campesinos/as) cuyos reclamos son fundamentales para el debate de estados plurinacionales, quizás, para también pensar que el estado (nacional o plurinacional) no es necesariamente la forma de organización social y política deseada para futuros descoloniales. Estas son cuestiones abiertas, en la época de los bicentenarios, que ya no podrán ser ignoradas.

4- La memoria de Pachakuti alimenta proyectos políticos e intelectuales como los que llevaron a Evo Morales a la presidencia y que recorren el suelo de América desde los mapuches hasta Canadá. A los doscientos años de las independencias y revoluciones de criollos de origen europeo, estamos presenciando acontecimientos como la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de América. La conciencia descolonial es ya evidente en toda América del Sur, y siempre lo fue en el Caribe. El concepto de “afro-latinidad” es ya moneda corriente cuando hace diez años apenas, se asumía que la población africana en las Américas estaba en Estados Unidos o en el caribe inglés (es decir, afro-anglicanidad); o en el caribe francés cuya “latinidad” quedó oscurecida por el simple hecho de que el concepto mismo de “latinidad” es una invención de intelectuales y politólogos franceses. Afro-latinidad, en cambio, destaca las poblaciones afro-descendientes en la América hispana y lusitana. Y finalmente, la presencia de la América “latina” en la “latinidad” en Estados Unidos desmembra la división norte-sur, anglo-latino y contribuye a hacer visible aquello que todavía es impensable en la política oficial y en los medios de Estados Unidos: la concepción de estados plurinacionales. Teóricamente, el concepto de “estado plurinacional”- contribución fundamental del pensamiento de los pueblos originarios- es un Pachakuti descolonial introducido en los legados de la teoría política imperial desde Nicolás Machiavelli a Carl Schmitt. En esta trayectoria, hoy están ya en proceso de re-inscripción en el Caribe Inglés- las contribuciones fundamentales del proyecto “New World”, un tanto invisible en la América “latina” por ser tanto un pensamiento en lengua inglesa como, quizás, por intelectuales negros. La inauguración de la etapa neo-liberal en Chile, con la derrota de Salvador Allende y el ascenso militar de Augusto Pinochet, dio por traste tanto con la teoría de la dependencia como su homólogo e independiente pensamiento en torno a un concepto fundamental: la economía

de plantación. Así como el concepto de estado plurinacional introdujo una ruptura descolonial en la teoría política, el concepto de “economía de plantación” introdujo una ruptura descolonial en la economía política. De estos análisis se derivó la fórmula que cohesionó al grupo “Nuevo Mundo” expresada por Lloyd Best: “pensamiento independiente y libertad caribeña”.

Hoy, al ser no sólo consciente de que la revolución colonial para unos fue un Pachakuti mientras que para los otros el comienzo de un Mundo Nuevo (alias de modernidad), podemos imaginar a los doscientos años de las primeras independencias, rebeliones y revoluciones del mundo moderno/colonial que los estados nacionales “las razas civilizadas de la Europa”, se enfrentaron con tres problemas. Uno, el conflicto a todo nivel “de las razas civilizadas” del Sur y del Norte. El otro, el de la emergencia de actores políticos, en el Sur, que fueron marginados de la construcción nacional. El tercero, la emergencia, en el Norte, de una inmensa población “latina” cuya función social de transformación es semejante al protagonismo de indígenas y afro-descendientes. En este panorama entrevemos el proceso descolonial como una re-inscripción de Pachakuti: un vuelco de la razón. Esto es, un vuelco que comienza a llevarnos de la razón imperial a la razón descolonial en cuyo espíritu están escritas estas páginas.

Bibliografía

Kuan-Hsing Chen (2010), *Asia as Method. Toward Desimperialization* Durham, Duke University Press.

Abya Yala, el descubrimiento de América

Carlos Walter Porto-Gonçalves

(Traducción Javier Lorca y Jorge Montenegro)

Enrique Dussel(1993) ya nos había advertido que el denominado “descubrimiento de América” fue, en verdad, el encubrimiento de los pueblos que aquí habitaban. Abya Yala es, así, el verdadero descubrimiento de América. Es lo que veremos en este artículo.

En la lengua del pueblo kuna, Abya Yala significa “tierra madura”, “tierra viva” o “tierra en florecimiento” y es sinónimo de América. El pueblo kuna es originario de Sierra Nevada, en el norte de Colombia, habitó la región del Golfo de Urabá y las montañas de Darien, y actualmente vive en la costa caribeña de Panamá, en la Comarca de Kuna Yala (San Blas). Y es esa denominación de Abya Yala que se viene usando como una autodesignación de los pueblos originarios del continente en contraposición a América, expresión que, aunque usada por primera vez en 1507 por el cosmólogo Martin Waldseemüller (1475-1522), sólo se consagra desde fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX como un medio de las élites criollas para afirmarse en contraposición a los conquistadores europeos dentro del proceso de independencia. Aunque los diferentes pueblos originarios que habitan el continente atribuyeran nombres propios a las regiones que ocupaban -Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama-, la expresión Abya Yala es cada vez más usada por los pueblos originarios del continente objetivando la construcción de un sentimiento de unidad y pertenencia. Pese a que algunos intelectuales, como el sociólogo catalán-boliviano Xavier Albó, ya habían

utilizado la expresión Abya Yala en contraposición a la designación consagrada de América, la primera vez que la expresión fue explícitamente usada con ese sentido político fue en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, realizada en Quito en 2004. Nótese que en la I Cumbre, realizada en México en el año 2000, la expresión Abya Yala aún no era invocada, como se puede leer en la Declaración de Teotihuacán, cuando se presentan como “los Pueblos Indígenas de América (que) reafirmamos nuestros principios de espiritualidad comunitaria y el inalienable derecho a la Autodeterminación como Pueblos Originarios de este continente”. A partir de 2007, sin embargo, en la III Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, realizada en Iximche, Guatemala, no sólo se autoconvocan como Abya Yala, sino que también resuelven constituir una Coordinación Continental de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas de Abya Yala “como espacio permanente de enlace e intercambio, donde converjan experiencias y propuestas, para que juntos enfrentemos las políticas de globalización neoliberal y luchar por la liberación definitiva de nuestros pueblos hermanos, de la madre tierra, del territorio, del agua y de todo patrimonio natural para vivir bien”. Poco a poco, en los diferentes encuentros del movimiento de los pueblos originarios, el nombre América va siendo sustituido por Abya Yala, indicando así no apenas otro nombre, sino también la presencia de otro sujeto enunciator del discurso, hasta aquí callado y subalternizado en términos políticos: los pueblos originarios.

La idea de un nombre propio que abarcara todo el continente se impuso a esos diferentes pueblos y nacionalidades cuando comenzaron a superar el largo proceso de aislamiento político a que se vieron sometidos tras la invasión de sus territorios en 1492, con la llegada de los europeos. Junto con Abya Yala hay todo un nuevo léxico político que también se viene construyendo, donde la propia expresión “pueblos originarios” gana sentido. Esa expresión afirmativa fue la que esos pueblos en lucha encontraron para autodesignarse y superar la generalización eurocéntrica de “pueblos indígenas”. A fin de cuentas, antes de la llegada de los invasores europeos, en el continente había una población estimada de 57 a 90 millones de habitantes que se distinguían como maya, kuna, chibcha, mixteca, zapoteca, ashuar, huarani, guarani, tupinikin, kaiapó, aymara, ashaninka, kaxinawa, tikuna, terena, quéchua, karajás, krenak, araucano/mapuche, yanomami, xavante, entre tantas nacionalidades y pueblos originarios del continente. La expresi-

sión “indígena” es, en este sentido, una de las mayores violencias simbólicas cometidas contra los pueblos originarios de Abya Yala en la medida en que es una designación que hace referencia a las Indias, o sea, a la región buscada por los negociantes europeos a fines del siglo XV. La expresión “indígena” ignora, así, que esos otros pueblos tenían sus propios nombres y su propia designación para sus territorios. Paradójicamente, la expresión “pueblos indígenas”, en la misma medida en que ignora la *differentia specifica* de esos pueblos, contribuyó a unificarlos no sólo desde el punto de vista de los conquistadores/invasores, sino también como una designación que, en principio, servirá para constituir la unidad política de esos pueblos por sí mismos, cuando comienzan a percibir la historia común de humillación, opresión y explotación de su población y la dilapidación y devastación de sus recursos naturales.

Abya Yala se configura, por lo tanto, como parte de un proceso de construcción político-identitario en el que las prácticas discursivas cumplen un papel relevante de descolonización del pensamiento, y que ha caracterizado al nuevo ciclo del movimiento “indígena” cada vez más como un movimiento de los pueblos originarios. La comprensión de la riqueza de los pueblos que viven aquí hace miles de años y del papel que tuvieron y tienen en la constitución del sistema-mundo ha alimentado la construcción de ese proceso político-identitario.

Considérese, por ejemplo, que hasta la invasión de Abya Yala (América) Europa detentaba un papel marginal en los grandes circuitos mercantiles, que tenían en Constantinopla uno de sus lugares centrales. La toma de esa ciudad por los turcos, en 1453, generó la búsqueda de caminos alternativos, sobre todo por parte de los grandes negociantes genoveses, que encontraron apoyo político entre las monarquías ibéricas y en la Iglesia Católica Romana. Desde entonces, circuitos mercantiles relativamente independientes en el mundo pasan a estar integrados e incluso se constituye el circuito Atlántico con la incorporación del Tawantinsuyu (región hoy ocupada principalmente por Perú, Ecuador y Bolivia), del Anahuac (hoy México y Guatemala, básicamente), de las tierras guaraníes (envolviendo fundamentalmente parte de Argentina, Paraguay, sur de Brasil y Bolivia) y de Pindorama (nombre con que los tupí designaban a Brasil). El carácter periférico y marginal de Europa era tal que la expresión “orientarse” (ir hacia el oriente) indicaba la relevancia de Oriente en la época. Así, es con la incorporación de los pueblos de Abya Yala y con su sometimiento político,

junto con el tráfico y la esclavización de los negros africanos traídos a este continente, que se crea la oportunidad para la centralidad de Europa. En resumen, el surgimiento del sistema-mundo moderno se da junto con la construcción de la colonialidad. Se trata, por lo tanto, de un sistema-mundo moderno-colonial. Hay una contradicción inscrita en el sistema-mundo moderno, su carácter también colonial, que los pueblos originarios de Abya Yala vienen buscando explicitar en la lucha “por la liberación definitiva de nuestros pueblos hermanos, de la madre tierra, del territorio, del agua y de todo patrimonio natural para vivir bien”.

De este modo, la descolonización del pensamiento se sitúa como central para los pueblos originarios de Abya Yala. Como bien señaló Luis Macas, de la Coordinadora de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), “nuestra lucha es epistémica y política”, donde cumple un papel fundamental el poder de designar lo que es el mundo. Varios intelectuales vinculados a las luchas de los pueblos de Abya Yala han señalado el carácter etnocéntrico inscrito en las propias instituciones, incluso en el Estado Territorial, cuyo eje estructurante está en la propiedad privada y cuyo fundamento se encuentra en el Derecho Romano. A pesar de su origen regional europeo, los fundamentos del Estado Territorial, incluso la idea de espacios mutuamente excluyentes, como la propiedad privada, han sido impuestos al resto del mundo como si fueran universales, ignorando las diferentes formas de apropiación de los recursos naturales que predominaban en la mayor parte del mundo, casi siempre comunitaria y no mutuamente excluyente. En América Latina, el fin del colonialismo no significó el fin de la colonialidad, como afirmó el sociólogo peruano Aníbal Quijano, explicitando el carácter colonial de las instituciones que sobrevivieron tras la independencia y que ilumina la declaración de Evo Morales Ayma al asumir la presidencia de la República de Bolivia, en 2006, cuando afirmó que era “preciso descolonizar el Estado”. Para que no se piense que se trata de una afirmación abstracta, debe recordarse que los concursos para funcionarios públicos en ese país eran realizados exclusivamente en lengua española, cuando aproximadamente el 62 por ciento de la población piensa en quechua, aymara y guaraní, las lenguas que hablan predominantemente en su vida cotidiana. En países como Guatemala, Bolivia, Perú, México, Ecuador y Paraguay, así como en ciertas regiones de Chile (en el sur, donde viven aproximadamente un millón de araucanos/mapuches), de Argentina (el Chaco norteño, la Patagonia sureña) y de la Amazonia (brasileña, colombiana y venezolana),

el carácter colonial del Estado se hace presente con todo su peso. El “colonialismo interno”, expresión consagrada por Pablo González Casanova, se muestra actual, en tanto historia de larga duración actualizada. No es raro que esas regiones sean llamadas de vacío demográfico, concepto colonial, como si fueran tierra de nadie y, de este modo, queda autorizada su ocupación. En los medios académicos son llamadas áreas de frontera y, como tales, revelan su carácter de área de con-*front*-o, y por tanto de espacio en disputa. No olvidemos que *front* es una expresión del campo militar donde dos fuerzas distintas se encuentran, se confrontan. Definido el confronto, se transmuta en frontera y las matemáticas o la naturaleza son convocadas a neutralizar/naturalizar el carácter político del *front*. (El río tal hace la frontera...; la sierra tal marca la frontera...; o la latitud y longitud tal definen la frontera...). Esas regiones de los pueblos subalternizados en el interior de las fronteras nacionales, sufren hoy otra fase de la colonización en la medida que son áreas objeto de programas de desarrollo, casi siempre para (des)arrollar, de modernización, casi siempre de colonización (de hecho, esas expresiones casi siempre son sinónimos).

La elección del nombre Abya Yala de los kuna recupera la lucha por la afirmación de sus territorios, de la que ellos fueron pioneros con su revolución de 1925, consagrada en 1930 en el derecho de autonomía de la Comarca de Kuna Yala, con sus 320.600 hectáreas de tierras, más las aguas vecinas del archipiélago de San Blas. La lucha por el territorio se configura como una de las más relevantes en el nuevo ciclo de luchas del movimiento de los pueblos originarios que se delinea a partir de los años ‘80 del siglo pasado (miskitos en Nicaragua) y que logra su mayor expresión en los años ‘90 (zapatistas desde 1994) y a comienzos del nuevo siglo, revelando cambios profundos tanto del punto de vista epistémico como político. En ese nuevo ciclo de luchas, se produce un desplazamiento de la lucha por la tierra en tanto medio de producción, característico de un movimiento que se construyó en torno a la identidad campesina, hacia una lucha por el territorio. Las grandes Marchas por la Dignidad y por el Territorio de 1990, que fueron movilizadas en Bolivia y en Ecuador con estructuras organizacionales independientes, son hitos de ese nuevo momento. “No queremos tierra, queremos territorio”, es la síntesis expresada en un cartel boliviano. Así, más que una clase social, lo que se ve en construcción es una comunidad etnopolítica, o sea, el indigenato (Darcy Ribeiro) constituyéndose como sujeto político. Considérese que fue fundamental para esa emergencia la

tensa lucha del pueblo miskito en el interior de la Revolución Sandinista, en Nicaragua (1979-1989), por la afirmación de su derecho a la diferencia y a la demarcación de sus territorios, y que, pese a todo el desgaste que generó aquella experiencia revolucionaria, en gran medida por la colonialidad presente entre las corrientes políticas e ideológicas que la lideraron, nos legó una de las más avanzadas legislaciones sobre los derechos de autonomía de los pueblos originarios, tal como nos informa Héctor Díaz-Polanco.

El levantamiento zapatista del 1° de enero de 1994 daría enorme visibilidad a ese movimiento que, aunque de modo desigual se extiende por todo el continente, al mostrar, por primera vez en la historia, que los pueblos originarios comienzan a dar respuestas más que locales/regionales a sus demandas, sin dejar de ser locales/regionales. El protagonismo de este movimiento ha sido importante en la lucha por la reapropiación de sus recursos naturales, como se puede ver en 2000, en Cochabamba, en la Guerra del Agua y, en 2005, en la Guerra del Gas, ambas en Bolivia, pero también entre los araucano/mapuche, en Chile, en la lucha por la reapropiación del río Bio Bio, amenazado por la construcción de centrales hidroeléctricas, o aun en las luchas contra la explotación petrolera en el Parque Nacional de Yasuní, en la Amazonia ecuatoriana, y en la frontera colombiano-venezolana, entre tantos otros ejemplos. Ese movimiento ha sido fundamental también en la lucha por la preservación de la diversidad biológica, en gran medida asociada a la diversidad cultural y lingüística. La dimensión territorial del movimiento se exhibe, asimismo, en su protagonismo ante las nuevas estrategias supranacionales de territorialización del capital, como en los casos del Nafta, el Alca y los Tratados de Libre Comercio (TLCs). El movimiento zapatista lo explicitó mejor que cualquier otro al hacer emerger al México Profundo, se podría decir a la “América Profunda”, precisamente el día en que se firmaba el Nafta. El protagonismo del movimiento de los pueblos originarios también fue importante en la lucha contra el Alca y contra los TLCs que siguieron a la derrota del Alca. Como puede verse, la lucha por el territorio asume un carácter central y una perspectiva teórico-política innovadora en la medida en que la dimensión subjetiva, cultural, resulta aliada a la dimensión material -agua, biodiversidad, tierra-. Territorio es, de esta manera, naturaleza + cultura, como insisten el antropólogo colombiano Arturo Escobar y el epistemólogo mexicano Enrique Leff, y la lucha por el territorio se muestra con todas sus implicaciones epistémicas y políticas. Cuando observamos las regiones de nuestro continente que contienen la

mayor riqueza en biodiversidad y en agua, podemos ver cuán estratégicos son esos pueblos, y cada vez más tienden a serlo, ante las nuevas fronteras de expansión del capital (Díaz-Polanco, Ceceña y Ornelas).

Abya Yala se posiciona así como un atractor en torno al que otro sistema puede configurarse. Eso es lo que los pueblos originarios están proponiendo con ese otro léxico político. No olvidemos que dar nombre propio es apropiarse. Es hacer propio un espacio a través de los nombres que se atribuyen a ríos, montañas, bosques, lagos, animales y plantas; por ese medio, un grupo social se constituye como tal, constituyendo sus mundos de vida, sus mundos de significación y convirtiendo un espacio en su espacio: un territorio. El lenguaje territorializa y, de esa manera, se revela una tensión de territorialidades entre América y Abya Yala.

Bibliografía

- Albó, Xavier; Barrios, R. (1993) *Cultura y política. V. 1: Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA-Aruwyiri.
- Borón, A.; Amadeo, J. y González, S. (comp.) (2006) *La teoría marxista hoy – problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO.
- Ceceña, Ana Ester (2004) “Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha”, en *Revista Chiapas*, no. 16. México, D.F., IIE-UNAM-CLACSO
- Ceceña, Ana Ester y Sader, Emir (2002) *A guerra infinita: hegemonia e terror mundial*, Buenos Aires y Rio de Janeiro, Ed. Vozes Clacso – LPP, Petrópolis.
- Escobar, Arturo (1996) *La invención del tercer mundo – construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Ed. Norma.
- Dávalos, Pablo (2001) *Yuyarinakuy: “digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”*, Quito, Ediciones Icci-Abya Yala.
- Díaz-Polanco, Héctor (2004) *El canon Snorri: diversidad cultural y tolerancia*, México, Universidad de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique (1993) *1492: o encobrimento do outro. A origem do “mito da modernidade”*, Petrópolis, Editora Vozes.

González Casanova, Pablo (2006) “Colonialismo Interno [una redefinición]”, en Borón, A.; Amadeo, J. y González, S. (comp.) *La teoría marxista hoy – problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Ed. CLACSO.

Lander, Edgardo (Comp.) (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Ed. CLACSO.

Leff, Enrique (2004) *Racionalidad Ambiental – la reapropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI.

Macas, Luis (2005) “Reflexiones sobre el sujeto comunitario, la democracia y el Estado. Entrevista realizada por Daniel Mato”, en Macas, L. y Dávalos *Entrevistas a Intelectuales Indígenas*, No. 3, Caracas, Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>

Mignolo, Walter (2003) *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Belo Horizonte, Editora UFMG.

Ornelas, Raúl (2002) “As empresas transnacionais e a liderança econômica mundial: balanço e perspectivas”, en Ceceña, Ana Ester y Sader, Emir, *A guerra infinita: hegemonia e terror mundial*, Buenos Aires y Rio de Janeiro, Ed. Vozes – CLACSO – LPP.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2002) “Latifundios genéticos y existencia indígena”, en *Revista Chiapas*, no. 14, México, IIE-UNAM.

Prigogina, Ilya (1997) *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*, São Paulo, Ed. Unesp.

Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Ed. CLACSO.

Rivera Cusicanqui, Silvia s/d *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1980-1990*, La Paz, CSUTCB.

Ventocilla, J., Herrera, H. y Núñez, V. (1999) *El espíritu de la tierra – plantas y animales en la vida del pueblo Kuna*, Quito, Ed. Abya Yala.

El impacto simbólico del 2010 fue muy intenso en México. Además de doscientos años del inicio de la revolución de independencia se conmemoraban cien de la revolución social. Y no faltaban motivos de excitación. El subcomandante Marcos recordó en su momento que el pueblo mexicano se rebela por lo menos una vez en cada siglo. Desde 2005 camina por el país La Otra Campaña, articulando rebeldías para el levantamiento pacífico. Por eso y por las condiciones a punto de explosión en que se encuentra el país circularon a lo largo del año rumores y esperanzas. La tercera es la vencida. En el 2010 los mexicanos conseguiríamos al fin la independencia y realizaríamos la esperada revolución...

Los héroes están fatigados

Con humor involuntario, la comisión del bicentenario hizo que los huesos de los héroes recorrieran todos los tramos del Paseo de la Reforma de la ciudad de México. Se murieron así al fin, agotados en ese recorrido. No hubo forma de resucitarlos para la celebración. Y empezó así a quedar constancia de que no había mucho que celebrar.

Algunos se concentraron en la evolución reciente: redactaron la crónica del desastre y el memorial de la ignominia, para describir con rabia y depre-

⁴ Utilizo en estas notas apresuradas ideas y fragmentos de “La crisis como esperanza”, un ensayo publicado en *Bajo el volcán* (8-14: 17-54, 2009), en el cual exploré la naturaleza de la crisis actual y sus implicaciones. Empleo también reflexiones de “La insurrección en curso”, de una plática en la Universidad Nacional Autónoma de México que puede verse en www.geopolitica.ws/leer.php/196.

⁵ Intelectual mexicano, Universidad de la Tierra, Oaxaca.

sión cómo se había desmantelado el México del “nacionalismo revolucionario”, el de “la revolución hecha gobierno”, a fin de instalar en su lugar una maltrecha república neoliberal, política y económicamente dependiente del país cuyos cuerpos de inteligencia consideran a México un “estado fallido” y lo comparan con el Congo o Pakistán.

Otros acentuaron la depresión preguntándose cómo había sido posible que el México capaz de hacerse independiente de España y resistir la intervención francesa y la estadounidense hasta restaurar la república y pacificar el país; el que emprendió la primera revolución social del siglo XX; el que formuló la que en su momento fuera una de las constituciones más avanzadas del planeta y construyó instituciones de vanguardia; el que abrió brazos hospitalarios a todos los exiliados políticos, lo mismo de la guerra civil española que de las dictaduras del cono sur; cómo fue que ese país de glorias tan legítimas se había convertido en la “patria espeluznante” del poeta López Velarde, en el *País de sombra y fuego* que lamentaron –en vez de celebrar– los poetas invitados a expresar lo que pensaban y sentían, en 2010, al decir *patria*.

Otros, finalmente, intentaron una mirada más rigurosa hacia atrás. Es-trenaron pudor al preguntarse por el carácter de nuestra revolución de independencia – la gesta de criollos más o menos racistas que aprovecharon la debilidad de España para hacerse de su herencia y luego disputar interminablemente por ella hasta perder la mitad del territorio que habían recibido de sus ancestros.

El 31 de enero de 1824 se proclamó el Acta Constitutiva de la Federación, nuestra primera Constitución. En ella se menciona una sola vez a los pueblos indios, al otorgar al Congreso facultades “para arreglar el comercio con las naciones extranjeras y entre los diferentes Estados de la Federación y tribus de indios”. Este tratamiento a quienes constituían entonces dos terceras partes de la población era herencia indudable de España. Tenía también sello colonial el artículo 4º de la flamante Constitución: “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”. Esa perpetuidad constitucional se redujo a poco más de 50 años, hasta la Constitución de 1857, pero muchos dirigentes actuales disfrutarían inmensamente la reinserción del artículo.

La invención de México fue desafortunada. Se le constituyó como estado, antes de ser nación, y para imaginarlo no se tomaron en cuenta las

realidades y aspiraciones de la mayoría de sus habitantes. La construcción estuvo marcada por las ilusiones de grandeza que se concebían al imitar a Europa y sobre todo a Estados Unidos. El país mismo se llamó oficialmente Estados Unidos Mexicanos, no México. Los “padres de la patria”, los fundadores de ese estado, no se mordieron la lengua al presentar a los flamantes ciudadanos mexicanos el fruto de sus trabajos. “Para llegar por fin al templo de la felicidad, de la gloria y del reposo,” les dijeron, “en todos nuestros pasos nos hemos propuesto por modelo la república feliz de los Estados-Unidos del Norte”. Es un empeño que persiste hasta hoy. Cuando un periodista preguntó al presidente Carlos Salinas, poco después de firmar el Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1993, si su propósito era incorporar a México en Norteamérica, respondió sin vacilar: “Exactamente”.

Esta inclinación que ha intentado continuamente alejar a los mexicanos de sus tradiciones y culturas para reconfigurarlos con un molde ajeno tiene una historia clara.

En 1852 el conservador Lucas Alamán observaba con inquietud:

Algunas familias mandan sus hijos a los colegios de jesuitas de Inglaterra y de los Estados Unidos, presentando esta circunstancia el raro fenómeno de que los jóvenes mexicanos, para educarse en principios enteramente religiosos, van a aprender a ser católicos en los países protestantes.

En 1924 Richard Lansing, Secretario de Estado de Woodrow Wilson, consideraba que México era un país fácil de dominar porque bastaba controlar a un solo hombre: el presidente. En vista de que intentar colocar en esa posición a un ciudadano estadounidense podía llevar a la guerra, concibió una opción a más largo plazo:

Debemos abrir a jóvenes ambiciosos las puertas de nuestras universidades y hacer el esfuerzo de educarlos en el modo de vida estadounidense, en nuestros valores y en el respeto al liderazgo de Estados Unidos. México necesitará de administradores competentes. Con el tiempo, esos jóvenes llegarán a ocupar cargos importantes y eventualmente se adueñarán de la presidencia. Sin necesidad de que Estados Unidos gaste un centavo o dispare un tiro, harán lo que queramos. Y lo harán mejor y más radicalmente que nosotros.

Los años de realización revolucionaria de Lázaro Cárdenas, cuando expropió el petróleo, instaló la educación socialista y entregó la mitad de la tierra laborable a los campesinos, resultaron un exceso insoportable. En 1940 el vicepresidente de Estados Unidos Wallace asistió a la toma de posesión de Manuel Avila Camacho, el nuevo presidente mexicano. Se inició entonces la negociación que llevó a la Revolución Verde y en pocos años creó en el norte del país un área de “agricultura moderna”, en manos privadas, que operó desde entonces como un colchón de amortiguamiento entre el sur de Estados Unidos y el México “revolucionario” de los ejidos y las comunidades agrarias en el centro y el sur del país.

Poco después se inició el empeño en que pensaba Lansing. Don Rodrigo Gómez, un hombre peculiar que logró durar 18 años como Director del Banco de México, acaso por sus escasos estudios, decidió a finales de los años cuarenta seleccionar entre los cuadros de la institución a quienes podrían llegar a ser ministros de Hacienda, a fin de empezar a prepararlos. Más tarde extendió el esfuerzo: creó en la institución un fondo especial para enviar a universidades estadounidenses a jóvenes promisorios. Le atraían especialmente las de Chicago y Yale, por las escuelas de pensamiento económico que dominaban desde entonces en ellas, pero las becas se abrieron a muchas otras. No fue extraño, por tanto, que México tuviera presidentes educados en Harvard o Yale antes que los Estados Unidos y que los tecnócratas neoliberales, al dar un golpe de estado incruento en 1982, no tuvieran dificultad alguna para encontrar “administradores competentes”, capaces de hacer “mejor y más radicalmente” que los estadounidenses lo que éstos querían. No fue sin gastar un centavo ni disparar un tiro, como Lansing pensaba. Pero salió barato, tanto en términos de dólares como de balazos.

En 1982, con el último presidente de la Revolución, como se llamaba a sí mismo José López Portillo, podía aún hablarse de cierta independencia y alguna soberanía. Cerró la puerta en las narices al GATT. Nacionalizó la banca. Heredó a su sucesor un sector público que representaba dos terceras partes de la economía mexicana, la cual estaba aún muy cerrada: en México se definía en lo fundamental lo que entraba y salía del país. Para el año 2000, tras la privatización, la desregulación y el desmantelamiento neoliberal de los dispositivos creados por los “gobiernos revolucionarios”, el sector público no llegaba ya a la quinta parte de una de las economías más abiertas del mundo lo que significaba, como en todas partes, que los asuntos econó-

micos habían dejado de decidirse en el país. En 1994 el equipo económico de Salinas sostenía que la única salvación económica de México estaba en atarse a la locomotora estadounidense aunque fuese como cabús. En 2010 Felipe Calderón concentró esfuerzos en aumentar las cadenas, para que los estadounidenses no fueran a desatar el cabús. Para ello se mostró dispuesto a pagar el precio insoportable de realizar en México, por cuenta de los vecinos del Norte, la guerra contra las drogas que declaró Nixon cuarenta años atrás, lo cual, como ventaja colateral, le daba ilusión de legitimidad y pretexto para criminalizar los movimientos sociales.

Hasta 1982, como herencia de la Revolución, la mayor parte de la tierra laborable estaba todavía en manos de los campesinos y fuera del mercado: no operaba como una de las tres mercancías artificiales (con el trabajo y la moneda) que son precondition para el funcionamiento de la sociedad económica moderna, según ha demostrado Karl Polanyi. Fue preciso lanzar esa tierra al mercado para que pudiera firmarse el Tratado de Libre Comercio. Salinas organizó hábilmente la reforma de la Constitución: según él, miles de empresarios del agronegocio comprarían la tierra hasta entonces inalienable para que se realizara finalmente la modernización de la agricultura; millones de campesinos quedarían así “liberados” de la atadura a la tierra. Se trataba abiertamente de deshacerse de ellos, conforme a la obsesión del modelo que se imitaba: mientras Estados Unidos producía alimentos para el mundo con sólo 2.5% de su fuerza laboral, México conservaba el “lastre” de una tercera parte de la población en el campo. Las políticas concebidas y aplicadas a partir de 1982, que no sólo cancelaron bruscamente los apoyos oficiales a los campesinos sino que además los hostigaron abiertamente, contribuyeron a la condición trágica actual, cuando vive en Estados Unidos la quinta parte de los mexicanos, la mayoría de ellos en condiciones miserables y bajo continua persecución.

Poco a poco las instituciones creadas por la “revolución hecha gobierno” fueron desmanteladas...o revelaron sus insuficiencias. La gesta de hace cien años, en la que murió la décima parte de los mexicanos, la que sentó las bases del México moderno, se ahogó en sus propias contradicciones. Sus mejores armas se volvieron contra ella. Bien decía el astuto Salinas que no había cometido el error de Gorbachov, al lanzar simultáneamente las reformas económica y política. Antes de iniciar la reforma política, a la que lo obligaron los zapatistas en 1994, Salinas empleó todos los recursos

autoritarios de los “gobiernos revolucionarios” para realizar las reformas económicas neoliberales.

Como recordó recientemente el poeta José Emilio Pacheco, en 1910 Buenos Aires se proclamó capital de Hispanoamérica y habló por todos. “Leopoldo Lugones en *Odas seculares* y Rubén Darío en *Canto a la Argentina* exaltaron las glorias presentes y el porvenir luminoso, ‘el triunfo de las Américas’, que nos esperaba en el siglo veinte”. En 2010, en México al menos, un empeño semejante hubiera llevado a la anti-celebración. El hecho de que los funcionarios de la comisión encargada de los gastos del bicentenario enfrente acusaciones por irregularidades de por lo menos 300 millones de dólares es pálida metáfora de las irregularidades de todo género que caracterizaron a las dos revoluciones que se conmemoraron. Por ellas no hay glorias presentes que celebrar y la perspectiva dominante define un porvenir oscuro, en que acecha un creciente autoritarismo bajo toda suerte de crisis y amenazas.

Fuentes de esperanza

A pesar de todo, y en realidad por todo, en medio de esas crisis, con millones de personas condenadas a condiciones de estricta supervivencia, renace entre los mexicanos la esperanza, conscientes ahora de que la ruptura no tenía que ocurrir en 2010. En septiembre, en el mes de los 200 años, el Viejo Antonio nos recordó en un comunicado que los muertos viven “porque nos han dejado un debe, un pendiente, un algo que debemos hacer”. Y agregó:

Por eso cada tanto hay que ir donde viven nuestros muertos para seguir agarrando el compromiso de cumplir ese debe. Y sólo ahí es donde se sabe el lugar y la hora, el cuándo y el dónde, o, como dicen ustedes los ciudadanos, el calendario y la geografía.

No es en las fechas ni en los lugares de arriba.

Es acá abajo donde está nuestra geografía.

Es donde viven nuestros muertos.

Tuvimos que darle la razón. Nos habíamos ido con la finta. Era cierto que el calendario de las conmemoraciones era el calendario de arriba y que se expresaba en sus propios espacios, en su geografía: en el Paseo de la Reforma, por ejemplo. Nuestros muertos no son los del 16 de septiembre de 1810 o los del 20 de noviembre de 1910 ni los sueños actuales pueden equipararse a los de aquellos años. No se trata de devaluar a los héroes contruidos desde el poder que ahora el mismo poder deconstruye para elevar a otros. Se trata de afirmar y afirmar-nos en hombres y mujeres ordinarios que entonces como ahora adoptan un comportamiento extraordinario, bien asentados en la heroicidad de su vida cotidiana y su empeño de cambio.

Cuando hoy nos planteamos, junto con ellos, un empeño profundo de transformación que contiene sin duda resonancias de los que se plantearon otros mexicanos hace cien y hace doscientos años, hemos de concebirlo con plena conciencia del momento histórico, cuando se cierran, como entonces, múltiples ciclos en México y en el mundo.

- En México se ha puesto en subasta el régimen de la Revolución. El país se incorporó a la crisis mundial cuando llevaba 25 años de estar en su propia crisis, en una profunda transición política que parece no terminar nunca. Está cada vez más claro que el antiguo régimen ha muerto, aunque de su cadáver insepulto sigan emanando todo género de pestes. A pesar de las ilusiones de algunos y de añoranzas impuestas por los llamados “gobiernos de la alternancia”, no hay posibilidad alguna de restauración. La crisis política actual se explica porque el carácter del nuevo régimen se encuentra aún en disputa —particularmente la que se da entre quienes buscan todavía una variante neoliberal o socialdemócrata del antiguo régimen y quienes quieren reorganizar la sociedad “desde abajo y a la izquierda”, como dicen los zapatistas.
- La crisis mexicana es espejo de la mundial. En ésta destacan varios elementos:
- El ‘desarrollo’, el emblema forjado por el presidente Truman en 1949 para representar el nuevo poder hegemónico de Estados Unidos, era una bandera maltrecha desde los años ochenta. El esfuerzo de sustituirlo por el de la globalización fracasó pronto. En vez de que la década actual hubiera constituido el inicio del milenio estadounidense, como muchos anticiparon tras el colapso de la Unión Soviética, marcó claramente la decadencia de lo que en América Latina se llamó con precisión “imperio”. La palabra ‘desarrollo’ sigue estando en el centro de una constela-

ción semántica poderosa cuyos elementos operan como boyas flotantes de una red que aún captura imaginaciones y políticas de todo el espectro ideológico y en los más diversos contextos. Pero es una constelación semántica frágil, que se desmorona día tras día ante el oleaje de los mares abiertos y el continuo debilitamiento de los empeños que aún obedecen a las inercias imperiales, que en buena medida se basan en las convicciones de quienes siguen dedicados a resistir lo que ya no está ahí.

- En los años sesenta, impulsados por lo que los analistas franceses llamaron “los 30 años gloriosos” —la espectacular recuperación económica de la posguerra, a partir del *New Deal*—, afianzados en el espíritu libertario que caracterizó la década, los trabajadores intentaron “asaltar el cielo”. Fueron derrotados. Carecían de la conciencia y la organización que la hazaña exigía. Esa derrota, que pasó paradójicamente desapercibida para la mayoría, dio lugar al neoliberalismo, cuyo punto de partida puede legítimamente asociarse con la derrota que el presidente Reagan infligió a los controladores de tráfico aéreo en Estados Unidos y la Sra. Thatcher a los mineros en Inglaterra. Esa orientación política, que consiguió una acumulación sin precedente de riqueza en unas cuantas manos, ha entrado en agonía. Hasta sus más decididos promotores, como el Banco Mundial, han reconocido que ha llegado a su fin, por lo menos en sus términos originales, aunque circulen todavía por el mundo diversos tipos de zombis que todavía creen en la vitalidad del espectro y se sigan cometiendo todo género de atropellos en su nombre. El neoliberalismo no murió de muerte natural. Lo detuvo la resistencia de los batallones de descontentos que creó en el mundo entero, cuyo empuje sería además la causa de la crisis actual. Lejos de ser una más de las crisis económicas propias del capitalismo, esta crisis sería manifestación de la fase final de ese régimen de producción, tanto por las contradicciones estructurales que ha señalado Wallerstein desde hace tiempo como por las irresponsabilidades de los fundamentalistas de mercado que en su momento denunció George Soros, el especulador de Wall Street que los conoce bien.
- Las crisis actuales, en que se mezclan la financiera con la del empleo, la de los alimentos con la ambiental, y todas ellas con diversas formas de crisis política, parecen asentadas en otra que las abarca a todas: la de la modernidad. Estaríamos en el período de caos e incertidumbre en que las racionalidades y conceptualizaciones anteriores dejan de funcionar: no permiten ya entender lo que está ocurriendo y menos aún anticipar un

porvenir. Pero aún no emergen con claridad las racionalidades y conceptualizaciones de la nueva era.

Termina ya la era que Wallerstein ha llamado la economía-mundo capitalista. Va a ser sustituida por otra. Pero la naturaleza y características de la nueva era no están escritas en las estrellas. La bifurcación está formada por posibilidades no sólo distintas sino contrapuestas. Necesitamos leerlas en el presente para poder optar, para que empiece la era que queremos y no la que tememos, cuando se instala entre nosotros, a la vista de todos, un régimen autoritario sin precedentes que sustituirá el capitalismo con modalidades de existencia social que sólo la imaginación distópica de Orwell ha podido anticipar. Se vuelve por ello cada vez más urgente intentar una articulación lúcida de los movimientos sociales en ebullición, capaz de convertir en acción transformadora el descontento profuso, confuso y difuso que dejó el neoliberalismo.

Ante todo, en vez de la centralización y unificación que se buscaron hace cien y doscientos años y hoy se intentan más allá de los espacios-nación, a escala global, hemos de empeñarnos en la localización económica, una localización a cargo de la gente, no de las corporaciones o de los burócratas, más allá del libre comercio y del proteccionismo a la vez. Se trata de reemplazar la integración de las grandes potencias y los mercados comunes con un sistema de diques de mercados locales, interconectados pero altamente autosuficientes, cuyas fluctuaciones económicas puedan ser controladas por la propia gente.

Es preciso dismantelar burocracias ineficientes y corruptas, cada vez más incapaces de reaccionar en la forma en que se requiere, pero no para privatizar las funciones del estado, como hicieron los neoliberales, sino para socializarlas: dejarlas en manos de la gente, al devolver a los cuerpos políticos una escala adecuada. En ella, la cuestión del género volverá a tener la posición central que nunca debió haber perdido. Como señaló hace tiempo Iván Illich, la belleza social aparece cuando los elementos materiales de una cultura son del tamaño apropiado a su complementariedad concreta y dotada de género. Sería ésta una de las dimensiones principales de la empresa actual de transformación. No se trata de regresar al reino del género que dismanteló el régimen sexista del capitalismo, sino de preservar y regenerar las relaciones cargadas de género entre los dominios del hombre y de la mujer que aún persisten y de establecer otras nuevas en donde hayan desaparecido aquellas.

En México y en muchas partes del mundo, buena parte de los movimientos populares se resisten actualmente a rendir sus experiencias de autogobierno real a una democracia individualista y estadística, manipulada por partidos y medios, que en parte alguna ha sido capaz de cumplir lo que ofrecen sus defensores. Están oponiendo el descentralismo al viejo lema del centralismo democrático. Parecen convencidos de que la democracia depende del localismo, de las áreas locales en que la gente vive. Como ha dicho Douglas Lummis, la democracia no puede consistir en poner el poder en algún lugar distinto a aquel en que la gente está.

En México, al menos, la democracia radical que por ese camino se ha estado construyendo sólo podrá establecerse plenamente cuando exista una nueva constitución, formal y real, de la nueva sociedad. La transición define un proceso de reconstrucción de espacios políticos, en que la gente pueda ejercer libremente su poder y articular sus iniciativas, al tiempo que desgarrar la mitología política dominante. En el curso de esa transformación, podrán surgir de las propias organizaciones populares las personas y las iniciativas que restablezcan la autoconfianza. En el proceso se hará también posible utilizar conscientemente procedimientos de regulación, que reconozcan la legitimidad del conflicto de intereses, asignen valor apropiado al precedente y sean formulados por personas ordinarias, reconocidas por las comunidades como sus representantes. Con base en una nueva Constitución, formulada por diputados constituyentes que no serían sino mandatarios de los poderes locales, podría recurrirse lúcidamente al procedimiento jurídico, dentro de un espíritu de oposición continua a la burocracia estatal o profesional, para llevar a cabo la transformación institucional que se requiere. Entre otras cosas, podrá modificarse por esa vía la organización del trabajo, para darle una forma convivial alternativa al modo industrial de producción, a cuya puerta Federico Engels inscribió: "*Lasciate ogni autonomia, voi che entrate!*" ("Dejad, al entrar, toda autonomía"). Se trata de una cuestión central. Muchas iniciativas recientes de la sociedad civil han tenido éxito por haber adoptado estilos postindustriales de producción. La generalización del estilo político propio de la democracia radical traerá cambios profundos en la organización del trabajo, en la línea que desde hace décadas han esbozado autores como Jacques Ellul, Paul Goodman, Iván Illich y Leopold Kohr.

Resulta cada vez más claro que todo esto puede ser un relato ilusorio si el descontento actual no logra transformarse en un impulso sereno y esperan-

zado que conduzca al levantamiento pacífico y democrático que en México y otras partes del mundo se ha estado planteando, en lo que constituye ya una forma de insurrección que desafía simultáneamente el régimen político y económico y aprovecha grietas como las que ha identificado John Holloway para acumular la masa crítica que haría posible el desmantelamiento final.

Hace un tiempo, una imagen parecía capturar bien el panorama dominante. Estamos, la humanidad entera, en un gran barco que atraviesa por una agresiva tormenta. En el cuarto de máquinas se han reunido todos los dirigentes: políticos, científicos, financieros, intelectuales, activistas... Disputan intensamente entre sí sobre las decisiones a tomar y tan ocupados están en el debate que no se dan cuenta que el barco ha comenzado a hundirse. Arriba, en cubierta, adonde se encuentra la gente, también hay disputa. No aparece el timón; algunos creen que todavía existe y luchan entre sí para apoderarse de él. Otros lo andan buscando, convencidos de que ha de andar por ahí. Algunos, desesperados, se lanzan al agua y empiezan a ahogarse. Los más, en pequeños grupos, en comunidades, descubren o fabrican botes y balsas y se lanzan a navegar hasta que se dan cuenta de que se encuentran en medio de un archipiélago y a sus playas se dirigen, para convertir cada isla en barco que les permita encontrar a otros.

No funciona ya esta imagen. Refleja bien lo que está ocurriendo pero no lo que hace falta hacer. Es cierto que ya no hay capitán ni timón y que el barco se hunde. Es cierto que algunos, empeñados en su individualismo, se lanzan a aventuras insensatas en que se ahogan. Y es cierto, finalmente, que muchos grupos están inventando mundos autónomos en sus propios espacios locales, dedicados a crear relaciones sociales más allá del capital y en abierta resistencia al sistema político dominante.

Pero el horno no está para bollos. Esas iniciativas en pequeña escala son claro anticipo de la sociedad por venir, pero tienen que realizarse a contrapelo de un sistema agresivo y hostil que las acosa continuamente y les causa grave desgaste. John Berger señaló, no hace mucho, que si se viera forzado a usar una sola palabra para describir la situación actual recurriría a la imagen de la prisión. En eso estamos. Aprisionados. Ahí se nos confina. Bajo esas condiciones, no podemos esperar al florecimiento autónomo de iniciativas aisladas, por la capacidad de destrucción y opresión de que aún disponen allá arriba. Es cierto que pelear es abominable, pero no debe causar tristeza entregarnos a esta militancia. Como ha señalado Foucault, al conectar

nuestros deseos con la realidad, entretejiendo rabias y descontentos en la acción, en vez de retirarlas a las formas de la representación teórica o política, les daremos cabal fuerza revolucionaria.

Empieza así a ser posible pensar lo impensable: disolver la prisión del pensamiento único, el fatalismo de la costra capitalista dominante, y hacer evidentes las inmensas cuarteaduras de la bóveda opresiva del capital y sus administradores. Podrá así establecerse con claridad que en los insumisos se encuentra la clave para que termine de caerse ese régimen dominante...y podamos entonces hablar de nuevo, con toda seriedad y rigor, de independencia y de revolución. Será una independencia que habrá desgarrado el marco rígido del estado-nación al construir nuevos horizontes políticos y una revolución que no se conformará con la sustitución de las ideologías en la orientación de las instituciones dominantes o en la reforma de éstas. Al ocuparse de la conmoción simultánea de ideologías e instituciones, desde abajo y a la izquierda, desmantelando los aparatos opresivos de la sociedad capitalista y de su estado, abrirá la posibilidad múltiple del buen vivir en el pluralismo radical que define la condición real del mundo. De regreso del futuro ilusorio de las utopías del siglo XX, que se convirtieron en porvenir siempre pospuesto, será la revolución radical de un presente concebido y realizado, a escala humana, por hombres y mujeres ordinarios que adoptan una vez más un comportamiento extraordinario.

Elogio de la dispersión

*Raúl Zibechi*⁶

¿Cómo han hecho los pueblos originarios para sobrevivir a las catástrofes que la colonización y las repúblicas independientes supusieron para ellos? Dicho de otro modo: ¿Cómo han hecho para mantener con vida el cultivo de 2.600 variedades de quinua, 500 de papa amarga, casi 400 variedades de kañiwa, miles de variedades de maíz, en el mismo período en que Occidente se empeña en reducir y homogeneizar la diversidad de cultivos? ¿Existe alguna relación entre la variedad-diversidad-multiplicidad y la sobrevivencia de los pueblos indios? Y una más: ¿Cómo podemos relacionar la expansión de la diversidad (ecológica, de cultivos, de culturas) con la conversión de estos pueblos en alternativa a la decadencia y crisis de la civilización occidental-capitalista?

Atravesamos una profunda crisis sistémica provocada y agudizada por las concentraciones de poder y de riqueza, convertidas en las tendencias más importantes del mundo actual, que amenazan con aniquilar la vida. El llamado desarrollo tecnológico y científico está fuera de control y es uno de los principales agentes que agudiza la tendencia a la concentración. Los grandes desafíos que enfrenta la humanidad (caos climático y hambre) derivan de la mayor concentración de poder conocida en la historia, que debe ser urgentemente frenada y revertida. Para realizar esta tarea, ni la modernidad ni la cultura occidental tienen las herramientas materiales e intelectuales adecuadas. Es posible que la resistencia india de estos cinco siglos nos sirva de inspiración para salir adelante.

⁶ Intelectual y periodista uruguayo autor de numerosos libros sobre América Latina.

No tengo la pretensión de responder las preguntas formuladas ni, menos aún, de indicar algún camino. Me limitaré a algunas cuestiones que ponen en entredicho aspectos de nuestro pensamiento crítico, a mi modo de ver demasiado colonizado aún, demasiado dependiente de las categorías (¿y sueños?) elaborados desde la Ilustración. Contribuir a descolonizar nuestro pensamiento crítico, o sea, contribuir a crear un pensamiento crítico latinoamericano, puede ser uno de los desafíos del Bicentenario.

Me limitaré a tres aspectos interrelacionados: la cuestión del sujeto, y por tanto de los movimientos antisistémicos; la cuestión del Estado y por extensión la propuesta de Estado pluri o multinacional; y cómo concebir el cambio social desde otro lugar, diferente al del sujeto, los movimientos y los estados.

1- No existe sujeto sin objeto. La relación sujeto-objeto es una herencia colonial que hemos asumido en todos los terrenos, desde la epistemología hasta la revolución. Entre los pueblos originarios, como nos recuerda Carlos Lenkersdorf, no existe esa relación binaria sino una “pluralidad de sujetos”. Sujetos somos todos y todo lo que existente en la naturaleza (seres humanos, animales, plantas, ríos, montañas). Pero si todo es sujeto y no hay objeto, la *sujetidad* tiende a disolverse, a perder centralidad, la vida tiende a *des-sujetizarse*. Ingresamos al terreno de la “no-sujetidad” que plantean, entre muchos otros, los miembros del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, de Perú, que se propone el rescate de los saberes andinos para sostener y alimentar la crianza de un mundo culturalmente diverso, a través de la vigorización de las prácticas agropecuarias y culturales de los pueblos andino amazónicos (PRATEC, 1993).

Es obvio, y no voy a entrar en ello, que la idea de no-sujeto implica la no representación y con ellas quedan cuestionadas un conjunto de categorías hegemónicas en el modo de hacer política estadocéntrico. En cuanto a los llamados movimientos sociales, es hora de profundizar un debate sobre la conveniencia de seguir adelante con ese concepto.

El mundo popular latinoamericano no es UN mundo sino mundos, no sólo diversos, no sólo diferentes sino pertenecientes a civilizaciones distintas, o sea a humanidades que resuelven la relación espacio-tiempo, sujeto-objeto, etcétera, de modos otros. Si el mundo presenta dos civilizaciones (Occidente y Oriente), los pueblos originarios latinoamericanos forman parte de la civilización oriental y las clases medio-altas pertenecen al mundo occidental. Ahora bien, ¿los sectores populares “criollos”, a cuál de esos

mundos pertenecen? La diferencia entre ambas civilizaciones es notable en el concepto del tiempo (mercancía para Occidente) y también en aspectos “filosóficos” (como el “tercero excluido” o “incluido”, o sea la lucha o la complementariedad de los opuestos). A mi modo de ver, el tema no es menor ya que afecta, por ejemplo, al problema de la interculturalidad. ¿Puede existir interculturalidad entre civilizaciones distintas o el concepto es sólo aplicable a culturas diferentes dentro de una misma civilización? (Medina, 2006)

Creo que aún no hemos abordado un tema central: el desafío que plantea Immanuel Wallerstein a partir del sociólogo egipcio Anounar Abdel Malek. ¿Los movimientos populares de América Latina forman parte del “área cultural” de la civilización indoeuropea o de la china (geográficamente Occidente u Oriente)? (Wallerstein, 1999) América Latina es la única región del mundo donde ambas civilizaciones comparten el mismo espacio. Ambas conviven aunque en relación jerárquica. En todo caso, esa larga convivencia nos permite abordar el “desafío civilizacional” desde un lugar diferente al binario Oriente-Occidente.

No sólo las cosmovisiones indias cuestionan la relación sujeto-objeto y otros rasgos de la modernidad; también los sectores populares urbanos pertenecen a una matriz cultural diferente a la hegemónica en Occidente. Según Moreno (en consonancia con teólogos de la liberación y filósofos como Rodolfo Kusch), se trata de una matriz relacional donde las cosas son menos importantes que las personas y no están ordenadas en torno al “ser” sino al “estar”; tampoco se les puede aplicar el concepto de “modo de producción” ya que se trata de sociedades organizadas para y en los vínculos (Wallerstein, 1999). El mundo-de-vida-popular gira, en este análisis, en torno a la convivialidad, donde las personas viven-en-relación y practican una episteme relacional no occidental. No es externo sino “otro” a la modernidad.

Esos mundos están conformados por relaciones sociales diferentes a las hegemónicas, de modo que lo que se moviliza es otra cosa que un movimiento social: estamos ante relaciones sociales diferentes que se ponen en movimiento. A esta realidad podemos llamarle “movimiento societal” (concepto de Luis Tapia) o “sociedad en movimiento”, aunque lo mejor sería crear otro concepto. En todo caso, me parece necesario ir más allá del legado de la sociología de los movimientos sociales.

2. El Estado plurinacional es el viejo Estado oligárquico. Hasta ahora no encuentro prácticas ni realidades capaces de convencernos de que el Estado pluri o multinacional es otra cosa que el viejo Estado-nación rebautizado. No se trata de cuestionar la nueva Constitución de Bolivia, sino producir un debate teórico sobre el Estado como horizonte emancipatorio. Puede considerarse la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia como un buen paso adelante. El problema está en otro lado.

El formato Estado puede y debe ser mejorado, pero ¿es posible descolonizar una institución colonial? Por otro lado, sería bueno recordar que la propuesta de Estado multinacional ha nacido entre los asesores y amigos académicos de los movimientos indígenas y luego ha sido adoptada por ellos, en lugar muy destacado por la CONAIE⁷ de Ecuador a comienzos de la década de 1990. Sin embargo, ni los zapatistas, ni un sector de los aymaras ni buena parte del mundo mapuche sostienen esa propuesta. En el caso zapatista se enfatiza la autonomía y los municipios autónomos, se construye una instancia “superior” a las comunidades como las Juntas de Buen Gobierno pero nunca se propone un Estado pluri o multinacional.

En algunos casos (aymara, nasas, mapuche) el Estado fue y sigue siendo algo ajeno, llegado desde fuera de la propia historia. Incluso en el caso de los mayas-aztecas-quechuas podemos discutir qué tipo de Estado tenían, si es que podemos incluir el Tawantinsuyo, por ejemplo, dentro de la categoría Estado. En las experiencias actuales de muchos de estos pueblos hay materia suficiente como para repensar la cuestión del Estado: Juntas de Buen Gobierno zapatistas, cuarteles aymaras (o *markas* si nos enfocamos en su historia), cabildos nasas, formas de poder local mapuche; todas ellas no centralizadas y relativamente dispersas en los territorios.

Entre la negación del Estado y la no superación del Estado como horizonte emancipatorio, aparecen otras visiones posibles que creo resulta necesario investigar: “Estado disperso” mencionan en el PRATEC⁸, quizá en relación con la experiencia indígena que rechaza el “Estado centralizado”; “Estado femenino” y “Estado masculino” en la literatura oriental. Ambas nos abren a otra cosa, a posibilidades que aún no hemos siquiera reflexionado, por no mencionar las instituciones no estatales, que serían algo así como las “instituciones políticas del éxodo” (Virno, 2006). Parece necesaria alguna tensión intelectual para no quedar atrapados en la lógica Estado-

nación, inercia político-cultural que la actividad político-social de los movimientos ha instalado hace cierto tiempo en lugar destacado.

3- El cambio social desde una perspectiva “otra”, no-organizada, no-estatal, no-planificada. El sentido común dice que para promover el cambio social debe hacerse algo que lo promueva: tomar el poder, impulsar movimientos que produzcan-contengan cambios... Hasta donde hemos llegado es a concebir el movimiento como deslizamiento, en vez de movimiento-estructura. Mover-se del lugar material y simbólico heredado. Por lo tanto, el movimiento no puede ser permanente ni continuo; hay momentos de deslizamiento y momentos de reposo. Esa continuidad movimiento-quietud, ¿es la que genera la energía social que cambia el mundo cambiándose a sí mismo? ¿Cambio circular, sin dirección ni destino prefijado?

Aquí surge otro asunto: qué podemos hacer para impulsar el cambio social. Un aspecto significativo de la crisis actual es el bloqueo existente en la búsqueda de soluciones organizativas a los problemas sociales. La organización es un obstáculo para los cambios. Entre los pueblos originarios la visión del cambio, anclada en el Pachakutik, supone equilibrar las cosas en vez de eliminar uno de los polos de la contradicción: el capitalismo se superaría eliminando al capital y a la burguesía; la enfermedad se supera eliminando las células enfermas; el bien triunfa destruyendo al mal y así sucesivamente, o sea la utopía de la *tabula rasa*.

En este sentido, el cambio social, la revolución, la descolonización, son procesos de reequilibrio, de búsqueda de la complementariedad entre los opuestos. ¿Cómo? No lo sé. Pero entre los quechuas y aymaras andinos, los miembros del PRATEC observaron una cualidad capaz de sostener el mundo, de hacer que siga andando-siendo-reexistiendo: una creatividad descentralizada y dispersa.

Bibliografía

Lenkersdorf, Carlos (1996), *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México.

Medina, Javier (2006) *Suma Qamaña*, La Paz, Garza Azul.

7 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

8 Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas

PRATEC (1993) *¿Desarrollo o descolonización en los Andes?*, Lima.
Virno, Paolo (2006) *Ambivalencia de la multitud*, Buenos Aires, Tinta Li-
món.
Wallerstein, Immanuel (1999) *El legado de la sociología, la promesa de la
ciencia social*, Caracas, Nueva Sociedad

Las emociones del Bicentenario. Sintomatología de la condición colonial.⁹

*Horacio Machado Aráoz*¹⁰

“Antimineros organizan encuentro alternativo al festival del Bicentenario.

Las Asambleas contra la minería de La Rioja, junto a comunidades indígenas, científicos y artistas, llevarán a cabo el sábado y domingo próximos en esta provincia el encuentro “Otros Bicentenarios”, como una “alternativa” al festival organizado por el gobierno para celebrar los 200 años de la Revolución de Mayo. (...) Informaron que la convocato-

9 Este trabajo es producto, en parte, de los aportes inicialmente compartidos en los Encuentros “Otros Bicentenarios” organizados en el Instituto Goethe Buenos Aires, en diciembre de 2008. Muchas de las reflexiones que aquí se presentan han sido enriquecidas, inspiradas, motivadas por los invalores espacios de debate y reflexión colectiva, de diálogo entre compañeras y compañeros militantes. En tales instancias se aprende mucho y se gestan producciones verdaderamente colectivas por lo que debo mi agradecimiento a todas y todos los participantes. Pero en especial, quiero agradecer la generosidad, los aportes y la hospitalidad de Norma Giarracca, Gabriela Massuh y Miguel Teubal, como gestores de este proceso, así como también los diálogos e intercambios con Jorge Montenegro, Claudio Garrot, Carlos Ruiz, Cecilia Matta y Jenny Luján, compañeras de búsquedas. Debo una especial mención de agradecimiento a Jorge Montenegro por su atenta lectura y sus valiosas sugerencias y aportes.

10 Espacio de Investigación-Acción Participativa, Be.Pe. – Integrante de AsaNoa-Catamarca y de la U.A.C. (Unión de Asambleas Ciudadanas). Docente de las Cátedras de Sociología I y II y Filosofía de las Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Catamarca - Laboratorio Tramas, Doctorado en Ciencias Humanas, Fac. de Humanidades, U.N.Ca.

ria es una “propuesta alternativa al autocomplaciente festival oficial del Bicentenario de mayo de 1810”.

Las organizaciones sociales señalaron que el encuentro se llevará a cabo para continuar “una idea de construcción colectiva” de participación ciudadana en torno a “problemáticas que preocupan en el presente”. Entre ellas, dijeron, se pretende redefinir “un sentido común de la preservación de la vida” respetando “la biodiversidad, la tierra, las semillas, el agua, los cerros, las cordilleras, los glaciares” para “desaprendernos de la sociedad de consumo y para religarnos y buscar modos y maneras nuevas de producir lazos de convivencia”. Entre otros objetivos, los manifestantes aspiran a “descolonizar los sistemas de justicia en busca de un pluralismo jurídico que nos permita habitar estos estados, forzándolos al reconocimiento de lo que es nuestro, tanto en los recursos materiales como en los simbólicos”. (...)

Por su parte, el secretario de Minería de La Rioja, Oscar Lhez, participará en Jujuy el viernes próximo del encuentro organizado por empresarios del rubro llamado “la Minería de la Argentina en el Bicentenario de la Nación: educación, comunidades y minería”. Antes de partir, Lhez dijo que, al participar de ese encuentro, “la provincia de La Rioja se suma a la difusión de sus propias expectativas de desarrollo minero y aporta a la información de los ciudadanos de todo el país que concentrarán su atención, junto a la prensa institucional y especializada, de todo cuanto acontece” en la provincia, tanto en cuanto “al perfil productivo en general” como al “desarrollo minero en particular”. (Diario El Sol, La Rioja, 05 de mayo de 2010, <http://www.elsolonline.com/noticias/view/20042/antimineros-organizaron-encuentro-alternativo-al-festival-del-bicentenario>)

A modo de apertura: una pregunta (indignada)

¿Cómo celebrar los fastos del Bicentenario en términos festivos, de liviana celebración exitista por el camino andado en la senda del progreso y la independencia? ¿Cómo interpretar esos festejos sino como expresión

sintomática de la radical insensibilidad manifiesta ante la abrumadora carga omnipresente del colonialismo/colonialidad que embarga nuestra condición histórica?

El balance contable que desde la lógica convencional dominante se hace de lo logrado y lo por hacer, de lo que alcanzamos como nación y de lo que aún nos falta, ocluye perversamente la naturalización de la mirada colonial asumida como punto de vista único que instala e instituye -como en sus orígenes- el parámetro occidentalocéntrico de medición civilizatoria, hoy escondido bajo el ropaje de lo global (Coronil, 2000).

La mirada invertida de la lógica colonial impregna así todos los balances y las reflexiones sobre la identidad, sobre los desafíos y las oportunidades del tiempo presente. Las desmesuras, ya exitistas, ya condenatorias (según la posición que se ocupe en el juego de roles entre oficialismo y oposición), sobre la condición presente de lo que somos y lo que nos queda aún por recorrer, asumen unidimensional y acríticamente una idea unitaria y colonial de la nacionalidad, una mirada no exenta de cierto aire explicatorio que se hace cargo de decirnos por qué no somos la potencia que podríamos haber sido.

Aún así, desde esa profunda herida colonial, se mira con satisfacción la recuperación económica de los últimos tiempos; se celebra el crecimiento la integración regional y la apertura al mundo; hasta la continuidad de la democracia y la recuperación de los derechos humanos se analizan bajo los patrones globocéntricos de haber retornado a la senda de la normalidad, como indicadores de que, pese a todo, hemos vuelto a ser un país en serio. En todo caso, las discusiones y enfrentamientos entre las oposiciones y los oficialismos circunstanciales del presente se centran en el debate de cuán serios somos; de qué tan normales y respetables son nuestro país y nuestras instituciones; pero tales desavenencias giran y asumen invariablemente, ciegamente, el ‘modelo’ occidental-colonial de lo serio, lo normal y lo respetable. Éste nunca está cuestionado, o siquiera, puesto en duda.

Tanto unos como otros se aprestan pues, así, a pensar y diseñar grandes proyectos orientados a recuperar el tiempo perdido. Poner a la nación en la senda definitiva del desarrollo es la meta y gran objetivo que parece licuar todas las distancias ideológicas. La ilusión quimérica del desarrollo vuelve a constituirse de tal modo en la gran fantasía colonial que presta la plataforma representacional unificante de la identidad nacional hegemónica. La eficacia legitimadora que la ideología desarrollista tiene aún sobre nuestras

sociedades dice bastante de las ramificaciones presentes del colonialismo/colonialidad; habla de las incapacidades e insensibilidades colectivas para ver y sentir cuánta devastación y muerte, cuántos crímenes de lesa humanidad (incluidos los crímenes contra la naturaleza), se perpetraron y se siguen impulsando en nombre del desarrollo, y para acallar también los gritos de quienes sí sienten, denuncian y se oponen a sus designios.

La lógica invertida de la mirada colonial está así acostumbrada a no percibir la barbarie que se instala como civilización; es inmune al dolor de tantas víctimas del proceso de modernización que de continuo precisa impulsarse como tarea histórica recurrentemente inconclusa. A lo sumo, ciertas masacres son vistas como excesos, con dejos de pena lejana, aunque invariablemente justificadas, en última instancia, como parte de los sacrificios necesarios para alcanzar la tan ansiada modernidad, el estatus verdadero de países desarrollados. Al fin y al cabo, los pueblos desarrollados, las naciones en serio también lograron su posición y condición de tales en base a muchos y duros sacrificios: las trágicas experiencias de matanzas masivas y cruentas guerras que atravesaron (cabe recordarlo, desde las originarias guerras de religión en los umbrales de la modernidad, a las masacres que acompañaron las revoluciones burguesas, el industrialismo y la consolidación pionera de los estados nacionales modernos –conformados por sus respectivos y constitutivos espacios coloniales–; desde las guerras por disputas coloniales, la Guerra de Secesión –iniciadora de la carrera imperialista norteamericana– a las dos grandes guerras mundiales) son esgrimidas, por propios y extraños, como el crisol histórico que forjó el espíritu de las grandes potencias.

Estas miradas festivas pretenden tapar y ocultar las fisuras y voces disonantes de lo que se piensa y se quiere como un proyecto nacional único, incuestionado e incuestionable. En ellas impera la lógica invertida de la mirada colonial que es, por cierto, inmune a lógicas y sensibilidades Otras; que no se permite ver la continuación del despojo, las nuevas formas del saqueo ecológico y del racismo ambiental, la sofisticación de los dispositivos culturales de colonización de los deseos, tan a la par en eficacia e intensidad, a la intensificación y profundización de las prácticas securitarias y las tecnologías de represión.

Ese clima festivo que se instala desde la lógica colonial busca encapsular el colonialismo en el pasado remoto; procura ocluir toda huella del colonialismo en el presente. Pretende instaurar la visión mágica: una revolución,

un decreto, un día, unos sujetos, habrían puesto fin –de una vez y para siempre– a las cadenas coloniales. Sueño mágico, quimérico de independencia, la remisión del colonialismo a lo más lejano de los tiempos pretéritos (presuntamente superados), funciona como dispositivo ideológico clave para invisibilizar las sujeciones coloniales del presente.

No obstante, pese a toda la fuerza hegemónica que emerge de la oficialidad del poder (y con oficialidad no referimos aquí sólo a los eventuales ocupantes de los puestos de gobierno del estado), de la concentración de los medios materiales y simbólicos de producción de la realidad, ese clima festivo no logra ocultar por completo la naturaleza dialéctica del Bicentenario. Más allá de los esfuerzos del poder hegemónico, los ruidos y los destellos festivaleros no alcanzan a tapar esas Voces Otras, Miradas Otras, que el acontecimiento despierta.

Es que, como todo hecho del mundo colonial, el ‘Bicentenario’ tiene un rostro múltiple, contradictorio; radical y constitutivamente conflictual. De un lado, sí, la oficialidad del poder, que ha optado por erigirlo como festividad acrítica –diría, hasta inconsciente–, asumiendo como un hecho (la superación del colonialismo) lo que todavía es una gravosa tarea histórica. Festejos en sí mismos coloniales, que hacen de los pasos emuladores de los centros imperiales, las marcas de nuestro propio progreso como nación. Pero más allá de la oficialidad/colonialidad, otros rostros y otras miradas emergen: las de los rostros históricamente ocluidos. Y en los rostros dolientes y sangrantes de las masas oprimidas-rebeldes, el Bicentenario es conmemoración de un hito clave en la tragedia colonial que embarga la condición presente. Es llama hiriente que activa las memorias: la memoria del horror, de la tragedia, del saqueo; memoria de la violencia infinita que desató el ecocidio, el etnocidio y el epistemicidio fundantes del orden moderno.

En la complejidad de su condición colonial, el fenómeno político del Bicentenario genera auténticos sentimientos encontrados, emociones en abierta confrontación. Por un lado, generalmente, entre quienes habitan los espacios cercanos al poder y/o bajo sus efectos (los efectos del fetichismo presente, y los de toda una pesada y larga historia de educación colonial), el Bicentenario desata alegrías y ánimos festivos, auge del orgullo nacional, renovado fervor desarrollista. Para otros, en cambio, tal hito y tales festejos son motivo de bronca y dolor; dolor histórico e indignación renovada; digna rabia, dirían los zapatistas.

En ese otro rostro rebelde, el de los dientes apretados, el Bicentenario es momento pedagógico-político clave. No para balances coloniales, fueran exitistas o derrotistas. Sí más bien, para el encuentro y la reflexión; para la re-creación de la memoria colectiva. Porque un pueblo con memoria, con sus pies (desnudos) sobre la tierra-madre (también doliente y sangrante por las heridas del progreso) es el que activa las tareas pendientes de la emancipación tronchada.

Esas miradas Otras del Bicentenario nacen de una territorialidad-corporalidad constituida desde el dolor histórico. Son Miradas y Voces que expresan una Otra sensibilidad-sociabilidad, aquellas plenamente conscientes de la radical violencia constitutiva del mundo colonial.

Colonialismo/colonialidad: los ciclos de la violencia

Luego que los conocieron [a los indios], como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos, se arrojaron sobre ellos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años [hoy deberíamos decir: de quinientos años] a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día no hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad. (Fray Bartolomé de las Casas, Brevísima relación de la destrucción de las Indias, BAE, Madrid, 1957, t. V, p. 137. Cit. por Dussel, 1999: 152)

La Conquista fue, ante todo, una tremenda carnicería. Los conquistadores españoles, por su escaso número, no podían imponer su dominio sino aterrorizando a la población indígena... La organización política y económica de la Colonia, que siguió a la Conquista, no puso término al exterminio de la raza indígena. El Virreinato estableció un régimen de brutal explotación. La codicia de los metales preciosos orientó la actividad económica española hacia la explotación de las minas... Establecieron los españoles, para la explotación de las minas y los 'obrajes', un sistema abrumador de trabajos forzados y gratuitos que diezmo la población aborigen (José Carlos Mariátegui, "El Problema del Indio". Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. 2005 [1928], pag. 42).

En la causa que ante mí pende y se ha seguido de oficio de la Real Justicia contra José Gabriel Tupac Amaru, cacique del pueblo de Tungasuca, en la provincia de Tinta, por el horrendo crimen de rebelión o alzamiento general de los indios, mestizos y otras castas,(...) Vistos los autos y lo que de ellos resulta: DEBO CONDENAR Y CONDENO a José Gabriel Tupac Amaru a que sea sacado a la plaza principal y pública de esta ciudad, arrastrado hasta el lugar del suplicio, donde presencie la ejecución de las sentencias que se dieran a su mujer Micaela Bastidas, sus dos hijos Hipólito y Fernando Tupac Amaru, a su tío Francisco Tupac Amaru, a su cuñado Antonio Bastidas, y algunos de los principales capitanes y auxiliadores de su inicua y perversa intención o proyecto, los cuales han de morir en el propio día; y concluidas estas sentencias, se le cortará por el verdugo la lengua, y después amarrado o atado por cada uno de los brazos y pies con cuerdas fuertes y de modo que cada una de estas se pueda atar o prender con facilidad a otras que prendan de las cinchas de cuatro caballos, para que puesto de este modo o de suerte que cada uno de éstos tire de su lado, mirando a otras cuatro esquinas o puntas de la plaza, marchen, partan o arranquen a una voz los caballos, de forma que quede dividido su cuerpo en otras tantas partes, llevándose este, luego que sea hora, al cerro o altura llamada de Picchu, adonde tuvo el atrevimiento de venir a intimidar, sitiar y pedir que se le rindiese esta ciudad, para que allí se queme en una hoguera que estará preparada, echando sus cenizas al aire, y en cuyo lugar se pondrá una lápida de piedra que exprese sus principales delitos y muerte, para sola memoria y escarmiento de su execrable acción. Su cabeza se remitirá al pueblo de Tinta, para que estando tres días en la horca se ponga después en un palo a la entrada más pública de él; uno de los brazos al de Tungasuca, en donde fue cacique, para lo mismo, y el otro para que se ponga y ejecute lo propio en la capital de la provincia de Carabaya, enviando igualmente, y para que se observe la referida demostración, una pierna al pueblo de Livitaca en la de Chumbivilcas, y la restante al de Santa Rosa en la de Lampa..., con testimonio y orden a los respectivos corregidores o justicias territoriales para que publiquen esta sentencia con la mayor solemnidad por bando, luego que llegue a sus manos y en otro igual día todos los años subsiguientes, de que darán aviso instruido a los superiores gobiernos, a quienes reconozcan dichos territorios.

(José Antonio Areche, Visitador General. Acta de la Sentencia Real. Audiencia de Cusco, Legajo 33).

Una soldadura estructural, histórico-geográfica, enlaza los escenarios del pasado y el presente como contextos coloniales: es la soldadura de la violencia; la de los ciclos de violencia productores del mundo colonial. Es que el suelo de positividad del colonialismo -lo que lo constituye como realidad incontestable-, está hecho de una violencia radical, geológica, har-to sedimentada en las sucesivas capas de la memoria social históricamente acumuladas en los territorios y los cuerpos. Sin el recurso a los ciclos históricos y diversificados de la violencia no se podría entender ni explicar la larga vigencia traumática del colonialismo/colonialidad. Sólo intentando penetrar desde la sensibilidad doliente de sus víctimas parece posible atravesar las barreras epistémicas que la razón moderna ha alzado para cercar la comprensión profunda del colonialismo como dominación *longe dureé*.

En efecto, el ejercicio sistemático de la violencia, la producción social del terror, las políticas de exterminio constituyen un aspecto clave, decisivo, en la producción y reproducción histórica del entorno colonial. Desde 1492 hasta nuestros días, el mundo colonial constituye un entorno de muerte, un escenario en el que el exagerado ejercicio de la crueldad funcionó como productor por excelencia del terror, en tanto medio y modo de dominación. Como lo denunció el profeta de ese tiempo, 1492 está marcado por las *extrañas y nuevas y varias, nunca vistas, leídas ni oídas maneras de crueldad*. Es el inicio del orden moderno colonial.

La producción del estado de terror -como indicó Mariátegui en su momento- fue y es una condición necesaria para la instauración y sostenimiento del orden colonial. ¿Cómo entender, sino, la racionalidad de la sentencia de muerte de Túpac Amaru? ¿Cómo concebir la subjetividad y la condición humana de quien pensara y redactara ese brutal modo de ejecución? Tanta crueldad, esa atrocidad extrema, desborda por completo los contornos de un espíritu maléfico; no puede encerrarse en los límites de un sujeto anormal. Es más bien expresión del colonialismo: esa tarea y misión colectiva que fue la instalación de una dominación de larga duración; un modo de dominio que requirió y requiere imponer el miedo como condición estructural de una forma societal inmensamente jerárquica, a fin de lograr sostenerla como tal.

Esa cruenta ejecución, precedida de la ejecución de sus seres más queridos, fue no el único, sino sólo uno de los más emblemáticos casos de

la pedagogía del terror instaurada por el poder colonial; pedagogía de la dominación destinada a predicar la resignación, a enseñar el sometimiento, a conjurar los fantasmas de las rebeliones. La productividad política del terror es, así, la marca de origen del colonialismo, su rasgo específico y distintivo. Como señala Taussig, un observador del avance civilizatorio en la Amazonía peruana durante la explotación del caucho:

La creación de la realidad colonial acontecida en el Nuevo Mundo seguirá siendo motivo de inmensa curiosidad y estudio –el Nuevo Mundo donde los ‘irracionales’ indios y africanos se inclinan ante la razón de un reducido número de cristianos blancos-. Sean cuales fueren las conclusiones a que lleguemos acerca de cómo esa hegemonía se implantó tan rápidamente, seríamos insensatos si pasáramos por alto el papel del terror (...) El terror, que además de ser un estado fisiológico lo es también social...; el mediador por excelencia de la hegemonía colonial: el espacio de muerte donde el indio, el africano y el blanco dieron a luz un Nuevo Mundo. (Taussig, 2004:26-27).

Al identificar al terror como condición histórica de la confección de la verdad colonial, Taussig pone de relieve el límite más profundo, la frontera más lejana, que marca las dificultades de la episteme moderna para vérselas con el colonialismo: la escisión entre racionalidad-mente y afectividad-cuerpo desde la cual construye la definición (apropiación) de la naturaleza humana. Ello nos advierte que la realidad del colonialismo es inasible para una racionalidad-que-no-siente; el terror se inscribe en la materialidad de los cuerpos, en la subjetividad de las emociones y los sentimientos, un terreno completamente desconocido para la razón moderna. Efecto del terror, el colonialismo se hace cuerpo, corporalidades constituidas desde la percepción y experimentación de una forma de violencia extrema. El colonialismo se hace, ante todo, una determinada forma de sentir y experimentar (vivir) la realidad¹¹. Así, la realidad del colonialismo desafía los propios recortes de la racionalidad de Occidente, tan acostumbrada a dejar fuera de lo real aquellos umbrales oscuros de los sentimientos, las emociones; aún la propia

11 Este análisis del colonialismo ha sido compartido en el primer encuentro de Reflexión “Otros Bicentenarios” convocado por Norma Giarracca y Miguel Teubal. Parte de este desarrollo ha sido publicado en una obra del Centro de Investigación y Formación de los Movimientos Sociales Latinoamericanos (Véase Machado Aráoz, 2010a).

fuerza de las pasiones, la de aquellas que, por no haber pasado por el tamiz civilizatorio del interés (Elías, 1989; Foucault, 2007), se presentan –para la visión colonial del mundo- como ciegas, irracionales, no dirigidas a producir ningún resultado útil.

Este planteo remite también a los análisis originarios de Frantz Fanon [1961] sobre la irremisible impregnancia existencial de la violencia colonial; lleva a pensar sobre los efectos totalizantes de lo que podríamos llamar la dialéctica del terror: el hecho paradójico de que la violencia emergente desde un acto de radical separación-negación del mundo-otro objeto de conquista, una vez instaurada, produce la unión, insoluble en adelante, del mundo-uno del conquistador, su mundo pleno de humanidad y esplendor civilizatorio, y el mundo-otro, mundo bestiarío y zoológico de lo humano despojado como tal. Es esa producción y vivencia originaria del terror la que oficia como partera de la visión colonial del mundo. Es justamente esa cultura del terror producida la que, en su proceso de producción, ha permitido fraguar en una misma realidad, en un mismo fondo de sentido, los imaginarios antitéticos del conquistador y el conquistado. De tal modo, para tornarse realidad, el imaginario dominante del conquistador ha precisado objetivarse en el nuevo mundo, ya como fantasía colonial del conquistado, ya como sangrante estigma en los cuerpos-que-resisten. Una vez pasado este umbral, al inscribirse como realidad, el colonialismo lo impregna todo. Esto significa, en primer lugar, que borra ya toda frontera epistémica con los mundos preexistentes, para crear, en el acto fundacional de la conquista, un solo mundo; un nuevo mundo colonial, único, mas no homogéneo, no coherente, ni libre de antagonismos, sino un mundo uno, que integra la diversidad de la existencia bajo un código único de clasificación y jerarquización; que administra lo real mediante la sistemática sanción y delimitación entre lo verdadero y lo falso; obligando al colonizado a travestirse en colono, a vivir una vida impostada, so pena de no ser reconocido como tal, como ser viviente.

De tal modo, si bien es claro que la violencia extrema del terror opera como partera del mundo colonial, como tal, esa violencia extrema, para perpetuarse, precisa transformarse y complejizarse. A través del tiempo y el espacio, en diferentes contextos histórico-geográficos, el colonialismo va adquiriendo diversas modalidades. En esos diferentes procesos de estabilización/institucionalización, la violencia extrema del terror va dando paso a

la violencia endémica, productiva y de la vida cotidiana, propia de la colonialidad, esto es, el colonialismo en su *estado de normalidad*.

Así, los misterios de la eficacia histórica y de la vigencia de larga duración de la dominación colonial remiten a los diferentes *ciclos de violencia* que el colonialismo instaura. En tales ciclos históricos de la violencia colonial, básicamente, se pueden distinguir tres formas: la violencia originaria, extrema, del terror; la violencia instituyente, económica, de la expropiación; y finalmente, la violencia legitimante, naturalizada, del fetichismo. Gestadas y operadas a través del complejo institucional que conforman la tríada Estado-Capital-Ciencia, unidad trinitaria creadora del mundo colonial, esas diversas formas de violencia se han ido sucediendo cíclicamente en la historicidad y la “geograficidad” propia de las distintas formaciones sociales que fueron progresivamente subsumidas en la dinámica que uniformiza la mundialización de Occidente, esa empresa colonial iniciada en 1492 y continuada hasta nuestros días.

Conviene explicitar brevemente cómo entendemos la dinámica genérica de los ciclos de violencia colonial. *A la ya referida y fundante etapa de la violencia extrema del terror, le sigue la violencia instituyente de la expropiación*. El propio ejercicio terrorista de la violencia está directamente enfocado a instaurar la fase de la expropiación. Dicha expropiación es, elementalmente, expropiación de *los medios de vida*, de los medios a través de los cuales emergen y se re-crean las *formas de vida*. De allí que la expropiación, como forma de violencia productiva, tiene que ver no con el ‘arrebato’ de ‘algo’, sino con la producción colonial de formas de existencia; formas de vida colonizadas, *expropiadas y re-apropiadas*, destruidas y re-creadas, desde la lógica práctica del *extrañamiento* y la *puesta-en-disponibilidad* por y para el poder colonial. Implica la producción colonial de ‘formas de vida *civilizadas*’ (Castro Gómez, 2000).

Como violencia expropiatoria de los medios de vida, la *economía del colonialismo* se dirige ante todo, a la *expropiación territorial*; una violencia que se ejerce simétrica y recíprocamente sobre los territorios y los cuerpos. Parte de producir una separación radical entre unos determinados cuerpos –los cuerpos de los sujetos-objeto de la expropiación colonial- de sus respectivos territorios originarios. El territorio, forma concreta de la existencia (Santos, 1996), espacio de materialización de una forma-de ser determinada, da cuenta de las *fuentes y medios de vida que hacen materialmente posible la existencia*. Sin esas fuentes y medios de vida, los cuerpos se ven expropia-

dos de las energías que hacen posible su hacer, expropiados de sí en la raíz misma de su ser, que es el obrar. De tal modo se ve que la expropiación de los territorios (base y fuente de los medios-de-vida /formas-de vida) es necesariamente correlativa de la expropiación de los cuerpos: es expropiación de los recursos que nos hacen cuerpos, y es *expropiación de la capacidad de obrar de esos cuerpos*.

Esa dinámica expropiatoria implica el ejercicio sistemático y de larga duración de una violencia productiva, una violencia inseparablemente semiótica, económica, jurídico-política y militar; una violencia a través de la cual tiene lugar la correlativa producción colonial de ‘subjetividades’, ‘naturalezas’ y ‘territorialidades’ adaptadas y sujetas a las reglas coloniales de la acumulación sin fin, de la acumulación como fin-en-sí-mismo, propia de la gubernamentalidad del Mercado (Foucault, 2006; 2007). Ya en esta fase, la violencia de la expropiación, lógica práctica del capital, se *con-vierte* –en su pleno sentido religioso- en ‘normalidad’ (fetichización)(Dussel, 1993).

Como indica Scribano (2007), el radical dolor social que produce la acción expropiatoria (la experimentación, por la sensibilidad de los cuerpos, del acto expropiatorio), da lugar a la necesaria articulación lógica –práctica- entre expropiación y *regulación de las sensaciones*. La regulación de las sensaciones tiene que ver con una forma secular de violencia dirigida y aplicada a producir la *expropiación de lo que sentimos*. Acto educativo de la razón para poner bajo su control y sujeción el mundo originariamente indómito de los sentimientos y las emociones¹². Como especifica Scribano, “el dolor social es un sufrimiento que resquebraja ese centro gravitacional que es la subjetividad y hace cuerpo esa distancia entre el cuerpo social y el cuerpo individuo” (2007: 129); en el contexto neocolonial contemporáneo, tiene diversas fuentes, en particular, la múltiples distancias que atraviesan las vivencias corporales del presente: distancias entre las necesidades y los medios para satisfacerlas, entre exacerbación consumista y vivencialidad de su ex-

12 Como lo señalaran inicialmente Simmel y Weber en sus analíticas de la racionalización, Elías en su investigación etno-histórica sobre los orígenes de ‘el proceso de la civilización’ indica que la emergencia de la ‘buena sociedad civil’ se funda no en una supresión de la violencia, sino en una transformación de sus modalidades y objetos de aplicación. Las nuevas formas sociales de la violencia “exigen y fomentan propiedades distintas de las de los combates que se libraban con las armas en la mano: reflexión, cálculo a más largo plazo, autodominio, regulación exacta de las propias emociones, conocimiento [instrumental] de los seres humanos...” (Elías, 1989: 72) [El resaltado es nuestro].

clusión, entre metas socialmente valoradas y capacidades disponibles para acceder a ellas; distancias sociales, finalmente, dadas entre la sofisticación de los marcadores sociales para ser reconocido como gente y la precarización de la vida cotidiana y depreciación de las corporalidades sistémicamente definidas como superfluas.

Para suturar ese dolor, la violencia colonial se transforma en fetichismo/fetichización: lógica práctica de regulación de las sensaciones. El fetichismo, como economía moral del capital, implica fundamentalmente *un proceso de sustitución de los sentimientos, las emociones y los deseos por esa única forma de percibir, ver y sentir propiamente moderna/colonial que es el ‘interés’*. A través del fetichismo de la mercancía, tiene lugar la instalación del ‘interés’ como el medio por excelencia de producción y regulación de las sensaciones y las relaciones, aquellas propias de la realidad colonial.

Los efectos fetichizadores y fetichizantes de la mercancía están en el meollo de los dispositivos de regulación de las sensaciones propias del mundo colonial: tanto en relación a la producción de la violencia extrema de la expropiación (originaria y sistemática), cuanto respecto a la fractura de las resistencias anti-imperiales. Sin esa fascinación sobrenatural que invierte el estatus y condición de los *objetos-portadores-de-valor* en algo *sagrado* (motivo de veneración y culto, en Marx; sacrificio, en Simmel) no se podrían entender cómo, *desde el interior mismo de las culturas-en-proceso-de-expropiación*, se fracturan las resistencias anti-coloniales y se invierte la dirección de las fuerzas sociales para facilitar ahora la penetración del impulso colonizador. Es el fetichismo de la mercancía el que, de uno y otro lado del proceso expropiatorio, alimenta esa ansia insaciable de posesión y el que instituye, como acto de veridicción, el valor de cambio en tanto *medida-de-todas-las-cosas*. Ese fetichismo produce la integración de la historia del expropiador y el expropiado en la unidad (dialéctica) de la realidad colonial: realidad-historia que, desde la mirada de la razón imperial, motiva y justifica la violencia extrema de la conquista infinita, bajo los presupuestos de la acción civilizatoria y que, desde la perspectiva del colono, reviste el proceso expropiatorio en fantasía colonial, en carrera desenfadada hacia la meta –por cierto, quimérica- del progreso.

La colonización del deseo por el interés constituye un proceso a través del cual se instala el fetichismo como principal dispositivo de regulación de la vida social desde sus estratos más íntimos y profundos: los de las emociones y los sentimientos. Al operar la expropiación del propio-sentir, este

proceso da lugar también a la *inversión* de la violencia destructiva del acto expropiador, en fuerza creativa del mundo del progreso.

Bajo el prisma del interés, la violencia colonial no se presenta ya como imposición, heteronomía o sometimiento, sino más bien como libertad; una violencia propiamente productiva que se despliega bajo el imperativo de la autonomía; que produce, desde el interior de la existencia, las formas de existencia precisamente ajustadas a la vigencia y reproducción de la dominación colonial.

En este punto se hace evidente cómo, en la dinámica de los procesos expropiatorios, la colonización de los territorios se proyecta en la de las subjetividades e identidades colectivas. La dinámica expropiatoria instala, como violencia endémica, de la vida cotidiana, la lógica del extrañamiento, la inversión de las miradas que es lo propio de la mirada colonial del mundo. La lógica de la inversión (del capital) implica así la producción colonial de identidades invertidas; vidas vividas al revés: vividas por otros y para otros.

El Bicentenario, en tanto artefacto colonial, ha dado lugar a los festejos fetichistas. Ha sido, hegemónicamente, el lugar de la mirada invertida desde el cual se han trazado los balances históricos, hechos a imagen y semejanza del mundo civilizado. Contra-hegemónicamente, visto desde las miradas, las emociones y los sentimientos de quienes no participan de ese mundo de las inversiones, el bicentenario se alza como oportunidad para la Memoria que alimenta las energías rebeldes.

Contra-mirada. Bicentenario: doscientos años (más) de violencia colonial

De eso se trata: de ser o no ser salvaje. (...) Hemos de abandonar un suelo de los más privilegiados de la América a las devastaciones de la barbarie, mantener cien ríos navegables abandonados a las aves acuáticas...? ¿Hemos de cerrar voluntariamente la puerta a la inmigración que llama con golpes repetidos para poblar nuestros desiertos...? ¿Hemos de dejar, ilusorios y vanos, los sueños de desenvolvimiento, de poder y de gloria, con que nos han mecido desde la infancia, los pronósticos que con envidia nos dirigen los que en Europa estudian las necesidades de la humanidad? Después de Europa ¿hay otro mundo

cristiano civilizable y desierto que la América? (Domingo F. Sarmiento, "Facundo" [1851])

El año 1879 tendrá en los anales de la República Argentina una importancia mucho más considerable que la que le han atribuido los contemporáneos. Ha visto realizarse un acontecimiento cuyas consecuencias sobre la historia nacional obligan más la gratitud de las generaciones venideras que la de la presente (...) Esos acontecimientos es (sic) la supresión de los indios ladrones que ocupaban el Sur de nuestro territorio y asolaban sus distritos fronterizos (...) Se trataba de conquistar un área de 15.000 leguas cuadradas ocupadas cuando menos por unas 15.000 almas, pues pasa de 14.000 el número de muertos y prisioneros que ha reportado la campaña. Se trataba de conquistarlas en el sentido más lato de la expresión. (...) Era necesario conquistar real y eficazmente esas 15.000 leguas, limpiarlas de indios de un modo tan absoluto, tan incuestionable, que la más asustadiza de las asustadizas cosas del mundo, el capital destinado a vivificar las empresas de ganadería y agricultura, tuviera él mismo que tributar homenaje a la evidencia, que no experimentase recelo en lanzarse sobre las huellas del ejército expedicionario y sellar la toma de posesión por el hombre civilizado de tan dilatadas comarcas. ("Informe Oficial de la Comisión Científica agregada al Estado Mayor General de la Expedición al Río Negro (Patagonia), realizada en los meses de abril, mayo y junio de 1879, bajo las órdenes del General Julio A. Roca", Buenos Aires, 1881).

Los recientes conflictos obreros en la República Argentina no fueron más que simple reflejo de una situación común a todos los países y que la aplicación enérgica de la ley de residencia y la deportación de más de doscientos cabecillas bastaron para detener el avance del movimiento, que actualmente está dominado. [Agregó que] la República Argentina reconoce plenamente la deuda de gratitud hacia los capitales extranjeros, y muy especialmente hacia los británicos por la participación que han tenido en el desarrollo del país, y que está dispuesto a ofrecer toda clase de facilidades para otro desarrollo de su actividad. (Álvarez de Toledo, embajador de Yrigoyen en Gran Bretaña, reportaje concedido al Times de Londres y reproducido por La Nación, enero de 1919. Cit. por Pigna, 2006)

Agotadas todas las instancias de mecanismo constitucionales, superada la posibilidad de rectificaciones dentro del marco de las instituciones y demostrada en forma irrefutable la imposibilidad de la recuperación del proceso por las vías naturales, llega a su término una situación que agravia a la Nación y compromete su futuro. Nuestro pueblo ha sufrido una nueva frustración. Frente a un tremendo vacío de poder, (...), a la falta de una estrategia global que, conducida por el poder político, enfrentara a la subversión, (...), las Fuerzas Armadas, en cumplimiento de una obligación irrenunciable, han asumido la conducción del Estado. (...) Esta decisión persigue el propósito de terminar con el desgobernio, la corrupción y el flagelo subversivo, y sólo está dirigida contra quienes han delinquido y cometido abusos del poder. (...) A partir de este momento, la responsabilidad asumida impone el ejercicio severo de la autoridad para erradicar definitivamente los vicios que afectan al país. Por ello, a la par que se continuará sin tregua combatiendo a la delincuencia subversiva, abierta o encubierta, se desterrará toda demagogia. (Jorge Rafael Videla, Tte. Gral., Comandante Gral. del Ejército; Emilio Eduardo Massera, Almté., Comandante Gral. de la Armada; Orlando Ramón Agosti, Brig. Gral., Comandante Gral. de la Fuerza Aérea. 24 de marzo de 1976).

El sector minero puede ayudar muchísimo al crecimiento del sector argentino así que nosotros desde el gobierno vamos a jugar fuertemente a apoyar el sector y fuertemente también a escuchar la visión del sector para... encontrar los puntos permanentes de renovación que nos permitan estar adecuados a las probabilidades y garantizar las perspectivas de rentabilidad. (...) Por eso nosotros creemos y estamos dispuestos a ver un crecimiento fuerte del sector, apoyarlo fuertemente y a escuchar qué políticas activas, desde el Gobierno Nacional podemos promocionar para que esto se active, sea más rápido y la dinamización del sector ayude a consolidar el crecimiento que la Argentina necesita... Es evidente que Ustedes como empresarios vean la perspectiva clara también de incentivar la inversión y crean que esa inversión se puede incentivar con determinadas medidas que podemos conversar. Nosotros estamos absolutamente dispuestos a escuchar porque creemos en la Argentina industrial y en la Argentina productiva y en el desarrollo de nuestras riquezas. (Néstor Kirchner, Presidente de Argentina. Dis-

curso pronunciado en la presentación del Plan Minero Nacional, Casa de Gobierno, 23 de enero de 2004)

Yo pertenezco al Pueblo Wichi... Un pueblo que ha sufrido, como otros pueblos, el atropello de haber sido considerados inferiores. Esa mentalidad, que vino hace más de 500 años, sigue hoy sin cambio. Nosotros seguimos considerados pueblos inferiores. Por eso será que nos siguen invadiendo, nos siguen desalojando, nos siguen usurpando. La guerra todavía no ha cesado contra nosotros... También en este país, Argentina, se continúa esta guerra contra los pueblos originarios y hoy también contra los pueblos criollos. Ya no es con el Winchester, ni con el máuser, sino con la soja, el hambre, la miseria y el tan temido desmonte... (Octorina Zamora, dirigente del Pueblo Wichi, Embarcación, Pcia. De Salta. Diciembre de 2009).

Los significados y sentidos que el Bicentenario activa son múltiples, contradictorios y antagónicos, como la propia historia del país y de Nuestra América. Desata, en todo caso, pasiones desenfrenadas de uno y otro lado. Del lado del poder colonial, siempre se mirará con desprecio y ánimo de aniquilamiento a aquellos grupos étnicos y clases que –según su parecer– fraguaron como un pesado lastre impidiendo el despegue hacia los destinos de grandeza. Del lado de sus víctimas, el bicentenario activa la memoria de tanta sangre inocente derramada, de tantas masacres cíclicas y ritualmente arremetidas; tantas y tan diversificadas formas de matar que el poder colonial ha ideado, casi como único campo en el que ha desarrollado su ingenio y creatividad. Desde este otro lado, el que escapa a la lógica del mundo de las inversiones, nuestra historia como sociedades coloniales está impregnada de violencia: exterminios deliberadamente planificados, ciclos crónicos de represiones, épocas de genocidio físico, material, literal, seguidos de fases de expropiación sistemática e imposición de regímenes de explotación: explotación de las energías en sus fuentes naturales (territorio) y en sus expresiones sociales (poblaciones-trabajo).

Desde esta otra mirada, las revoluciones decimonónicas, denominadas de independencia, esas que hoy se celebran, marcan en realidad una gran transformación –transformación decisiva– en el plano del colonialismo. Lejos de haber significado la ruptura de los lazos coloniales, ellas suponen la emergencia y posterior instauración de la colonialidad; constituyen un hito clave en el pasaje del viejo y burdo colonialismo a esa otra forma, mu-

cho más refinada y eficaz, de dominio colonial que implica la colonialidad (Mignolo, 2000; 2001; Quijano, 2000).

A medida que las minoritarias fuerzas individuales y colectivas comprometidas con la instauración de un nuevo orden societal, radicalmente igualitario y libre fueran siendo desplazadas y vencidas por los emergentes sectores oligárquicos internos, las revoluciones iberoamericanas fueron perdiendo su peligrosidad, y pasaron en cambio a constituirse en un importante mojón para el afianzamiento y consolidación del orden colonial mundial. Las viejas colonias se transforman ahora en incipientes sociedades modernas; aspirando en realidad a serlo. Sus élites, ya ilustradas, reclaman el derecho a conducir por sus propios medios el andar de sus sociedades por las sendas del orden y el progreso.

En nombre de la nación, -clases *patricias* al fin y al cabo, autoconcebidas como dueñas de la nacionalidad emergente-, demandarán al mundo el reconocimiento de su mayoría de edad y ser consideradas como estados libres en el concierto de las naciones modernas. Temprana y empeñosamente empezarán a dar muestras de su seriedad y confiabilidad, arremetiendo como tarea de gobierno el plan de seguir los pasos del mundo civilizado. Para ello se considerará fundamental construir un territorio pacificado, una sociedad domesticada y con abnegación al trabajo a fin de lograr el requisito esencial, imprescindible, para activar el motor del progreso: la anhelada radicación de capitales. En su poética incomparable, lo decía José Martí en 1891:

*El tigre espantado del fogonazo, vuelve de noche al lugar de la presa.
Muere echando llamas por los ojos y con las zarpas al aire. No se le oye
venir, sino que viene con zarpas de terciopelo. Cuando la presa despier-
ta tiene al tigre encima. La colonia continuó viviendo en la república...*

Desde entonces, las muestras de seriedad y de visión estratégica se traducirán en cruenta frialdad para diseñar, dirigir y ejecutar planes de exterminio de la chusma (poblaciones ya inferiorizadas, ya rebeldes). La capacidad de gobierno se confundirá con la de ejercer sin miramientos el terror como herramienta pedagógica dilecta del progreso. ¡Cuántos episodios hay en nuestra historia para sustentar estas palabras! No nos alcanza el espacio, la memoria ni el conocimiento para dar cuenta de tantas masacres cometidas en el proceso histórico de construcción de la nación.

El exterminio de los pueblos originarios no sometidos y las políticas de desarraigo aplicadas para su definitiva pacificación; la campaña del desierto;

las guerras intestinas contra los caudillos del interior salvaje, incluido Artigas (nombre peligroso); incluida la ignominiosa guerra de exterminio contra el pueblo paraguayo, ideada por la diplomacia británica y vergonzosamente perpetrada por las potencias sudamericanas... La matanza del 1° de mayo de 1909; la semana trágica, y la sangrienta represión que el Ejército Nacional hiciera del gran levantamiento de trabajadores rurales en la Patagonia, en defensa de los intereses del capital británico; la cacería organizada de wichis y guaraníes en el Chaco para abastecer de mano de obra esclava las nascentes industrias azucareras y algodoneras en las primeras décadas del siglo XX; los golpes de estado... Los asesinatos de líderes populares, dirigentes obreros, campesinos y de pueblos originarios, levantados ya en defensa del valor de su trabajo, ya en defensa de sus territorios, muchos de ellos anónimos, es decir, ignorados por la historia oficial, negados y calumniados por el poder, mártires populares convertidos en delincuentes... De Juan Chelemín y Caupolicán, a Javier Chocobar y Roberto López. Desde los obreros y estudiantes muertos y perseguidos en la jornada del 1° de mayo de 1909 a Santiago Pampillón y Agustín Tosco, a Teresa Rodríguez, Maxi y Darío, Carlos Fuentealba y Mariano Ferreyra... Para la oficialidad colonial sólo se trató y se trata de obstáculos al progreso, salvajes. La máxima sarmientina no ha perdido vigencia como principio rector de gobierno: más allá de las diferencias ideológicas, los gobiernos nacionales, en su gran mayoría, se han entregado a perseguir al salvaje, como paso necesario en la senda de la civilización.

¡Si a esta escueta reseña argentina tuviéramos que agregarle sólo algunos de los más importantes hechos de violencia colonial desatados en la vasta historicidad y geograficidad de Nuestra América! La violencia colonial no cesó con las revoluciones de independencia; siguió anidando en el seno de las prácticas hegemónicas prolongadas en las emergentes burguesías criollas. El recurso a la violencia represiva, al exterminio físico y brutal tampoco caducó; sólo se aplicó más racionadamente en combinación con la violencia expropiatoria y la violencia educativa, tendiendo a la normalización.

Es que, como queremos significar, las revoluciones de independencia muy pronto perdieron su rumbo emancipatorio, radical, y pronto transmutaron en otra versión del colonialismo. Colonialismo interno, al decir de don Pablo (González Casanova, 1969; 2006). Parafraseando a Roque Dalton, el Bicentenario evoca, para esa otra mirada-sensibilidad, el problema de la enajenación y de la *nación ajena*. Pues precisamente, las revoluciones

de 1809 y 1810 marcan el principio de la expropiación de la misma idea de nación; nacida ya con su sesgo racista, excluyente, dicha en singular, omitiendo deliberadamente la rica diversidad sociocultural de Nuestra América; sin ocultar las pretensiones hegemónicas, unitarias del poder blanco ilustrado.

El Bicentenario evoca entonces, los orígenes de esa *nación ajena*. La invención de las naciones latinoamericanas, la creación de sus Estados y la expansión de sus instituciones a lo largo y a lo ancho de las nuevas geografías nacionales, fueron así, otra versión, más compleja, más sofisticada de ocupación y expropiación colonial de poblaciones y territorios. Las oligarquías criollas tomaron por arrebato la representación de la nación. En su nombre impusieron los sacrificios rituales para avanzar hacia el tan ansiado desarrollo. La independencia fue su independencia; la libertad, su libertad; ante todo, libertad de comercio. La autonomía de unos (pocos), se trastocó en otra versión de heteronomía, igualmente vertical, lejana y opresiva, impuesta sobre otros (muchos).

Usurpando el Estado, esas nuevas oligarquías se ocuparon de desarrollar el Mercado, atraer la inversión extranjera para transformar los campos desiertos en valiosos elementos de riqueza y progreso (Informe Oficial de la Comisión Científica, op. cit., 1881). Desde sus orígenes, confundieron también el bienestar económico con la prosperidad de los negocios privados. Afincados en las metrópolis portuarias, afanosamente se avocaron a extender las monocromáticas normas del capital, revistiendo con ellas y por ellas de distinguida civilidad, los paisajes inmensos en socio-biodiversidad del interior salvaje. Muy oportuno nos parece aquí citar el análisis de Marcos Roitman:

La oligarquía latinoamericana disfrutó del despilfarro y el lujo, teniendo todo el control político y social que le garantizaba ser los dueños de los recursos naturales, estaño, café, azúcar, caucho, como resultado del control sobre el Estado y la práctica violenta ejercida sobre las clases dominadas y explotadas. Ningún país se eximió de esta realidad. Sus oligarquías pasaron a ser adjetivadas por el producto de exportación del cual dependían para mantener sus niveles de obscena y lujuriosa forma de vida plutocrática. Oligarquía azucarera, bananera, cafetalera, del huano, salitrera o ganadera. (...) Las dimensiones étnico-raciales de la dominación impuestas durante el período colonial mantienen, en lo fundamental, inalterada su presencia. Blancos ricos y pobres y

mestizos ricos y pobres son los miembros de la sociedad hegemónica de conquistadores, frente a indios que constituyen la base de la pirámide social y negros, la sociedad de conquistados. El problema de la estructura social del orden oligárquico expresa su dimensión étnica en las guerras contra los pueblos indígenas y en su concepción racial de aniquilamiento y menosprecio de su cultura. (Roitman, 2008: 173).

Como invento colonial, la idea de nación que estas oligarquías nos han legado, ha sido y es el menos creativo e imaginativo de los inventos. Un invento más cercano al burdo plagio que a la creación libre. Una idea de nación diseñada y luego impuesta a imagen y semejanza de los modelos idealizados de la vieja Europa entonces, luego Occidente, ahora Globalización; construida a partir de políticas racistas, de purificación y blanqueamiento, precisamente nacidas del desprecio, el odio y el temor también a las gentes de color, ya indios, ya mestizos, ya negros.

No hay que olvidar —el texto de Pilar Lizárraga y Carlos Vacaflares en este libro refieren a ello— que el miedo a las gentes de color jugó un papel clave en los procesos revolucionarios y las luchas contra el poder realista. Los alzamientos rebeldes de Túpac Amaru y Túpac Katari (1780-1783) y la propia revolución haitiana (1804) dejarían al descubierto ciertos límites que las élites criollas no estarían dispuestas a traspasar, privilegios étnicos y de clase (la apropiación de las tierras y de la fuerza de trabajo servil y esclava) difíciles de renunciar. Tales rebeliones echarían a andar los fantasmas de una revolución total, plenamente decolonial, de igualdad y libertad radicales, aún indias, mestizas y negras.

Esos fantasmas asustaron tanto a las élites colonas emergentes que les resultaba preferible el propio régimen de relegamiento hispánico. Sólo unas excepcionales personalidades, de un humanismo tan abierto que les permitió saltar los abismos racistas y clasistas de su época, imaginaron y lucharon por una tal revolución mayúscula. Sólo unos pocos soñaron con una sociedad diversa, nacida de la conjunción de sujetos libres e iguales, sin distinción de raza, lengua u cualesquier otro atributo social.

Esos extraños hombres (y seguramente mujeres también), raros en su excepcionalidad, fueron por ello rápidamente relegados; algunos higiénicamente esterilizados y desplazados, otros menos disimuladamente eliminados. Los Miranda, los Moreno, los Artigas, el propio Belgrano, hasta San Martín y Bolívar. Para ellos, la historia oficial reservará esos lugares incómodos y ambiguos, de reconocimiento y admiración mezclados en justa pro-

porción con el temor y el rechazo hacia lo que consideraron un extremismo peligroso, un idealismo desmesurado y contraproducente. Construirán un relato selectivo, matizando sus ideas y maquillando sus salidas de escena.

¿Cómo imaginar una república con indios, gauchos, negros y mulatos?! ¿Dónde se ha visto?! Ideas libertarias que generarían temor visceral, rechazo pasional, aunque oficialmente descartadas con refinados argumentos racionales. Romanticismo utópico; ambiciones extremistas improcedentes. Demasiada imaginación y demanda de creatividad para la lógica colonial. Es que la razón colonial es genéticamente impotente para pensar y crear lo nuevo. El desafío de la creatividad, la sólo noción de lo distinto, lo alterno, le produce pánico; su mundo es el del plagio; lo suyo es copiar. Así, por este camino seguro del plagio, Nuestra América vive sujeta a los dilemas coloniales impuestos no ya tanto desde afuera, sino más bien por sus élites ilustradas. Así, como señala Claudia Korol:

Si en todo el continente el colonialismo del poder tiene una dimensión específica en el colonialismo del saber, esto se refuerza en una Argentina que en sus franjas progresistas asumió, por lo general de manera acrítica, el mandato civilizatorio liberal, acuñado por el pensamiento sarmientino.

El europeísmo, el occidentalismo, han sido factores culturales que promovieron la subordinación y la dependencia. La pleitesía que el sistema educativo argentino rinde a la figura de Sarmiento, es correlato funcional para estos procesos de domesticación individual y colectiva (2010: 15).

Y concluye:

Una cultura que promueve la admiración por el mundo imperialista, ocultando o presentando como natural el hecho de que éste se basa en la explotación y devastación de los pueblos subalternos, subestimando nuestras propias experiencias culturales, conduce a la creación de un imaginario social que encuentra permanentemente las posibles soluciones a los problemas, en la asociación subordinada a los centros de poder, o en la fuga hacia ellos. (2010: 15).

La(s) Nación(es): *una cuestión de piel*

Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chapetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. (...) Ni el libro europeo ni el libro yanqui daban la clave del enigma hispanoamericano. (...) Se ponen en pie los pueblos y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son. (...) Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura del sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. (José Martí, “Nuestra América”, 1891).

No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. (Carlos José Mariátegui, 1928).

Dejemos a esa Europa que no deja de hablar en nombre del hombre al mismo tiempo que lo asesina dondequiera que lo encuentre, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo. Hace siglos Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que en nombre de una pretendida ‘aventura espiritual’ ahoga a casi toda la humanidad. (...) Hace dos siglos, una antigua colonia europea decidió imitar a Europa. Lo logró hasta tal punto que los Estados Unidos de América se han convertido en un monstruo donde las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado terribles dimensiones. No rindamos, pues, compañeros, un tributo a Europa creando estados, instituciones y sociedades inspirados en ella. La humanidad espera algo más de nosotros que esa imitación caricaturesca y en general obscena.

Si queremos transformar a África en una nueva Europa, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los mejor dotados de nosotros. Pero si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir. (...) Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar la piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo. (Franz Fanon, "Los condenados de la Tierra", 1961).

Una afinidad estructural, una homología manifiesta, presentan los escenarios históricos del Primer y el Segundo centenario de las revoluciones llamadas de independencia: el hecho de estar situadas en momentos de apogeo del régimen fantasmático del colonialismo (Scribano, 2008; 2010). Si la violencia terrorista marca sus orígenes, y el proceso expropiatorio su fase de estabilización, las fantasías desarrollistas propias de las fases de crecimiento (dependiente) indican la legitimación fetichizada del orden colonial. Su plena vigencia como colonialidad-normalidad.

Así, las revoluciones iberoamericanas de inicios de 1800, fuertemente motivadas en ampliar las oportunidades de negocio de las emergentes élites criollas desplazando la decadente España por la revolucionaria fuerza industrial británica como nueva metrópoli, cristalizaron en el primer centenario la fase de plena integración subordinada al ya consolidado sistema-mundo del capital. Las celebraciones del Primer centenario de los procesos independentistas de las repúblicas latinoamericanas se realizaron ya en el marco del pleno apogeo del régimen oligárquico primario exportador. Usufructuando la base de bienes ecológicos de la vasta geografía americana, las emergentes oligarquías locales sentaron las bases productivas de nuestros países como proveedores dependientes de materias primas para abastecer el desarrollo industrial de las nuevas potencias del capitalismo manufacturero.

No obstante, la época de oro del salitre, del estaño, la ganadería, la agricultura templada y tropical, el azúcar, etc., no habría llegado sino luego de atravesar el traumático ciclo de violencia colonial: le antecederían las guerras de exterminio de los pueblos salvajes, para asegurar definitivamente el control de los territorios y la apropiación privada de las bases productivas. En la historiografía argentina, el ciclo sería así: campaña del desierto (terrorismo); expansión del dominio terrateniente sobre la región pampeana (expropiación), y consolidación de la Sociedad Rural y de la ganadería de

exportación como elementos monopólicos del poder político y económico interno (fetichización).

El 2010 encuentra a Nuestra América embargada nuevamente por el esquema de saqueo colonial del extractivismo (Gudynas, 2009; Acosta, 2010; Svampa, 2010). Las fantasías desarrollistas que en 1910 alentaron las imágenes de Argentina como granero del mundo, (extendidas al resto de los países en diferentes mercancías-fetichismo, como el salitre, el caucho, el cacao, el estaño, el cobre, el café, las frutas tropicales, etc.), se reeditan ahora bajo las nuevas formas del extractivismo. Son hoy los desiertos verdes de soja que ocupan ya más de 150.000 km² del Chaco sudamericano; las vastas plantaciones de monocultivos forestales para proveer de pasta de celulosa al mundo; la intensificación de las factorías pesqueras que esquilman los recursos ictícolas de nuestros mares; la radicación y expansión de la mega-minería metalífera a cielo abierto; el auge exportador de hidrocarburos y agrocombustibles, etc., los que alimentan los sueños coloniales del desarrollismo. Es esa ilusión quimérica del desarrollo la que sigue justificando la gran devastación ecológica sobre la que se conforma la plataforma primario-exportadora de la región. La intensificación de la exportación de nutrientes, agua y energía en forma de ciertos commodities genera y profundiza las desigualdades históricas propias de la economía colonial; nuevas modalidades de expropiación ecológica y de injusticias ambientales, además de económicas y políticas, se reproducen y profundizan bajo la lógica colonial del desarrollismo (Machado Aráoz, 2010b).

Como en el primer centenario, las fantasías desarrollistas del presente, han sido precedidas de los respectivos ciclos de violencia colonial de terror y expropiación: el actual auge del extractivismo es la fase culminatoria de una profunda reestructuración neocolonial del mundo impuesta bajo el manto del neoliberalismo. Para llegar a imponer este nuevo esquema de extractivismo neocolonial, nuestras sociedades han debido atravesar la dura pedagogía domesticadora de los ciclos de violencia colonial: la violencia extrema del terror en los años '70, la violencia expropiatoria de la deuda externa y las privatizaciones en los '80 y los '90 (Machado Aráoz, 2010a). Un ingente derramamiento de sangre, entrega sacrificial de poblaciones y territorios han construido las condiciones políticas y culturales de aceptabilidad de las nuevas formas del saqueo.

Claro, para nuestras actuales élites coloniales no hay nada que lamentar. Son todos motivos de festejos y celebración. *Hemos salido del infierno...*

Estamos en el purgatorio, decía un presidente argentino tras la superación de la crisis de 2001. Los récords en los volúmenes y valores de las exportaciones que se baten año tras año en estos últimos tiempos, han dado lugar a la emergencia de los viejos exitismos coloniales. “Hemos retomado la senda del crecimiento”. Incluso, gobiernos progresistas aplican los excedentes de las balanzas comerciales para abastecer nuevos planes sociales. *Se trata de las nuevas anestias asistenciales que intentan tapar el dolor social por la amputación de los territorios y la fiebre desarrollista.*

Para nuestras élites coloniales, el rumbo está claro. No hay nada que inventar. Se puede hacer capitalismo con rostro humano. Sólo era cuestión de dejar atrás el neoliberalismo. La crisis ecológica global, crisis alimentaria, energética, financiera, sólo se resuelven con más regulación y control estatal. El desarrollo sustentable, el crecimiento con equidad social son los nuevos recursos ideológicos a través de los cuales se produce la articulación Estado-Ciencia-Capital para consolidar y legitimar las modalidades coloniales del presente.

La contracara de la parafernalia exportadora son las nuevas (viejas) subjetividades en(re)istencia (Porto-Goncalves, 2002): pueblos originarios y comunidades campesinas afectadas por los desmontes, el avance de las fronteras agroexportadoras sojeras, forestales, de los agro-combustibles; poblaciones criollas urbanas y peri-urbanas afectadas por las fumigaciones masivas, envenenadas con pesticidas y fertilizantes; pueblos cordilleranos no dispuestos a sacrificar sus cerros, fuentes de agua. Nuevas y viejas identidades que nacen y se estructuran al fragor de las disputas socioterritoriales; subjetividades otras, portadoras de nuevas (viejas) formas de sentir y vivir el mundo, el hábitat, las relaciones. Creciendo en el aprendizaje de superar las barreras coloniales de las identidades racistas, clasistas y sexistas, todas igualmente jerarquizantes y opresivas; intentando ensayar y conjugar nuevos nosotros más compatibles con la co-vivencia en igualdad, diversidad y autonomía. Son estas otras subjetividades-colectividades (re-)emergentes los nuevos salvajes de nuestro tiempo. Para las élites oficialistas (del poder estatal, científico, mediático y de mercado), se trata de los mismos utópicos extremistas de siempre, que ahora enarbolan las banderas del ecologismo para oponerse al desarrollo (incuestionablemente capitalista). Como lo explicitara el presidente peruano Alan García, en su tristemente célebre arenga racista contra los pueblos amazóni-

cos, “El síndrome del perro del hortelano”, para el poder colonial se trata de los mismos rojos de ayer, hoy revestidos de verdes para oponerse al capital¹³.

Este cuadro pinta de cuerpo entero las vivencias del Bicentenario. Vivencias y emociones encontradas, contradictorias; irreductiblemente antagónicas. Como fenómeno colonial, el Bicentenario se nos presenta como hecho complejo, constituido de brechas abismales de racionalidad-emotividad. Unos sintiendo auténticamente el fervor de una época de recuperación, festejando con cada nuevo récord en las exportaciones, celebrando la expansión de la frontera agrícola y minera, los nuevos proyectos de inversiones, la expansión de mega-infraestructuras energéticas y de transporte (darle conectividad al territorio para viabilizar el destino exportador de las producciones es el nuevo eslogan de los planificadores oficiales)... Todo ello, cada uno de estos logros, significa –para la razón colonial- la realización de la tan soñada explotación de nuestras riquezas, el camino que nos lleva (esta vez sí) al desarrollo.

Para otros y otras, en cambio, esos avances son lamentables retrocesos. Los desmontes y las voladuras de montañas son desgarramientos que se sienten en

13 Nos parece importante citar un extracto de dicho artículo. *“Hay millones de hectáreas para madera que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, además cientos de depósitos minerales que no se pueden trabajar y millones de hectáreas de mar a los que no entran jamás la maricultura ni la producción. Los ríos que bajan a uno y otro lado de la cordillera son una fortuna que se va al mar sin producir energía eléctrica. (...) Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: “Si no lo hago yo que no lo haga nadie”. (...) Cuando voy a la ciudad de Ilo y veo su desarrollo urbano, que es el más avanzado del Perú, sé que es producto de la minería y de la pesquería y me duele comparar eso con el pueblo de Ayabaca, que tiene más recursos mineros que la mina de Cuajone en el sur, pero que vive la mayor pobreza. Y es que allí el viejo comunista anticapitalista del siglo XIX se disfrazó de proteccionista en el siglo XX y cambia otra vez de camiseta en el siglo XXI para ser medioambientalista. Pero siempre anticapitalista, contra la inversión, sin explicar cómo, con una agricultura pobre, se podría dar un salto a un mayor desarrollo. (...) Frente a la filosofía engañosa del perro del hortelano, la realidad nos dice que debemos poner en valor los recursos que no utilizamos y trabajar con más esfuerzo. Y también nos lo enseña la experiencia de los pueblos exitosos, los alemanes, los japoneses, los coreanos y muchos otros. Y esa es la apuesta del futuro, y lo único que nos hará progresar. (Alan García, Presidente del Perú, “El síndrome del perro del hortelano”, publicado en El Comercio de Lima, 27 de octubre de 2007. Resaltado nuestro).*

carne propia. Son dolores tortuosos que traen a la memoria corporal-territorial el dolor histórico, el de la crueldad genocida y ecocida del poder colonial. Dolores intensos, que generan probablemente resentimiento ante tanta injusticia acumulada. El avance del extractivismo se siente como continuidad histórica con la expropiación colonial; expropiación de los medios y las formas de vida; expropiación de las fuentes de vida, de las propias capacidades humanas de obrar y de sentir; de vivir y sentir humanamente.

El antagonismo que se establece entre unas y otras formas de ver y sentir el Bicentenario es abismal, diría casi, irreductible. Se trata de un antagonismo fundado en formas radicalmente otras de *valorar* y de *sentir*. Así, la diferencia colonial instala el conflicto en lo más profundo de la condición humana: es un conflicto que se instala en los cuerpos, sedes de la agencia política; de la sensibilidad y de la sociabilidad. Por eso, no se trata de que los ánimos festivos que en algunos provoca el bicentenario no sean algo auténtico. Lo son. Tales sentimientos de emoción, de orgullo nacional son tan auténticos y verdaderos como los antagonismos de indignación y de dolor que generan para esos otros que se resisten y se oponen a las políticas de desarrollo.

Retomando a Franz Fanon, la nación es una *cuestión de piel*. La empresa descolonial requiere, por eso, nada menos que cambiar la piel, esto es, requiere de nosotros una profunda *con-versión*, un exorcismo que rompa los efectos fetichizadores de la lógica de las inversiones. Sólo una profunda ecología de las emociones y los sentimientos puede hacernos soñar realista-mente con la noble utopía de una Gran Nación fraterna, plural, diversa, decolonial. Una Ecología de las Emociones que nos limpie de tanto cinismo civilizado, y que nos llene de ternura y bárbaro amor pasional por la Vida.

Esa ecología de las emociones, está (re)naciendo desde lo más profundo de Nuestra América, en la re(ex)istencia de nuestros pueblos originarios, comunidades campesinas, mujeres, trabajadores y jóvenes estudiantes, desocupados y excluidos del sistema, artistas y educadores populares comprometidos con la creación de un Otro Mundo. Sería el legado más preciado que, como Pueblo, podríamos ofrecer a la humanidad, en el abismo de la crisis civilizatoria del presente.

Bibliografía

Acosta, Alberto (2010) “Maldiciones que amenazan la democracia”. En *Revista Nueva Sociedad* N°229, Sept.-Octubre de 2010, Caracas.

Castro Gómez, Santiago (2000) “Ciencias Sociales, Violencia Epistémico y el problema de la ‘invención del otro’”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.), Buenos Aires, Clacso.

Coronil, F. (2000) “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. En Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.

Dussel, E. (1992) *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid, Nueva Utopía.

Dussel, Enrique (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Editorial Verbo Divino.

Elías, Norbert (1989) *El Proceso de la civilización. Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Fanon, Franz (2001) [1961] *Los condenados de la Tierra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2007) *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

González Casanova, Pablo (1969) *Sociología de la Explotación*, México, Siglo XXI.

González Casanova, Pablo (2006) “Colonialismo Interno [Una Redefinición]”. En Borón, A., Amadeo, J., González, S. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso.

Gudynas, Eduardo (2009) “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”. En *Extractivismo, política y sociedad*, AAVV, Quito, Centro Andino de Acción Popular y Centro Latinoamericano de Ecología Social.

Korol, Claudia (2010) “En las sombras del Bicentenario. Sobre colonialismo y emancipaciones”. En Korol, Claudia (Coord.) *Resistencias Populares a la Recolonización del continente*, Centro de Investigación y Formación de

Movimientos Sociales Latinoamericanos – Fundación Rosa Luxemburgo, Buenos Aires, Ediciones América Libre.

Machado Aráoz, Horacio (2010a) “Minería transnacional y neocolonialismo. Cuerpos y Territorios en las disputas coloniales de nuestro tiempo” En Korol, Claudia (Coord.) *Resistencias Populares a la Recolonización del continente*, Centro de Investigación y Formación de Movimientos Sociales Latinoamericanos – Fundación Rosa Luxemburgo, Buenos Aires, Ediciones América Libre.

Machado Aráoz, Horacio (2010b) “Territorios minados y sujetos en re(ex)istencia. Extractivismo, colonialismo y nuevas subjetividades políticas”. Ponencia presentada en la Mesa Redonda “Actores emergentes en el mundo rural de Latinoamérica: identidades, proyectos alternativos y formas de organización sociopolítica”, VIII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural, “América Latina: realineamientos políticos y proyectos en disputa”, 15 al 19 de noviembre de 2010, Recife, Pernambuco, Brasil.

Mariátegui, José Carlos (2005) [1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Editorial Gárgola.

Martí, José [1891] “Nuestra América” en *Revista Ilustrada de Nueva York*, 10 de enero de 1891. Disponible en http://www.analitica.com/BIBLIOT/jmarti/nuestra_america.asp

Mignolo, Walter (2000) “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, En Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.

Mignolo, Walter (comp.) (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones Del Signo.

Porto-Goncalves, Carlos W. (2002) “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades”. En Ana Esther Ceceña y Emir Sader, *La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires, Clacso. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cecena/porto.pdf>

Quijano, A. (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.

Roitman Rosenmann, Marcos (2008) *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana*. Buenos Aires, Clacso.

Santos, Milton (1996) *De la Totalidad al Lugar*. Barcelona, Oikos-Tau.

Scribano, Adrián (2007) “La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones”, En Scribano, Adrián (Comp.). *Ma-peando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*, CEA-Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Jorge Sarmiento Editor. P.P 118-142.

Scribano, Adrián (2008) “Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina” *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol 2 N° 2 <http://www.intersticios.es/issue/view/176> ISSN 1887-3998 España.

Scribano, Adrián (2010) “Un bosquejo conceptual del estado actual de la sujeción colonial”. En *Boletín Onteaiken N° 9*, mayo 2010, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

Svampa, Maristella (2010) “Entre la obsesión del desarrollo y el giro eco-territorial. Luces y sombras de una problemática”. En *Resistencias Populares a la Recolonización del continente*, Centro de Investigación y Formación de Movimientos Sociales Latinoamericanos – Fundación Rosa Luxemburgo, Buenos Aires, Ediciones América Libre.

El bicentenario: aniversario de las luchas separatistas del orden colonial de privilegios en Bolivia.

Pilar Lizárraga y Carlos Vacaflares¹⁴

Bicentenario del grito libertario

El *grito libertario* es un acontecimiento fundamental en el imaginario histórico sobre el *mito de origen* de la constitución de nuestros países actuales en lo que fue la colonia española en América, cuyo significado da sentido a los supuestos filosóficos sobre los que se erigen los estados-nación en tanto creaciones políticas estatales *modernas*, que asumen la conformación de comunidades políticas unificadas y homogeneizadas por la condición ciudadana al interior de los estados, y en los cuales se supone que las diferencias políticas, sociales y económicas entre indios y europeos, construidas en el proceso colonial específico de América, son superadas a partir de la nueva condición de los individuos ahora como ciudadanos igualados de los estados-nación modernos.

Este es un mito fundante de la propia modernidad, que objetiviza en el Estado-nación el vehículo privilegiado para llevar a cabo su proyecto civilizatorio (Santos, 1997), que podrá constituirse en un nuevo orden social y político basado en principios de igualdad ciudadana para alcanzar niveles superiores de progreso y desarrollo como sociedades con sus estados.

El *bicentenario* es así el acontecimiento con el que se recuerda a finales de la primera década del siglo XXI, en los países de la América latina, el 200 aniversario

¹⁴ Investigadores, Comunidad de Estudios Jaina, Tarija

sario de las primeras acciones de sublevación de los habitantes de las colonias españolas que ocasionaron la guerra entre criollos y españoles, la denominada *guerra de la independencia*, que desemboca finalmente en la constitución de los actuales países americanos; y su celebración fue realizada en diferentes fechas según haya acontecido en las diferentes ciudades de la colonia española.

Estos actos primigenios no se realizan aún en el contexto de espacios territoriales estructurados estatalmente, aunque luego dieran origen a estados nacionales, sino que, como en el caso boliviano, son actos de sublevación focalizados en lugares y regiones concretas que luego se fueron articulando como movimiento político-militar regional, conocidas en Bolivia como las “republiquetas”, que eran los territorios donde se realizaba la acción militar de los sublevados pues estos eran los lugares donde vivían y tenían sus propiedades los que posteriormente fueron considerados *héroes de la independencia*, y que finalmente después de la constitución de la república dieron lugar a la conformación de las unidades territoriales internas del nuevo país. Tal es así que en cada departamento de Bolivia se suele recordar un guerrillero emblemático de su territorio en la guerra de la independencia, cuyas hazañas bélicas son proclamadas como narrativa central de la historia de cada departamento, siendo muchas veces considerado como efemérides departamental la fecha en que estos guerrilleros se enfrentan por última vez al ejército español como acción explícita de la republiqueta en cuestión, y por supuesto, sus biografías son motivo de estudio obligatorio en la instrucción cívica de las escuelas y colegios. Así, son emblemáticos por ejemplo el Moto Méndez en Tarija, Juana Azurduy de Padilla en Sucre, Cañoto en Santa Cruz, o Esteban Arce en Cochabamba, con la característica que todos ellos eran criollos.

Sin embargo, esos serán *otros* bicentenarios, aquellos que marquen doscientos años de las victorias militares definitivas de los ejércitos criollos, cuya fecha también variará según las fechas de las batallas que se fueron librando en las diferentes partes del territorio. Los bicentenarios que ahora nos toca analizar son los de las primeras acciones de rebelión de los criollos, en las que más o menos abiertamente se posicionan a favor de una causa separatista de la metrópoli; un movimiento que no era novedoso entre los criollos de la América española, pero que esta vez estaba madurado con un discurso de autodeterminación política para constituir un gobierno propio, independiente de la metrópoli, en la propia colonia.

Los bicentenarios de estas primeras acciones son celebratorios, más que de una habilidad guerrera o una valentía militar, de un supuesto pensamiento político autodeterminante que produce la población criolla, pero que fruto de la naturaleza colonial de la estructuración societal de los nuevos países, no es cuestionador de la relación de dominación entre europeos e indígenas, o negros en algunas regiones, que por otro lado eran por entonces la mayor parte de la población en el territorio; sino que la dominación y el privilegio de casta se asumen como un orden social y político correcto, ideológicamente naturalizado como normal, y sobre el que se estructura la institucionalidad y el funcionamiento de los nuevos países. Desde esta perspectiva, el imaginario hegemónico construido desde la clase dominante criollizada coloca estas acciones como acciones libertarias, independentistas, modernizantes, superiores, dignas de ser colocadas en el sitio de un origen propio como sociedades y estados modernos.

En Bolivia, el 25 de Mayo de 1809 se recuerda como la fecha en que, en la ciudad de Sucre, se dio el *primer grito libertario* de las colonias españolas del extenso territorio que ahora se llama América, con la destitución del Presidente de la Audiencia de Charcas, partidario de someter la lealtad de las colonias a la Junta de Sevilla que había tomado la representación del Rey de España ante la invasión francesa; y la proclamación de la Audiencia como la única autoridad de Charcas asumiendo los poderes del rey prisionero Fernando VII hasta que este sea liberado o se designe un heredero directo y legal, y aunque la motivación de los oidores de la audiencia era preservar un poder real monárquico sin la posibilidad de emergencia de un poder a partir de la revuelta popular, en la práctica significaba una independencia de España hasta que se restituya la monarquía legítima usurpada por una potencia extranjera (Arnade, 1979). Este posicionamiento fue aprovechado por los *doctores* radicales formados en la Universidad de San Francisco Xavier, criollos de clases altas que no podían acceder a los puestos de dirección más importantes de los territorios de la colonia, reservados exclusivamente para peninsulares, que consideraban que ya era tiempo de que se les reconociese ese *derecho*, y aprovechando la coyuntura política, manejaron estratégicamente su apoyo a la Audiencia por considerar esta posición más útil para sus fines separatistas, lo cual no podían mostrar abiertamente en un principio para no exponerse a una represión de la cual aún no sabían si podían enfrentar adecuadamente.

Pero a pesar de estas precauciones, esto se hizo evidente en la revuelta de la ciudad de La Paz, realizada el 16 de Julio de 1809, donde los adeptos de los radicales derrocan al intendente y proclaman una Junta Tuitiva compuesta por criollos, en una clara afrenta al orden monárquico español, mostrando abiertamente un proyecto de separación y no de defensa de los derechos de la Corona, con lo cual fueron drásticamente reprimidos por el ejército español que viene rápidamente desde Cuzco, desbaratando incluso los planes de los *doctores* radicales de la ciudad de Sucre, los que son desmascarados en sus intenciones separatistas con este movimiento apresurado en la ciudad de La Paz (Arnade, 1979).

Sin embargo, a pesar de esta aparente derrota inicial, la larga disputa entre la corona y los conquistadores por el control del territorio americano encuentra en esta circunstancia terreno fértil para buscar una resolución definitiva, y los criollos propietarios de grandes extensiones se organizan militarmente para disputarle a la corona la propiedad absoluta del territorio americano, organizándose ejércitos en torno a estos grandes propietarios en cada región importante de la audiencia de Charcas, que son utilizados para atosigar a los poderosos ejércitos españoles, que debían movilizarse por todo el extenso territorio colonial para sofocar levantamientos y enfrentar los ejércitos *libertadores* que provenían desde el río de la Plata y desde Colombia, en una modalidad de guerra de guerrillas caracterizada por constituir territorios de acción circunscritos a una región específica, denominados por eso como republiquetas.

Grito libertario o grito separatista

Durante todo este proceso, cuyo bicentenario se recuerda en Bolivia entre los años 2009 y 2010, las reivindicaciones de los indígenas no fueron articulados por las castas criollas dominantes, pese a que se los manipula y utiliza para parcializar a los indios en apoyo a la causa criolla, puesto que el enemigo común eran “los españoles”. Sin embargo, la motivación del levantamiento criollo no era el desmontaje de un orden colonial, por el contrario, sólo disputaban el derecho de acceder a los privilegios de mando y control de los recursos que eran reservados en el orden colonial hasta entonces sólo para peninsulares. En este sentido, el enemigo de los criollos realmente eran “los españoles”, pero esto no significaba declarar la guerra al

orden colonial impuesto por los españoles, que por otro lado era la visión indígena. El grito “libertario” era en realidad un grito separatista dentro del mismo orden colonial, ya que la “libertad” pregonada por los criollos era una libertad de ellos mismos como señores nacidos en la colonia frente a la metrópoli, pero para seguir ejerciendo el mismo orden de privilegios basados en la explotación de los indígenas.

Para los criollos la “libertad” de los sometidos no era el tema de esta rebelión, por lo que la participación de los indígenas y de los mestizos desposeídos en estas movilizaciones, y en el transcurso de la guerra de la Independencia, se reduce a la conformación de destacamentos de apoyo logístico para uno u otro bando, en muy pocas oportunidades como destacamentos militares con mando propio, pero sobretudo manteniéndose como productores en las tierras comunales o en las haciendas para abastecer a los ejércitos conformados de españoles, criollos y mestizos (Valencia, 1960), ya que en su gran mayoría eran sujetos sometidos a régimen servidumbral de los grandes terratenientes, que eran los que se alzan en armas.

La reivindicación de los derechos indígenas no fue objeto de la confrontación separatista de la llamada guerra de la independencia entre criollos y españoles, y aunque no estuvo este problema ausente del todo en el desarrollo de la misma, cuando esta tuvo oportunidad de emerger, como en la revuelta de Oruro donde el derrocamiento de las autoridades españolas se hizo evocando los derechos de los indios, fue manipulada de tal forma que finalmente se mantuvo marginada de la concepción de independencia, ya que el orden colonial no estaba en entredicho para los criollos, poniendo en cuestión los privilegios de los chapetones y la necesidad de la movilidad que buscaban los criollos para arrebatar los privilegios reservados solo para los españoles, que surgen del *derecho de conquista* que se atribuían estos señores y que les daba el poder de articular un orden usurpando las tierras y los recursos de los pueblos indígenas.

Solo treinta años antes, entre 1780-1783, los criollos, mestizos *blanqueados* y españoles pelearon juntos contra los levantamientos indígenas del Perú, los cuales fueron verdaderas movilizaciones militares para expulsar a los españoles del territorio, con todo el sentimiento de venganza y de restitución de la soberanía usurpada, por lo cual fueron también terriblemente sofocados, con ejecuciones y escarmientos crueles, y muchos de los líderes criollos y mestizos de la guerra de la Independencia, poco antes aliados incondicionales de los españoles para controlar la insurgencia india, fueron

los comandantes de la represión salvaje a los indios, y los terratenientes que ampliaron y prolongaron esta represión por muchos años dentro de sus tierras (Valencia, 1960). La incorporación de los indígenas en los ejércitos “libertadores” implicaba entonces un riesgo muy grande, pues al posibilitar la organización y capacidad militar indígena, esta bien podría ser utilizada para su emancipación, lo cual en la práctica significaba la pérdida de las tierras y la mano de obra servicial indígena, inimaginable para los criollos y mestizos blanqueados y enseñoreados, que veían en estas acciones más bien la oportunidad de oro para quedarse con todo el poder y los privilegios en la colonia.

La creación de la nueva República, fruto de la victoria de los ejércitos separatistas criollos sobre los ejércitos españoles, fue hecha en base a la participación de los grandes propietarios de tierra, pues así lo estipulaba la convocatoria elaborada por José Antonio de Sucre (pero con las sugerencias de español converso en patriota Olañeta) para elegir a los representantes para redactar y formar el acta de independencia: propietarios que pagaran por lo menos 300 pesos de renta anual, con lo cual todos aquellos que eran desposeídos -indios y populacho en general- quedaban excluidos. Este es un dato por demás importante que muestra la concepción de “ciudadano” que manejaban los criollos “independentistas” de entonces. Se funda así un país de patrones latifundistas, de terratenientes, de empresarios mineros, base de la futura oligarquía que dominaría férreamente el país en los próximos doscientos años, ya que se sentían dueños del mismo por el derecho que otorga haber financiado con fondos propios la conquista y colonia del territorio.

Este último es el motivo clave para comprender la naturaleza separatista, y no libertaria, de las sublevaciones criollas que ahora son motivo de análisis, ya que son consecuencia de una serie de intentos separatistas previos que protagonizan los “conquistadores” y “colonizadores” que se sentían con todo el derecho de ser dueños absolutos de tierras y riquezas en los territorios por ellos conquistados, habida cuenta de que todo el gasto que implicó la campaña de conquista y colonia corría a cargo y riesgo de los propios conquistadores, quienes deberían costear y organizar toda la empresa, y la corona española se atribuía el derecho de conceder el derecho sobre el territorio así conquistado y sometido, que de forma previa era considerado como realengo o de propiedad del rey.

Los conquistadores reclamaron desde el principio el derecho a la propiedad perpetua de las tierras por ellos conquistadas, pero para la corona

esto era impensable debido al peligro que esto significaba por la posibilidad absolutamente factible de que emerja un nuevo poder fundado en la propiedad de la tierra en las colonias, que bien podría, como finalmente lo hizo, disputarle y arrebatarse el poder a la nobleza española.

La tensión por el control del territorio colonial entre la corona y los conquistadores y sus descendientes, es motivo permanente en la historia colonial, pues el objeto central de toda la campaña conquistadora y colonizadora era asegurar el beneficio de las ganancias que estos nuevos territorios producían en base a la explotación de los indios bajo régimen servidumbral y esclavista, que obviamente genera un ordenamiento social, económico y político funcional a esa realidad del poder, que divide entre los que ejercen el poder colonial y entre quienes sufren el poder colonial.

Como el proyecto dominante en estas tierras nunca fue construir una nueva sociedad, sino arrebatar tierra y someter al indio para apropiarse de la riqueza que genera su trabajo forzado, entonces la naturaleza de la disputa entre criollos *indianos* y peninsulares era la resolución de esa disputa, que siempre fue pensada desde España como un sistema de gobierno colonial bajo estricto control de la nobleza tradicional, lo cual irritaba a los criollos, pues los puestos de mando más importantes, tanto en lo político como en lo militar, estaban en manos de la nobleza tradicional española, que de esta manera aseguraba el flujo de la riqueza generada en la colonia hacia la metrópoli, donde se constituye en la base del estilo de vida suntuoso de la misma.

Cuando se sublevan los criollos, su planteamiento fue que ellos tenían el derecho de dirigir y gobernar, frente a los peninsulares, estas tierras por ellos conquistadas y donde ellos tienen sus grandes propiedades, en las que hacen trabajar a los indios para generar una riqueza que ansiaban mantenerla solo para sí mismos. Entonces, el espíritu era separarse de la metrópoli y constituir un territorio propio para explotar.

Por eso la gente festeja tibia y escépticamente un bicentenario sin sentido, pues éste ocurre en medio de un proceso político de *descolonización* del estado, en el que los indios y los campesinos se sublevan como identidades nacionales, como pueblos, como sociedades en sí mismas con vocación de autodeterminación, en un claro cuestionamiento a las bases filosóficas sobre las cuales se erige el estado boliviano en 1825; con lo que las celebraciones acontecen como actos de trámite formal que sólo sirven para que los gobiernos departamentales asignen un presupuesto para actos cívicos que

convocan solamente a los que se identifican con esos principios y que no despierta ningún entusiasmo en la población movilizadora políticamente en torno al proyecto descolonizador del nuevo estado plurinacional.

El bicentenario como celebración criolla

La historia escrita desde la perspectiva de los ganadores obliga a los vencidos, cuya derrota implica continuar en su lugar colonial de inferioridad en el seno del estado republicano, a reconocer como héroes a aquellos personajes que han masacrado a sus antepasados, a reconocer y aceptar, si quieren acceder a los derechos de ciudadanía, como propia aquella cultura impuesta a nombre de construcción del ser nacional, renegando de su propia identidad cultural como espacio legítimo de articulación a un pacto social de Estado. La historia escrita desde los ganadores comprende, por ejemplo, como un grave error el que los curas hayan tratado de evangelizar en el idioma de los indios en vez de castellanizarlos, porque esto se ha convertido luego en un grave escollo para la “modernización” del Estado (Finot, 1972).

El primer grito “libertario” de 1809 nunca tuvo la intención de reconstituir un Estado en base a la imposición de otras relaciones de poder que permitan articular a todos los habitantes de su territorio en un nuevo esquema de derechos ciudadanos igualitarios, ya que no estaba en duda el orden colonial establecido de naturalización de la supuesta superioridad europea y la supuesta inferioridad indígena, sino que estaba alentada por los deseos de los criollos de “noble familia” a disputar su derecho a los privilegios reservados solo para españoles peninsulares por sobre ese orden colonial.

El orden colonial, construido sobre la invención de la superioridad de la raza y conocimiento europeo por sobre la raza y cultura indígena, permitió establecer un mecanismo de expropiación *justa y legítima* de recursos y territorio, la *acción civilizadora europea* como un acto moral y necesario para el bien de los indios; que finalmente establece un mecanismo permanente de dominación sobre los habitantes del continente ahora llamado América; se basó en la estructuración de una jerarquía social de castas racializadas donde, en el alto y bajo Perú, los españoles y sus descendientes puros, los criollos, se reservaban el derecho a comandar y dirigir el país, y con esto estaban ubicados en las castas superiores, con derecho a ser autoridades y propietarios; y los mestizos o media-sangres se ubican en un nivel inferior,

sin derecho a asumir cargos de autoridad importantes; y en el fondo la casta de los indios, de los indígenas, naturalizados como inferiores, casi sin ningún tipo de derecho y con innumerables obligaciones para con los conquistadores.

Esta lógica colonial ha guiado desde un principio la estructuración del entramado institucional del estado colonial y republicano, cuyo objeto siempre fue la efectividad de la dominación, el asegurar la dominación sobre el indio, lo cual se logra cuidando de que este no salga de su condición de inferioridad. El Estado-nación así conformado en Bolivia, no ha cambiado esta lógica, todo el andamiaje institucional, jurídico y de relaciones sociales sigue respondiendo en esencia a esa lógica, a la defensa y perpetuación de esa lógica colonial, que produce un estado-colonial. Por eso, las permanentes sublevaciones, los reclamos y las movilizaciones indígenas, y de sus herederos simbólicos, los campesinos, ha sido siempre un reclamo orientado a revertir la colonialidad de ese orden, y desde esta lucha surge la estrategia política de los movimientos indígena-originario-campesinos de la descolonización del Estado.

Este planteamiento indígena no es de reciente construcción, sino que viene desde el principio mismo de la colonia, donde los indígenas buscaron restituir sus derechos por todas las vías legales posibles, incluso con levantamientos armados, como los de Tupac Katari y Tupac Amaru en el Alto y Bajo Perú, que fueron ahogados en sangre o cooptados por las castas mestizo-criollas dominantes para no cambiar el orden colonial, como el caso de la revolución boliviana del 52.

Por eso, la celebración del bicentenario en Bolivia ha sido utilizada por la vieja clase dominante, desplazada por el momento del poder político, como una estrategia más para celebrar el proyecto del estado-nación ideado y configurado por esta misma clase en la figura de la *república*, y que fue el mecanismo ideal para garantizar los privilegios de casta construidos colonialmente.

Como este acontecimiento acontece en el medio de la disputa política entre el proyecto indígena-campesino, que postulan el estado plurinacional comunitario como la nueva forma estatal; y el proyecto criollo que defiende la república de 1825, las celebraciones están marcadas por una ausencia de civismo y entusiasmo por parte de los sectores sociales que apoyan el denominado “proceso de cambio” liderado por el gobierno del MAS para implementar el nuevo estado plurinacional comunitario. Tal es así, que los

actos de celebración del bicentenario en la ciudad de Sucre, que oficialmente deberían llevarse a cabo el día 25 de Mayo del 2009, solo contaron con la presencia de las autoridades ciudadanas de oposición al MAS, y visitantes también de oposición del MAS; mientras que el gobierno nacional del MAS celebra el bicentenario en otro lugar, en la localidad donde el ejercito de indios comandado por Juana Azurduy derrotó al ejercito español, y claro, el desfile cívico lo hacen las delegaciones de los pueblos y naciones indígenas y las organizaciones campesinas, en una directa afrenta a los simbolismos contruidos por la clase dominante que siempre celebraron este aniversario con desfiles cívicos y militares en la ciudad de Sucre, rindiendo pleitesía a los símbolos patrios republicanos y a las autoridades criollas.

El separatismo como estrategia para mantener la colonialidad del orden social y político

La naturaleza separatista del accionar de la casta *criollizada* dominante se proyecta con contundencia hasta la actualidad, y es posible verificar nítidamente esto en la evolución de los sucesos de la confrontación social boliviana del proceso constituyente que se vive en la primera década del siglo XXI, en el que la sociedad boliviana se polariza y confronta en torno a dos proyectos políticos claramente definidos que apuntan a mantener o cambiar el orden social y político sobre el que se establece la república de Bolivia.

La emergencia de la rebelión social en este periodo se caracteriza por aglutinar contundentemente a la población subalterna del país en torno a las identidades indígenas y campesinas que reclaman constituir su capacidad de auto representación política precisamente desde el reconocimiento de esa su condición de pueblos y naciones indígena originario campesinos, desplazando la intermediación política de la casta criollizada que monopoliza el acceso a los puestos de dirección del estado, y que implica refundar el país bajo otros supuestos diferentes a los esgrimidos por el estado-nación, como finalmente se establece en la nueva constitución política del estado, que determina la naturaleza plurinacional y comunitaria del nuevo estado boliviano.

Evidentemente, esta movilización social contemporánea puede ser perfectamente comprendida como una nueva insurrección indígena, de las

muchas que ha habido en la historia colonial y republicana del territorio que ahora se conoce como Bolivia; y su fuerza y contundencia es tal que logra desplazar del poder a la clase dominante criollizada, colocar en la presidencia al primer presidente indígena, Evo Morales, colocar a representantes indígenas por vez primera en el parlamento nacional, y llevar adelante una asamblea constituyente con el claro objetivo de refundar el país.

Frente a esta poderosa fuerza social indianizada, la clase dominante rearticula su propio proyecto político conservador, que para tener posibilidades reales de volverse a imponer debería dotarse de una cara emancipadora alternativa al proyecto plurinacional de descolonización, y coloca en el escenario político como novedad la defensa del proyecto de la “autonomía departamental” como alternativa *republicana* a la solución de los problemas estructurales del país, bajo el supuesto de que es el centralismo secante de la capital del país lo que causa el atraso y la pobreza.

La evolución de los acontecimientos en este proceso constituyente lleva a un determinado momento entre los años, 2006 al 2008, en que el proyecto descolonizador de los indígenas logra controlar los gobiernos departamentales del área andina del país, y el proyecto autonomista de las elites criollas logra controlar los gobiernos departamentales de las tierras bajas del país, estableciendo así una polarización territorial en base al control de las instituciones públicas departamentales, que divide aparentemente al país en dos países: el “occidente convulso”, como denominan las elites al territorio controlado políticamente por los movimientos sociales sublevados; y la “media luna”, como se autodenominan las elites en poder de las prefecturas de tierras bajas (Prada, 2008).

La hegemonía de los proyectos políticos confrontados se establece provisoriamente entre ambos territorios, desde los cuales se aplican estrategias de “penetración y conquista” del territorio contrario, marcando un periodo de alta tensión política y social al interior de Bolivia caracterizado por la intensa lucha social por el control absoluto del territorio, que en determinado momento logra equiparar las fuerzas políticas polarizadas y enfrentadas y se establece una suerte de “empate catastrófico”, como lo denomina el vicepresidente Álvaro García Linera, cuya resolución planteada varía desde cada una de las polaridades políticas.

Para los movimientos sociales sublevados la solución es el debate en un espacio constituyente, la asamblea constituyente establecida en la ciudad de Sucre; mientras que para las elites criollas la resolución moderada es la

implementación de facto de las autonomías departamentales, cuyo diseño estatutario lo hacen sin esperar los resultados de la asamblea constituyente, que era un escenario desfavorable para imponer su visión dada la amplia representación indígena y campesina elegida; y sin incluir a los indígenas y campesinos en el diseño de los estatutos, con la clara intención de evitar a toda costa el debate de la dominación colonial al interior de los departamentos. El objetivo de la autonomía, según un intelectual de esta línea, se reduce solamente a “buscar la eficiencia en la administración pública” (Gaite, 2005:6), pues atribuye el problema del país a la mala administración del aparato público, cuya lejanía de la población facilita su politización y corrupción, por tanto la autonomía solucionaría esto al traer el gobierno más cerca de la región.

Se logra construir así los estatutos departamentales de la “media luna”, que son sometidos a referéndum convocados unilateralmente por los gobiernos departamentales bajo control absoluto de las elites criollas, de cuyo acto se automarginan los sectores subalternos por considerarlos absolutamente ilegítimos y excluyentes, por lo que los resultados obtenidos reflejan solo la participación de los partidarios por su aprobación, es decir, la visión política conservadora colonial.

Debido a la dificultad de imponer la legitimidad o ilegitimidad de estos actos políticos realizados en la media luna, las elites adoptan una estrategia más radical, cual es plantearse la “independencia” de la media luna y conformar un nuevo país, para lo cual se avanza en acciones de conformación de una fuerza militar bajo control de estas elites, en la figura de los “grupos de choque” de las prefecturas, las “uniones juveniles” de los comités cívicos, las marchas de las universidades, todo con un amplio apoyo de la iglesia, e incluso con la contratación de mercenarios extranjeros para conformar núcleos de articulación militar capaces de enfrentar efectivamente al ejército boliviano.

El momento de resolución política de la confrontación se da con la derrota militar al intento coordinado de las elites de la media luna de movilizar militarmente a la población de sus respectivos departamentos, empujándola a tomar las instituciones públicas e infraestructura petrolera del estado nacional ubicadas en sus departamentos, y con eso forzar a una resolución violenta que tendría que posibilitar la conformación de un nuevo país como solución obligada a la violencia interna que se tendría que generar.

Finalmente esto no ocurre así, pues el “golpe cívico-prefectural”, como lo denomina el gobierno nacional del MAS, es controlado y utilizado para legitimar las acciones de punición a los líderes de las elites criollas, acusados de diferentes delitos relacionados a estos acontecimientos, y se impone el proyecto político de los movimientos sociales emancipatorios, que plantea reconstruir el país en base al reconocimiento de los pueblos y naciones como fuente de configuración política del nuevo estado plurinacional comunitario, mediante la estrategia de la descolonización, cuya institucionalización se denomina como el proceso de cambio.

Separatismo descarnado para construir nueva sociedad y estado

La pertinencia de comprender la naturaleza separatista del pensamiento político dominante es evidente si consideramos que se debe construir un nuevo orden social y político que sirva para construir el vivir bien de la sociedad (y no para perpetuar la dominación colonial camuflada en otros ropajes), que se fundamente en la posibilidad de que la heterogeneidad y diversidad societal sea fuente de articulación y funcionamiento de la sociedad y de la institucionalidad estatal, en un sentido similar a lo que Hannah Arendt (1998) piensa de la política.

En este sentido, la categoría *separatismo*, en el sentido que se establece en este artículo, es crucial de comprender, ya que en los momentos de crisis del sistema dominante en los que se abre la posibilidad de transformar y construir un nuevo orden social y estatal, es importante discernir el contenido de la estrategia de la casta criollizada de separarse para mantener el mismo orden de dominación colonial, pero bajo el discurso de la modernización de la sociedad y del estado, lo cual le confiere a la acción separatista que asumen las elites un aspecto libertario y emancipador, pero lleno de una lógica conservadora desprovista del potencial de la transformación emancipadora de los sujetos subalternos.

La lógica centralista de la colonia se reproduce exactamente en todo el territorio colonial, y su estructura institucional es recuperada intacta por el nuevo régimen republicado, de manera que no es novedoso que la bandera que utilizan las elites de las regiones al interior del nuevo país independizado de la metrópoli colonial, sea la lucha contra el “centralismo de la capi-

tal”, ya sea esta del país, del departamento, o de la provincia; y el proyecto *alternativo* que esgrime la elite, frente a la acción centralizada del poder, invariablemente es el *separarse* para constituir un gobierno propio en el territorio que consideran *suyo*.

Este es el caso del proyecto autonomista de las elites de la media luna, cuya opción más radical plantea separarse territorialmente de Bolivia, pero que construye un discurso que camufla la intención de no cuestionar las estructuras internas que definen un orden de dominación colonial que garantiza los privilegios del poder solo para las elites criollizadas.

La experiencia de los gritos libertarios criollos, que cumplen bicentenarios en estos años, nos demuestra como funciona esa lógica de proclamar la separación con el orden centralizado pero sin cuestionar el orden de dominación instaurado en la sociedad; los hechos políticos contemporáneos muestran la pervivencia intacta de esa lógica de auto perpetuación de las elites criollizadas bajo la estrategia de separarse para mantener un orden de privilegios en un territorio donde las estructuras de poder se mantienen bajo control de las elites, lo que en sus cálculos políticos aún les permite controlarlo.

La independencia, así como la autonomía, son postulados que cuando se usan como banderas de lucha tienen el poder de convocar la simpatía de la sociedad, y de la opinión pública en general, ya que son categorías apropiadas y difundidas en el mundo moderno con amplia propaganda, que las consolida como valores sagrados del orden democrático moderno de los estados-nación, y su efectividad se basa en la hegemonía del paradigma civilizatorio moderno, que logra establecer como único y natural destino posible de la humanidad, un orden moderno eurocéntrico y capitalista en base al estado-nación, es decir, a imagen y semejanza del orden construido desde la *acción civilizatoria* europea, que es el colonialismo a escala global que define a la modernidad, y toda lucha de los pueblos sometidos por restituir otros posibles órdenes diferentes son calificadas como retrógradas e irracionales.

En este contexto, la lucha de los subalternos tiene un núcleo articulador fundamental en torno a la necesidad de recomposición como sociedad capaz de autogobernarse, con vocación natural a rehacerse en base a sus propios principios articuladores, los que precisamente son objeto de agresión desde el proyecto dominante para evitar que los grupos y sociedades

subalternas se articulen en base a estructuras fuera del control de la casta dominante.

En una sociedad pensada y estructurada para la dominación, no para la emancipación del hombre, es preciso inventar constantemente la alternativa para superar la dominación, y es preciso estar atentos a que no toda acción que se autodefinen como liberadora, libertaria o autonomista trae en sí misma una vocación de liberación y emancipación, sino que puede ser una acción del poder dominante para reproducirse nuevamente bajo la apariencia de la liberación. La lógica separatista que maneja la elite criollizada es una estrategia para manipular la aspiración de los sectores subalternos sublevados y mantenerlos así en las estructuras de dominación, ya que pregonan separarse del poder centralizado externo, al cual le hecha la culpa de todos los males, pero no cuestiona para nada el poder centralizado interno, y por tanto no plantea un nuevo orden de sociedad que permita la emancipación.

Es la lógica de crear ficticiamente al enemigo externo agresivo para mantener unificada a la población en torno a una supuesta necesidad de defensa, pues, en última instancia, de la derrota de ese enemigo externo dependería la resolución de los problemas internos, y en esa cruzada la clase dominante se coloca asimismo como la destinada indiscutiblemente a dirigir esta tarea histórica, pues este sería su destino *natural* como elite instruida y conocedora del arte de dirigir, y claro, implícitamente se reserva también una tarea histórica para los sectores subalternos, cual sería el apoyar a que la clase dominante se mantenga en ese sitio de privilegio, con lo cual la lógica de creación del enemigo externo sirve para manipular a favor de la clase dominante el sustento del orden de dominación, en la cual la estrategia separatista adquiere sentido para los subalternos cooptados ya que sería una solución radical para librarse del enemigo externo, por tanto el separatismo sería realmente un acto *libertario*. Pero, como la historia lo demuestra, el separatismo conducido por las elites coloniales solo conduce a la reproducción de la dominación colonial, solo que en una escala interna (González Casanova, 2006), y desnudar la naturaleza de esta lógica es menester para poder enfrentar de mejor manera la acción emancipatoria de nuestros pueblos.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1993) *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- Arendt, Hannah (1998) *O que é Política?* Rio de Janeiro, Bertrand.
- Arnade, Charles (1979) *La dramática insurgencia de Bolivia*, La Paz, Librería Juventud.
- Arze, Eduardo (2000) *La independencia de Bolivia. Orígenes económicos y estructura territorial. 1492-1825*, La Paz, Editorial Los Amigos del Libro.
- Bolivia, Constitución (2009) *Constitución Política del Estado: promulgada en 7 de febrero de 2009*, La Paz, Congreso de Bolivia.
- Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Conamaq (2007) *Propuesta: Constitución Política del Estado Plurinacional Qullasuyu-Bolivia*, CONAMAQ/IBIS. Uru Uru Marka, Awtipacha.
- Dieterich, Heinz (1990) *Relaciones de producción en América Latina*, Quito, Ediciones Abya Yala.
- Escobari, Laura (2001) *Caciques, yanacaonas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas s. XVI-XVIII*, La Paz, Plural editores/Embajada de España en Bolivia.
- Finot, Enrique (1972) *Nueva Historia de Bolivia (Ensayo de interpretación sociológica)*, La Paz, Gisbert y Cía. S.A.
- Gaite, Gabriel (2005) *Las Autonomías departamentales. Una propuesta política tarijeña*, Tarija, Comité Pro Intereses de Tarija.
- García Linera, Álvaro (2005) *Estado multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*, La Paz, Editorial Malatesta.
- González Casanova, Pablo (2006) *Sociología de la Explotación*, Buenos Aires, CLACSO.
- Lander, Edgardo (comp.) (2003) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- Lizarraga, Pilar y Vacaflores, Carlos (2007) *Cambio y Poder en Tarija: la emergencia de la lucha campesina*, La Paz, PIEB/JAINA/PLURAL.
- Lizarraga, Pilar y Vacaflores, Carlos (2005) “El retorno de las contradicciones identitarias”, en *Tinkasos*, No 19, La Paz, PIEB.
- Lizarraga, Pilar (2009) “La configuración del nuevo estado en el marco del proceso constituyente en Bolivia. El proyecto dominante y el proyecto

emancipatorio del movimiento indígena campesino originario”, en Lizarraga, P. y Vacaflores, C. (org.), *La persistencia del campesinado en América Latina*, La Paz, Jaina.

Lizarraga, Pilar (2009) *La descolonización del territorio y los movimientos anticoloniales*, Mimeo.

Mignolo, Walter (2007) *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Prada, Raúl (2008) “Genealogía de la multitud: seis años de luchas sociales en Bolivia”, en López Maya, Margarita et al. (ed.), *Luchas contra-hegemónicas y cambios políticos recientes en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO.

Prado Jr., Caio (1992) *História Economica do Brasil*, Sao Paulo, Editora brasiliense.

Quijano, Aníbal (2003) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO.

Reinaga, Fausto (2001) *La revolución india*, El Alto, Ediciones Fundación Amautica “Fausto Reinaga”.

Reinaga, Fausto (1971) *Tesis India*, La Paz, Partido Indio de Bolivia.

Renan, Ernest (2000) “¿Qué es una nación?”, en Fernández, Álvaro (comp.), *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial.

Rivera, Silvia (1993) “La Raíz: colonizadores y colonizados”, en Albó, Xavier y Barrios, Raúl (Coord.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA-ARUWIYIRI.

Roca, José Luis (2007) *Ni con Lima ni con Buenos Aires: La formación de un Estado nacional en Charcas*, La Paz, Plural Editores.

Santos, Boaventura de Sousa (2009) “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en Tapia, Luis (coord.), *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CIDES-UMSA.

Santos, Boaventura de Sousa (1997) *Pela mao de Alice. O social e o politico na pos-modernidade*, Sao Paulo, Cortez Editora.

Tapia, Luis (2005) “Pensar Bolivia desde la obra de René Zavaleta”, en *Revista Umbral*, N° 13, La Paz, CIDES-UMSA.

Tapia, Luis (2002) *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz, Muela del Diablo Editores.

Tapia, Luis (2006) *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz, Muela del Diablo Editores.

Todorov, Tzvetan (2008) *La conquista de América: el problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

Turpo, Aureliano (2006) *Estado plurinacional: reto del siglo XXI. Camino hacia la Asamblea Constituyente. Propuesta política kechua tawantinsuyana*, La Paz, IIR Kioshi/Plural Editores.

Vacaflares, Carlos (2009) “La lucha por la tierra es la lucha por el territorio: una perspectiva decolonial de la lucha campesina, indígena y originaria en América Latina”, en *NERA*, www4.fct.unesp.br/nera/artigodomes/4artigodomes_2009.pdf.

Valencia Vega, Alipio (1960). *El indio en la Independencia*, La Paz, Imp. Progreso.

Vargas, José Santos (2008) *Diario de un combatiente de la Guerra de Independencia 1815-1825*, La Paz, ABNB/Fundación Cultural BNB/Plural editores.

Zabaleta, René (1986) *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo veintiuno editores.

Reinterpretando el Bicentenario

David Sarapura, Celeste Castro García y Gustavo D. González¹⁵

*La idea de un progreso de la especie humana
a lo largo de la historia es inseparable de la idea
de su marcha a través de un tiempo homogéneo y vacío.*

Walter Benjamin

*... la tarea original de una auténtica revolución
ya no es simplemente ‘cambiar el mundo’,
sino también y sobre todo ‘cambiar el tiempo’.*

Giorgio Agamben

Pensar determinado concepto de historia y, por tanto, de temporalidad y de causalidad histórica, tiene implicancias mayores que las de entrar en un banal juego de formulas teóricas sin implicancias prácticas. Supone la postulación de cierto tipo de subjetividad, de sujeto del conocimiento, de acción política, de praxis. Las múltiples vivencias de lo *sido* habilitan la construcción de múltiples diagnósticos particulares sobre el presente, prefigurando a su vez cierta representación del futuro. *Pasado, presente y futuro* son conceptos que se definen de forma relacional, y la interpretación que hagamos de ello nos permitirá impugnar o afirmar las concepciones hegemónicas que encontramos sobre la(s) historia(s).

¹⁵ David Sapura es miembro de la Comunidad KollaTinkunaku, Salta y C. Castro García y Gustavo D. González son tesistas del GER-GEMSAL, Instituto Gino Germani, UBA

El esfuerzo que nos convoca a escribir estas líneas, es un intento de repensar distintos conceptos de temporalidad que conviven, aunque no de manera armoniosa, en la permanente (re)construcción de la historia y que emergieron de manera superpuesta en torno a los diversos sentidos otorgados a las “celebraciones” del Bicentenario. Esta constelación de sentidos da cuenta de luchas que permanecen abiertas y donde se ponen en juego disputas históricas en función de la apropiación diferencial de recursos materiales y simbólicos que realizan los actores hegemónicos y subalternos.

En este sentido, partimos de la convicción de que no hay “una historia” que deba ser contada (tal como lo hace “la historia oficial”). Que quien asume la tarea de contar esa historia, la que cuentan los “ganadores” de esa misma historia, sobre la base de una temporalidad homogénea, lo hace desde el lugar del propietario indiscutible de la verdad, y al hacerlo, no hace otra cosa que subordinar, invisibilizando, otras tantas historias que forman parte de “la experiencia de lo sido”. En América Latina, este ejercicio que a veces se presentó como integración subordinada, otras como asimilación asimétrica y otras tantas como simple erradicación de “las otras historias”, se sostuvo sobre la base de la violencia más feroz que ejercieron los grupos dominantes de criollos que se adjudicaron las revoluciones de independencias sobre las comunidades campesinas e indígenas y los afrodescendientes. Como nos recuerda Walter Benjamin, todo *monumento de cultura* es un *monumento de barbarie* (Löwy, 2003), y nuestra propuesta consiste en hacer visible la violencia que se esconde detrás del monumento del “Bicentenario”, reflexionando acerca de los otros sentidos, del entramado intersubjetivo de esos sentidos, que conforman nuestra experiencia de lo sido, de cara a pensarnos en el presente y prefigurar nuestro futuro en un sentido emancipatorio.

La historia oficial en tierras latinoamericanas, se construyó en base a una idea de progreso único e inagotable, unidireccional, de temporalidades vacías, enajenadas, de la mano de pensamientos coloniales ligados a la necesidad de mantener el pacto neocolonial entre los grupos dominantes de criollos y los viejos y nuevos colonizadores. Es el resultado de haber cedido a la experiencia de la temporalidad histórica impuesta por la dominación en Occidente (evolucionista, progresista). Inspirados por la ideología del progreso, los escritores e intérpretes de la “historia oficial”, a lo sumo asumieron las rebeliones populares como las de Tupac Katari o Tupac Amaru (entre tantas otras) como un *anacronismo*, como una experiencia efímera,

que pronto devolvería a la historia su curso lineal de progreso; lo presentaron y presentan como momentos inexplicables en el “camino seguro del progreso”, incompatibles con el curso “normal” de la modernidad. Así, la historia oficial recreó un pasado ajeno a las experiencias de los grupos sociales subalternos, a partir del cual construyó un presente arraigado en la necesidad de su propia victoria sobre aquellos grupos que ejercían resistencia a este proyecto de nación, y prefiguró *un único* futuro para Latinoamérica basado en la necesidad de integrar a estas tierras en el “camino del progreso seguro”, un camino cuya representación invisibilizó las luchas del pasado y el presente por medio de la “receta infalible” del exterminio de las comunidades en resistencia.

Puesto que a la idea de nación en la que nos forman en las escuelas y academias subyace una política de “blanqueamiento” construida en base a procesos de aculturación europeizante, creemos menester poner en discusión los cimientos sobre los que se edifica esta noción. Y para eso, nos proponemos reflexionar críticamente acerca de otro concepto de temporalidad y, por tanto, de historia, de forma tal que podamos poner en discusión otros modos de vida, otras historias, otras experiencias del estar y del ser, otras concepciones del mundo, que implican otras formas de relacionarse con el entorno y con los otros, y que fueron ocultadas violentamente por la historia que se llevaron como botín de guerra los grupos criollos dominantes. Llevamos a cuestras un pasado que *irrumpe en el presente como pendiente* y entendemos que es hora de transformar ese peso en proposición constructiva, reivindicativa, redentora de las luchas de los oprimidos por el desgarro neocolonial.

Es así que queremos traer a la reflexión el concepto de *temporalidad andina*, como una temporalidad heterogénea, llena, cíclica, no lineal; y a su vez, como una narrativa política que implica *otra forma de ver y hacer el mundo*. La cosmovisión andina abraza una temporalidad no escindida del espacio. Es una temporalidad llena, porque es el ciclo de la vida misma el que está integrado en esa visión cíclica, circular, del tiempo. Una temporalidad basada en un concepto de vida como un todo, dentro del cual están los recursos naturales, los hombres y el producto de su trabajo; un tiempo arraigado a la tierra, al ciclo de la tierra. Y es así que no se puede pensar la historia por fuera de ese ciclo de la vida. El mundo de arriba y el mundo de abajo, el cielo y la tierra, pasado y presente, el hombre y la mujer, así como éstos y la naturaleza, son parte de un todo integrado, no subordinado, complemen-

tario. Y ésta es una noción básica de la cosmovisión andina: la *complementariedad* como principio estructurante de las relaciones sociales, tanto como del hombre con la naturaleza.

Aquí, la *naturaleza* deja de ser instrumento para reconstituirse como sujeto. Si desde esta cosmovisión podemos decir que el hombre deja de aparecer como el centro de la historia, significa que la relación de éste con la naturaleza deja de aparecer como una relación instrumental (en provecho único del primero) y por tanto se establece una relación de armonía, de complementariedad, de reciprocidad (principios básicos de esta cosmovisión). En este sentido podemos decir que la representación del tiempo no es rectilínea sino circular: el pasado en vez de quedar clausurado en un compartimento rígido, es *movimiento y parte del presente*.

Hacemos referencia a una temporalidad, a un tiempo, que fue preciso sustituir para poder armar *calendarios* acordes al proyecto de nación extranjerizante, que conmemora acontecimientos que sólo dan cuenta de las victorias de los grupos dominantes. Ahora bien, desde esta cosmovisión y desde las vivencias de los pueblos originarios, es preciso repensar nuestras experiencias de lo sido, en tanto pueblos sometidos y desgarrados por la dominación colonial y neocolonial, como experiencias que forman parte de un presente igualmente desgarrado, aunque en lucha. Es preciso también repensarnos en la herencia cultural que poseemos, en vez de pensarnos como hijos de una cultura europea, enajenada, extranjerizante. En este sentido, la decisión de levantar como propias las banderas de la modernidad, el progreso y la racionalidad instrumental, sustento de la cultura hegemónica en Occidente (en cuyo nombre son saqueados territorios y culturas), requirió de un esfuerzo tanto militar como educativo en función de invisibilizar la herencia de los principios de complementariedad, reciprocidad y de defensa de la vida comunitaria propias de las culturas de los pueblos originarios cuya existencia antecedió a la construcción de los Estados nación latinoamericanos.

No es posible ya interpretar la historia como la concatenación de las victorias de los grupos sociales dominantes, sino que se vuelve necesario interpretar el ciclo de rebeliones populares que forman parte de esa historia, de resistencias a esa dominación, de insurrección y desobediencia de los pueblos sometidos; pero no bajo la lógica de una integración subordinada a la historia oficial, sino como *parte activa de la historia de nuestros pueblos*. Se vuelve necesario reivindicar los valores y principios propios de las cultu-

ras y civilizaciones preexistentes a la construcción de estas naciones “blanqueadas”, hacerlas formar parte del entramado de sentidos y relaciones que conforman nuestros territorios y las formas de vivir en ellos.

La recreación de luchas de los pueblos originarios que cobró una fuerza insoslayable durante las últimas décadas, viene a advertirnos que ya no es posible someter las “otras historias” que forman parte del entramado de relaciones que construyen nuestro pasado, en función de prefigurar un futuro a la medida de unos pocos. La tarea de la reivindicación de esas historias de lucha y resistencia que contengan narrativas políticas interpretadas en función de un futuro emancipatorio, es tarea de todos y todas, y no podrá ser realizada sin el esfuerzo mancomunado por hacer valer los derechos y las expectativas de la más amplia diversidad de pueblos que conforman nuestros territorios.

En este contexto, entendemos que las “celebraciones” bicentenarias pusieron de manifiesto la vigencia de una resistencia histórica a los esfuerzos de reconstrucción de la metáfora monocultural de la nación. Para el mundo indígena, así como para otras naciones y culturas sometidas, 1810 se constituye así en una fecha que concatena los más violentos sometimientos efectuados por los conquistadores con los realizados seguidamente por los actores hegemónicos del modelo de saqueo neocolonial. Luego de estos largos años de humillación y de saqueo de los recursos naturales renovables y no renovables, los gobiernos latinoamericanos nos convocan a celebrar una independencia que para los pueblos originarios no implicó sino un proceso que sirvió para *legalizar* el saqueo y la muerte de miles de hermanos indígenas (ya no de manos de extranjeros sino de los propios criollos), poniendo límites geográficos, fronteras y controles, contrarios a las prácticas ancestrales de las comunidades. Para los pueblos originarios acudir a esa convocatoria significaría conmemorar el momento en que se le impuso la división como pueblo al mundo andino, teniendo en cuenta que el territorio del Tawantisullu era una nación. Este modelo de independencia ha servido al proyecto de nación de unos pocos y es preciso que repensemos nuestra participación como sociedades diversas en ese proyecto.

Bibliografía

Löwy, Michael (2003), *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

El bicentenario y los indios desvanecidos

*Gustavo D. González*¹⁶

En *Las voces de la historia* Ranahit Guha se preguntaba qué o quién es el que decide qué acontecimiento o acto determinado debe considerarse histórico, en detrimento de otros que no tendrían ese estatus. Responde que la autoridad que hace esa designación es una ideología a la que denomina *estatismo*, según la cual la vida del Estado es central para la historia. Es ese estatismo el que autoriza que los valores dominantes del estado determinen qué es histórico y qué no. Algo así como un “sentido común histórico” sería guiado por esta ideología que define y evalúa el devenir y, en definitiva, habilita los hitos que se incluyen en un determinado relato válido sobre ese pasado. La institucionalización de la ciencia histórica, que en nuestro país tuvo lugar en las primeras décadas del siglo XX, aseguró la base estable del estatismo dentro de la academia y promovió la hegemonía de la burguesía criolla.

Ese estatismo, por vía de la historia oficial, instituyó el 25 de mayo de 1810 como la fecha fundacional de la construcción de la nación argentina. Esta elección, siempre arbitraria, se hizo sobre la base de una operación de doble invisibilización: hacia atrás, sepultando miles de años de vida de los pueblos originarios y, al menos, tres siglos de exterminios; hacia adelante, disimulando casi un siglo de inestabilidades, disputas y más exterminios.

Así, la Argentina nació en 1810. Su prehistoria colonial es todavía evocada en las escuelas con chicos disfrazados de simpáticos vendedores ambulantes que vocean sus mercancías con caritas tiznadas con corcho quemado. Ciertamente se evocan las *Invasiones Inglesas* como episodios que anticipan lo que está por llegar unos años después. Pero poco es lo que se dice sobre las condiciones de los pueblos indígenas de estas latitudes, caza-

¹⁶ Sociólogo, maestrante del GER-GEMSAL, Instituto de investigación Gino Germani-UBA

dores, recolectores y pescadores, que no tenían productos de interés para los colonizadores europeos, quienes no pudieron tentarlos a dejar sus tierras por medio de incentivos económicos. Sin lugar a dudas resulta significativa la persistencia de las poblaciones originarias que hicieron frente a la conquista de su territorio por mucho más de un siglo, en esa sucesión de enfrentamientos con el poder colonial que se conocen como las *guerras calchaquies*. Desde mediados del siglo XVI hasta el último tercio del siguiente un heterogéneo conjunto de grupos indígenas del noroeste (mal denominados calchaquies) mantuvieron en vilo a la sociedad colonial, y la crueldad con la que las autoridades españolas terminaron con el asunto sirve como indicio de la cuantía de su persistencia. Por caso, el traslado, relocalización y desnaturalización de los *quilmes* coronó la implementación de diversos dispositivos de dominación y disciplinamiento para las poblaciones indígenas, que perseguían la sujeción del indio y su territorio. Posteriormente sus tierras se transformarían en factor indispensable para el pastoreo del ganado que se desarrollaría en gran escala en los siglos XIX y XX. La transformación de sus condiciones de vida empujó a ciertas comunidades indígenas a convertirse en ladrones de ganado, lo que terminó por “justificar” su persecución y destrucción total. Por otra parte, se transformó en la base de una de las formas más comunes de estigmatización que los criollos difundieron desde entonces y que aún resuenan en artículos de, por caso, el diario La Nación. Como señala Jorge Hidalgo en la prestigiosa colección de Historia de América Latina de Cambridge University Press: “Su larga historia terminó, pues, bruscamente, aunque este final se retrasó algún tiempo, comparado con el de otros grupos nativos de América.” (Bethell, 1990:96)

Pues bien, el exterminio de los pueblos originarios que habitaban el territorio argentino se produjo fundamentalmente después de 1810. Como señala Boaventura de Sousa Santos, con el constitucionalismo moderno fueron borradas las diferencias en nombre de la igualdad y la identidad nacional (Santos, 2010). Por eso, para las poblaciones originarias que aún resisten, con el bicentenario se celebra el comienzo del momento más violento de sometimiento, de dependencia, de aniquilamiento de sus culturas. Incluso los estudios de historiadores, que pueden ser sospechados de muchas cosas menos de ser simpatizantes de la causa de los movimientos indígenas, reconocen la necesidad de sojuzgar a los moradores originarios para establecer las bases de un estado moderno/occidental. Como señala Tulio Halperín Donghi (1995), para construir una nueva nación era necesario

crear y consolidar un Estado que sólo existía, hasta entonces, en el ideario ilustrado de la elite criolla. Y la pervivencia de ese Estado estuvo estrechamente ligada a la creación de un desierto sobre las tierras indígenas. Parafraseándolo podemos decir que para crear una nación primero era necesario crear un desierto. La necesidad de incorporar tierras al sistema productivo (fundamentalmente para la explotación pastoril y la colonización) mediante la extensión de las fronteras del protoestado argentino, impulsó la eliminación sistemática de las poblaciones preexistentes a sangre y fuego. En este sentido es muy peculiar la mirada que el historiador mencionado tiene sobre el asunto: “En 1879 fue conquistado el territorio indio; esa presencia que había acompañado la entera historia española e independiente de las comarcas platenses se *desvanecía* por fin. Al año siguiente el conquistador del desierto era presidente de la nación...” (Halperín Donghi, 1995:138, el destacado es mío). Todos aquellos que quedaron fuera de las fronteras no serían considerados ciudadanos del estado argentino, por lo que los indígenas serían caracterizados y estigmatizados como los bárbaros, paganos y nómades. La conquista de un desierto creado para ser conquistado, dejó tras de sí exterminios, desplazamientos y esclavitud de las poblaciones originarias. En el mejor de los casos, el sometimiento se produjo a través de la firma de tratados con los militares, que las comunidades indígenas se veían obligadas a aceptar como consecuencia de las derrotas armadas y de las condiciones objetivas que dificultaban la vida nómada. Hacia fines del siglo XIX se inició la etapa de la “colocación”, en la que el Estado comenzó a incorporar a las poblaciones originarias como sujetos de derecho, claro que como ciudadanos de segunda clase. La colocación se materializó a través de las reducciones para indígenas, las misiones, las colonias y el ingreso al ejército. A este reforzamiento de la subordinación cultural (con el abandono de la lengua y las costumbres ancestrales) se sumó la pérdida de las posesiones materiales (fundamentalmente la poca tierra que aún mantenían bajo su control), así como la disolución de las relaciones de parentesco y comunidad.

Más o menos así llegamos al 2010. En un ambiente en el que abundaron las declaraciones grandilocuentes de respeto por la diferencia y la multiculturalidad, los gobiernos convocaron a los pueblos originarios a celebrar el bicentenario de la independencia. ¿Celebrar la profundización de su dependencia, que terminó por legalizar el saqueo y la muerte de miles de hermanos (de manos de los propios criollos) y poner límites geográficos, fronteras

y controles, contrarios a las prácticas ancestrales de las comunidades? ¿Qué hay que festejar?.

Sin embargo, para los pueblos originarios el año del bicentenario terminó siendo, al mismo tiempo, el de su mayor visibilización e instalación en la escena política nacional, pero también, paradójicamente, el del recrudecimiento del avance sobre sus territorios. El 20 de junio de 2010, seis décadas después del *Malón de la Paz por las rutas de la patria*, llegó a Buenos Aires una de las movilizaciones indígenas de mayor envergadura de la historia del país: la Marcha de los Pueblos Originarios “Caminando por la Verdad, hacia un Estado Plurinacional”. Ese día confluyeron en Plaza de Mayo las tres columnas (NOA, NEA y Sur) que habían partido desde lo profundo de sus territorios el 12 de junio, para plantear sus reclamos en las mismas narices del poder político nacional. Miles de mujeres y hombres desbordaron las calles de la capital para hacer oír su voz, para hacerse visibles, para abandonar el abandono. Gritaron que su maravillosa diversidad cultural era menospreciada e invisibilizada por una república de blancos, a los que las diferencias molestaba. No obstante estaban ahí, vivos, portadores de sus memorias históricas y sus cosmovisiones. Denunciando la pobreza en la que están inmersos, la manipulación electoral de la que forman parte, pero también las agresiones a la Pachamama de las motosierras y de las mineras. Sus demandas de reivindicación, reparación y restitución histórica incluyeron aspectos territoriales (el reconocimiento y restitución tierras; la reglamentación y aplicación del derecho a la consulta y consentimiento; la mensura y titulación de todos los territorios comunitarios indígenas; la aplicación del Programa de Relevamiento Territorial, leyes 26.160 y 26.554), culturales/educativos (el reconocimiento de las lenguas indígenas como lenguas oficiales del estado; el reconocimiento de la currícula intercultural y los planes de estudio indígenas; la creación de universidades y terciarios autónomos; la eliminación del feriado del 12 de octubre y su sustitución por fechas sagradas para su cosmovisión), ecológicas (la declaración de intangibilidad de los glaciares, la derogación del código de minería; la creación de un tribunal de justicia climática y ambiental que frene desmontes y extracción minera) y económicas (la creación de un fondo especial permanente que permita el desarrollo comunitario desde sus propias concepciones). En última instancia llegaron en busca de una reparación que no podía provenir de gobiernos provinciales aún inmersos en la impunidad y los abusos de poder. Tuvieron la suficiente sensibilidad para identificar una de las principales deudas

que la democracia mantiene. El año había comenzado con las consabidas promesas de esclarecimiento del asesinato de Javier Chocobar, comunero diaguita de Chuschagasta, perpetrado en Tucumán en octubre de 2009. Una vez más la impunidad se hizo presente y un nuevo crimen llegó sin que se hiciera justicia con los asesinos del anterior. El 23 de noviembre del año del bicentenario Roberto López, indio qom del paraje La Primavera, fue muerto por balas policiales. Chocobar y López son sólo dos ejemplos de quienes dejan la vida en la defensa de sus tierras amenazadas por la rapiña extractivista, a manos de guardias blancas o de fuerzas de seguridad que, a nivel provincial y nacional, actúan con total desprecio por la vida humana. Si no se desactivan estas instancias represivas resulta imposible que se pueda avanzar hacia una sociedad más pluralista y más democrática. En última instancia el bicentenario terminó conmemorando, al invisibilizarlo, ese pasado atroz que se extiende en un presente no menos ignominioso. Unas huellas que no se desvanecen por sí solas, sino que pretenden ser borradas.

Bibliografía

Bethell, Leslie (ed.) (1990), *Historia de América Latina. Volumen 1. América Latina colonial: La América precolombina y la conquista*, Barcelona, Cambridge University Press, Editorial Crítica.

Guha, Ranajit (2002), *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Ed. Crítica.

Halperín Donghi (1995), *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Santos, Boaventura De Sousa (2010), “Hablamos del Socialismo del Buen Vivir”, en *América Latina en movimiento*, año XXXIV, II época, N° 452, Quito.

El escenario educativo en el centro de las batallas descoloniales

*Celeste Castro García*¹⁷

Introducción

A la luz de las reflexiones que nos dimos en el marco de los otros bicentenarios dimos cuenta de una multiplicidad de propuestas, programas y demandas que emergen desde las organizaciones de pueblos originarios de toda Abya Yala y que, a partir de la lucha fundamental por el acceso y la tenencia de la tierra, abren un abanico de significaciones propias, arraigadas a las cosmovisiones y tradiciones de los distintos pueblos. Estos otros sentidos, usualmente folklorizados e invisibilizados, se constituyen como claves interpretativas ineludibles a la hora de pensar y ensayar proyectos emancipatorios, así como demandas difíciles de procesar por parte del Estado en su función de legitimador de los procesos de reproducción del orden social hegemónico.

En efecto, durante las últimas décadas, y como resultado de múltiples esfuerzos de resignificación provenientes de distintos ámbitos (comunitarios, políticos, académicos), la “cuestión indígena” pasó de ser un “problema” a resolver mediante políticas públicas focalizadas que atendieran las demandas más inmediatas de “un sector” de la sociedad, para presentarse en la arena política como un cuestionamiento radical a las sociedades en su conjunto y a los principios básicos sobre los que se asienta la jerarquización

¹⁷ Licenciada en Ciencia Política (UBA) y doctoranda en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Becaria CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, en el GER-GEMSAL

entre los distintos tipos de sociedades que conviven en nuestros territorios. Esto ha sido posible a partir de la resignificación política de la lucha por la tierra en tanto lucha por el territorio, cuya defensa se ubica en el centro de la garantía de su permanencia como pueblos. Ello habilitó la comprensión por parte de las sociedades no indígenas de que ya no es posible pensar la salud, la educación, la ciudadanía, la organización y administración del territorio y sus recursos, el Estado mismo, desde una perspectiva monocultural (colonial). De modo que lo que evidencian los conflictos territoriales de los últimos años es la convivencia, en escenarios de relaciones asimétricas, de distintas sociedades que pugnan ya no sólo por el acceso a la tierra sino también y fundamentalmente, por el control de los territorios en sentido amplio. La lucha por la autodeterminación territorial posiciona por lo tanto en un lugar central la pregunta acerca de cómo puede o debe procesar el Estado la demanda de soberanía de los pueblos originarios, otorgando nuevos sentidos al régimen político que aperturan la posibilidad de desarrollar luchas democratizadoras en nuestras sociedades.

En este artículo buscamos reflexionar en torno a los significados que asumen estas problematizaciones, tensiones y disputas en el contexto de uno de los escenarios en los que probablemente se exprese de manera más contundente el entramado de relaciones asimétricas a partir del cual la sociedad hegemónica ejerce un violentamiento radical sobre las sociedades indígenas: nos referimos al escenario educativo en contextos comunitarios indígenas. Nuestra apuesta radica en analizar este escenario en el marco de las disputas por el control de los territorios sobre los que se asientan los procesos educativos, entendiendo a la escuela como un actor no neutral, que construye una territorialidad propia. Por consiguiente, nuestro análisis pretende articular una lectura crítica en torno al desarrollo de experiencias de socialización educativa que interpelan los marcos teóricos tradicionales (eurocéntricos), con el objeto de aportar a la construcción de marcos analíticos novedosos que permitan visibilizar cómo operan los procesos de dominación neocolonial en los distintos ordenamientos sociales. Para ello abordaremos algunas dimensiones de análisis que surgen de una investigación en curso en torno a conflictos territoriales y espacios de socialización educativa en la Comunidad Indígena del pueblo Kolla (CIPKT), del departamento de Orán, Provincia de Salta.

El derecho a la educación en el contexto nacional

En sociedades como las latinoamericanas en las que conviven varios tipos de sociedades en escenarios de relaciones asimétricas (Tapia, 2002), la necesidad de tener el control sobre los modos de pensar, legitimando determinados conocimientos en desmedro de otros, requirió de la construcción de una educación civilizatoria bajo los cánones de lo moderno occidental. Ya sea mediante estrategias integracionistas, segregacionistas o asimilacionistas, la diversidad cultural en nuestras sociedades ha sido intervenida por el Estado Nación desde lo que Alban Achinte (2008) define como una “concepción liberal de la diferencia”: aquella que busca su reconocimiento para gestionarla, administrarla. Esta perspectiva ha estado presente tanto en el impulso por llevar la escuela pública a cada rincón de nuestro país, como en el desarrollo de programas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB).

En el contexto latinoamericano, Argentina ha sido uno de los países donde mayor alcance tuvo este complejo entramado de mecanismos de aculturación y etnocidio que en combinada acción con la usurpación y el saqueo de los territorios comunitarios, posibilitaron que por muchos años los reclamos indígenas se mantuvieran solapados. En este sentido, el funcionamiento del sistema educativo argentino refiere a un perfil educativo que se construye a espaldas de amplios sectores sociales.

En efecto, la consagración del derecho a la educación en Argentina por la Constitución Nacional de 1853 da cuenta de la necesidad del Estado (en pleno proceso de organización de la Nación) de homogeneizar a la población bajo los preceptos de la modernidad y el liberalismo. A partir de allí se edificó un perfil político-pedagógico sobre la base de la sospecha del otro (Puiggrós, 1991), bajo el imperativo de la necesidad de construir una unidad social basada en la negación y represión de esa amplísima heterogeneidad que configura a nuestras sociedades.

Las discusiones que plantearon la Ley Federal de Educación en la década de 1990 y los más recientes debates en torno a la nueva Ley de Educación Nacional que sustituyera a la anterior, focalizaron el debate en conceptos tales como los de centralización/descentralización, equidad, calidad, universalidad, focalización, manteniéndose en un lugar secundario la cuestión acerca de la interculturalidad y el derecho a la educación para un sujeto político particular e históricamente relegado: los pueblos originarios. En este sentido, a diferencia de países como Bolivia donde la importancia de la

educación en los procesos de descolonización del Estado ha sido plasmada en los escenarios planteados por la Asamblea Constituyente (Lambertín y Lizárraga, 2007), en Argentina las organizaciones de pueblos originarios no lograron aun una interpelación de radicalidad semejante, lo que dificultó su presentación en la arena política como interlocutores válidos en la problemática educativa. De manera que, en términos generales, contamos con procesos deficientes de articulación de discursos, sentidos y reivindicaciones de la multiplicidad de actores a los que son dirigidas las políticas públicas en materia de educación.

Durante la década de 1990, en plena consolidación del neoliberalismo a escala mundial, a nivel local confluyeron una serie de procesos en apariencia contrapuestos y que cobran relevancia en el análisis propuesto: por un lado, y en el marco de la eclosión del movimiento indígena a nivel regional, se produce la sanción de un corpus de derecho indígena que constituye a las comunidades de pueblos originarios (aunque no a los pueblos en sí) como un sujeto con derechos específicos; por el otro, tiene lugar una reconversión tecnológica viabilizada por las políticas públicas neoliberales que tuvo como resultado principal la configuración de una matriz productiva que se sustenta en la expulsión masiva de los actores agrarios subordinados.

Esta matriz productiva que denominaremos modelo extractivista basado en el agronegocio (Giarracca y Teubal, 2008), afectó de modo alarmante las condiciones de supervivencia de comunidades campesinas e indígenas mediante el avance sistemático de desalojos a las comunidades, la degradación socioambiental, la destrucción y privatización de los bienes comunes, la mercantilización de la tierra, entre otros aspectos (Teubal, Domínguez y Sabatino, 2005; Giarracca y Teubal, 2006). De modo que, puesto que la implementación del paquete de políticas neoliberales puso en riesgo la supervivencia misma de los pueblos indígenas, la consagración de una serie de derechos positivos no pudieron sino convertirse en letra muerta. “Es quizá por ello que a la consolidación de un neoliberalismo agresivo a partir de la década de los noventa se haya respondido con una eclosión de movimientos indígenas cada vez más fuertes y más protagónicos. Se trata de una resistencia a una coyuntura histórica que repite aquella de los primeros años de la conquista. (...) En los últimos años han desaparecido más etnias y culturas que en todo el siglo pasado.” (Dávalos, 2005:20).

De allí que el derecho a la educación desde la perspectiva de los pueblos originarios esté imbricado en luchas más amplias por la autodeterminación

y por garantías de supervivencia en tanto pueblos y culturas. En efecto, el derecho a la educación debe ser comprendido, no sólo como el acceso al sistema educativo, sino como el derecho a participar de los procesos educativos desde las propias culturas y tradiciones, el derecho a un verdadero control social sobre los diseños curriculares y la implementación de políticas públicas educativas, ejercido desde las comunidades y sus organizaciones. Así como las comunidades no sólo luchan por el acceso a la tierra sino por el control real de su territorio, lo mismo sucede en el plano educativo. Por ello, en el marco de la lucha por el control territorial efectivo de la mano de las comunidades campesinas e indígenas, el derecho a la educación en los términos planteados asume un papel crucial.

La Educación Intercultural Bilingüe en Argentina desde un enfoque de territorio

Como mencionáramos anteriormente, la Reforma Constitucional de 1994 consagró el derecho a una EIB para los pueblos originarios. Sin embargo, la misma no ha sido implementada en tanto política pública activa por parte del Estado, sino que se especifica como una modalidad a partir de la cual cada escuela puede presentar proyectos ante el ministerio de Educación en función de recibir recursos para desarrollar actividades puntuales. Veremos cómo funciona esta modalidad en el caso bajo estudio.

En la CIPKT los directivos de las escuelas presentan proyectos para realizar talleres de artesanías tradicionales, o para rescatar historias, leyendas y cuentos ancestrales de los abuelos y padres de la comunidad. Estas actividades se desarrollan durante la extensión de jornada, de modo que su lugar en el proceso educativo asume un lugar complementario. Por otro lado, los docentes no cuentan con materiales que permitan trabajar desde una perspectiva intercultural y mucho menos bilingüe los contenidos curriculares. Y si bien los productos elaborados a partir de estos proyectos por los propios niños y jóvenes en edad escolar (como glosarios en quechua, historias comunitarias, investigaciones sobre usos comunitarios y ancestrales en salud, etc.) podrían servir de insumo para la elaboración de dichos materiales, el Estado subestima esta contribución, quedando archivados en bibliotecas y muebles de oficina.

Por otra parte, en el 2010 la extensión de jornada recibió modificaciones en torno a la orientación pedagógica de los proyectos que tienen lugar bajo esta modalidad. En efecto, el ministerio de Educación comenzó a rechazar los proyectos que se enmarcaban en la modalidad de EIB y que buscaban aplicar algunos elementos curriculares a actividades vinculadas a las prácticas socioculturales de la comunidad, con el argumento de que los mismos tenían una orientación en oficios, mientras que por el contrario, para esta cartera ministerial la extensión de jornada debía servir para reforzar de manera explícita los contenidos teóricos abordados durante la mañana. Los docentes comenzaron a ver que luego de ocho horas de trabajo específicamente teórico, el cansancio de los chicos era notable, que la modalidad propuesta no lograba entusiasmarlos, que necesitaban poder articular conocimientos teóricos y prácticos con conocimientos locales y saberes populares de manera de no fragmentar su vinculación con el medio sociocultural. De manera que la evaluación de estas modificaciones en la extensión de jornada ha sido negativamente valorada por el equipo docente.

Por consiguiente, entendemos que estos cambios pueden analizarse como continuidades con las prácticas tradicionales de imposición cultural y de necesidades y expectativas propias de otra sociedad, que vienen de la mano de un sistema educativo pensado para esa sociedad no indígena, a pesar de las intenciones aisladas de revertir algunos de sus efectos por parte de algunos docentes. Además, esta situación da cuenta tanto de la desvalorización de los conocimientos tradicionales, como de la desvinculación de la comunidad con la escuela, ya que a los talleres asistían comuneros que contaban con un saber experiencial, tradicional y práctico que era incorporado a los espacios de educación formal. Nuestra posición se resume en el hecho de que la identidad étnica está estrechamente ligada a los espacios productivos: los sujetos aprenden su modo de ser en relación directa con las actividades productivas, al tiempo que en éstas reside la capacidad de generar niveles significativos de autonomía.

Por otra parte, los docentes tampoco cuentan con espacios de formación específica y mucho menos en zona, que les permita construir una pedagogía, herramientas y métodos sustentados en la noción de interculturalidad. Así, llegan a las escuelas rurales en territorios indígenas de la misma manera que ingresan a escuelas inscriptas en ámbitos urbanos. En el caso de la CIPKT, como en la mayoría de las comunidades de la región, y debido a las enormes dificultades de acceso que presenta la finca, los docentes

permanecen durante la semana en la comunidad, volviendo a sus hogares los viernes por la tarde. Por ello, la posibilidad de asistir a cursos de capacitación requiere el uso de licencias y por lo tanto, la ausencia por tiempos prolongados en las aulas. De esta manera, lo que tiene lugar es una imposición de expectativas, objetivos, roles y demandas que surgen de otro tipo de sociedad, no indígena, a niños que se encuentran atravesando una de las etapas más importantes de socialización educativa.

En sintonía con lo anterior, emerge otro eje problemático en torno a la implementación de políticas de interculturalidad: la de la producción, gestión y jerarquización de los diversos tipos de conocimientos. Ilustraremos este análisis a partir de una serie de cuestiones que surgen de la conflictiva relación entre la práctica ancestral de la trashumancia y el dispositivo escolar en la CIPKT.

La trashumancia constituye un modo particular de organización social del espacio y del tiempo en base al manejo de los distintos pisos ecológicos del territorio, a partir de lo cual los comuneros habitan los cerros en verano y las yungas en el invierno. Esta práctica es abordada aquí en función del entrelazamiento de tres dimensiones que la atraviesan y se interrelacionan entre sí:

- En su *dimensión socioterritorial*, en tanto práctica productiva que conforma un particular modo de ocupar y habitar el espacio;
- En su *dimensión educativa*, como práctica que configura un modo específico de conocimiento en función de un modo peculiar de relacionamiento con el territorio y los sujetos actuantes en él;
- En su *dimensión social*, como práctica articuladora de la vida social, en tanto modo de socialización que establece una red de vínculos sociales al interior de la comunidad y entre las distintas generaciones de trashumantes a partir de la circulación de este conocimiento entre las distintas generaciones.

La trashumancia, en la intersección de sus tres dimensiones, asume la forma de un conocimiento local, un conocimiento basado en un sentido práctico que se construye en torno a la experiencia. Y su defensa se ha constituido en un baluarte central de la lucha política, en el sentido de que constituye una garantía vital para la lucha por la autodeterminación territorial. Actualmente, a pesar de los cambios sufridos a partir de la lucha por la tierra, la trashumancia sigue constituyendo una práctica socioterritorial

central, cuya defensa impulsó en gran medida a los comuneros a emprender la lucha por la tierra, diseñando novedosas estrategias de resistencia. En efecto, durante la década de 1980 los comuneros decidieron establecerse en las zonas bajas de la finca ante la amenaza del Ingenio San Martín de Tabacal (ISMT) de avanzar sobre ellas arrinconándolos en los cerros¹⁸. Perder las yungas hubiera significado para los kollas trashumantes el abandono de su tradicional práctica de manejo del territorio y con ello la reproducción material y simbólica del modo de vida comunitario. Si bien las familias diseñaron estrategias para defender las tierras y al mismo tiempo mantener la tradicional práctica de la trashumancia, las escuelas, que anteriormente permanecían durante el verano en el cerro, dejaron de hacerlo. Aunque el conflicto por tierra tuvo avances significativos en materia de titularización comunitaria, las escuelas no recuperaron nunca la modalidad de alternancia que asumían al acompañar a las familias en los traslados al cerro. Como resultado, las familias trashumantes deben decidir entre dividirse para que los niños y niñas puedan asistir a la escuela en los períodos en que los padres y abuelos trabajan las tierras altas, o bien mantener la tradición familiar de ocupación del espacio, ausentándose por períodos prolongados de las aulas.

Así, entendemos que en y entre estos espacios se configuran tensiones entre sistemas de pensamiento y formas de habitar/construir el territorio que al tiempo que emergen como antagónicas se encuentran profundamente imbricadas, confluyendo en arenas de conflicto en las que se disputan recursos, sentidos, saberes y marcos de interpretación. Por un lado, la escuela ejerce su función en tanto dispositivo de regulación y re-producción de los saberes escolares que parten de la enseñanza y aprendizaje de un conocimiento abstracto. Por el otro, la trashumancia se desarrolla como práctica de re- producción y circulación de saberes culturales propios, de un conocimiento local que configura un sistema de pensamiento basado en lo experiencial (Domínguez, 2005). Esta situación es producto en gran parte del hecho de que la noción de educación no logra desprenderse de la de escolarización, invisibilizando la multiplicidad de espacios de socialización de educativa que configuran el entramado de relaciones entre espacios y actores diversos que intervienen en los procesos educativos. Producto de

ello, son los procesos que hemos analizado en que la escuela no logra acompañar los ciclos productivos que configuran el modo de vida de la CIPKT en torno a la práctica de la trashumancia, evidenciándose una tensión entre espacios de socialización educativa que en lugar de potenciarse mutuamente terminan por enfrentarse. Asimismo, la distancia entre la escuela y la trashumancia y la ruptura que genera en la circulación de las prácticas socioproductivas ancestrales, nos lleva a interrogarnos acerca de la función de la formación escolar en tanto mecanismo de disciplinamiento de la mano de obra, ya que los niños que no aprehenden las prácticas ancestrales de manejo del territorio se ven mayormente forzados a salir a trabajar fuera de la comunidad.

Entendiendo la centralidad que constituye la trashumancia como modo de vida de la CIPKT y asumiéndola como un espacio de construcción de un sistema de pensamiento propio, de interpretación del mundo, de un conocimiento local basado en un diálogo específico y permanente con el medio, a partir del cual se generan lazos de solidaridad y reciprocidad entre los comuneros, así como se transmiten, reformulan y circulan una historia común y una particular forma de relacionamiento con la naturaleza, de apropiación del espacio y del tiempo, podemos decir que de lo expuesto emergen algunos ejes de tensiones (manifiestas y latentes) *en y entre* en los espacios de socialización educativa:

- Entre las formas de habitar y construir el espacio que emergen de la práctica de la trashumancia y de las escuelas de la comunidad;
- Entre los sentidos, saberes, sistemas de pensamiento y formas de aprehender conocimientos a partir de la escuela y de la trashumancia;
- Entre los modos en que circula y es resignificada la lucha por la autodeterminación territorial de la CIPKT en los distintos espacios de socialización educativa;

El problema abarca diferentes dimensiones que se relacionan entre sí:

- En el plano de la *formación*, los docentes que trabajan en comunidades indígenas no cuentan con espacios pertinentes que los formen en términos de interculturalidad.
- En el plano de la *gestión y dirección* de las políticas públicas educativas, las organizaciones de pueblos originarios no han logrado el lugar de interlocutores válidos a la hora de definir los sentidos y la orientación de un programa de EIB con asiento en las realidades socioculturales de las diversas comunidades indígenas.

18 Si bien por razones de espacios no podemos ampliar aquí las dimensiones que asumió la lucha por la tierra en la CIPKT así como los actores involucrados, recomendamos remitirse a la Tesis de Maestría de Diego Domínguez (2005) citada en este trabajo.

- En el plano de los *contenidos* de la educación, las currículas mantienen los términos de una educación homogeneizadora, anclada en los preceptos de la modernidad occidental, ajena a las particularidades de un sujeto con derechos específicos como es el caso de los pueblos originarios.
- En el plano *territorial*, la escuela emerge en contextos comunitarios de población indígena como un actor con una territorialidad propia, en apariencia *ajena a* (aunque muchas veces *en tensión con*) los procesos de lucha, socioculturales, productivos e históricos que marcan el espacio en el que se inserta. Ello tiene que ver con que la escuela se sigue pensando como sistema cerrado, externo al espacio que comparte con otros sujetos (individuales y colectivos), ante lo cual todo tipo de relacionamiento conflictivo con el entorno social y territorial en que se asienta es asumido como una “interferencia”.

Aunque en términos generales desde la comunidad se confía a la escuela una función de socialización educativa estimada como importante para las familias kollas, se espera que los procesos de aprendizaje que tienen lugar en la escuela puedan fortalecer y no desestimar los procesos de lucha por la tierra y defensa del territorio.

En síntesis, podemos afirmar que a pesar de contar con legislación específica, el Estado argentino no ha implementado una política integral en términos de interculturalidad, sino que asume la EIB como una modalidad complementaria que opera a modo de paliativo ante la posibilidad de que las escuelas enfrenten situaciones de diversidad cultural.

En definitiva, lo que pone en juego nuestro análisis es la necesidad de reflexionar acerca del establecimiento de una serie de dispositivos de relacionamiento que involucren relaciones sociales asimétricas entre los distintos espacios de socialización educativa. Y, más importante aún, que el ejercicio de un control efectivo sobre el territorio por parte de las comunidades y, por tanto, la posibilidad de mantener niveles relativos de autonomía respecto a las relaciones sociales capitalistas, residen en gran medida en la posibilidad de revertir estos procesos.

Perspectivas en torno a la articulación de un proyecto educativo propio en la CIPKT

La experiencia de la CIPKT nos trae otras reflexiones en torno a las posibilidades de articular un proyecto educativo con arraigo en los procesos comunitarios. En efecto, la CIPKT cuenta con dos colegios secundarios: uno de gestión municipal y otro gestionado por la propia comunidad que figura como un anexo del primero. El anexo, a diferencia de las otras escuelas, fue concebido como un proyecto propio de la comunidad, constituyéndose como un nuevo espacio de la lucha por la defensa, conservación y recreación de su historia y cultura. De modo que en torno a la posibilidad de contar con una escuela bajo el control y la gestión de la comunidad, se configuró una estrategia de fortalecimiento de la autodeterminación y la autonomía comunal.

Así, la comunidad, ante el diagnóstico de que la escuela suele formar a los niños en contra de su propia comunidad con el objetivo de cumplir con los programas estatales, imprimió a este colegio un perfil propio con la expectativa de que la escuela gestionada por la propia comunidad posibilitaría procesos educativos que respondieran al modo de vida de los comuneros, respetando su sistema de autoridades, la cultura y su historia.

Si bien este proyecto está en marcha y es constantemente reformulado, a nuestro entender uno de los desafíos que contiene es el de no sobrestimar la importancia de la dimensión de la gestión del colegio (en manos de los comuneros) en desmedro de otras tan importantes como la revisión y problematización del curriculum oculto que continúa prefigurando contenidos y prácticas escolares en base a mecanismos de validación ajenos a la misma comunidad y que arrastran los planes de estudio oficiales. En última instancia, el desafío central consiste en articular procesos de reflexión y resignificación que posibiliten una problematización integral del dispositivo escolar, lo que entendemos le permitirá a la CIPKT, como a cualquier otra comunidad que se vuelque a una tarea similar, repensar la función de la escuela en términos de las necesidades concretas de la lucha por la autodeterminación territorial.

En resumen, la CIPKT entiende el escenario educativo como un espacio de disputa central, si bien la lucha por la tierra determinó otras urgencias en función de la defensa del territorio. En palabras de un referente de la CIPKT:

“El problema de fondo es la educación. Las escuelas, las instituciones educativas han hecho procesos muy profundos de transformación cultural en la comunidad y hasta a veces un desconocimiento tácito con el derecho. Más los agentes que viene preformados y preparados de otra forma. Y vienen preparados para el desconocimiento. Ese es un problema de fondo, lo que pasa que las tierras no nos las quitan inmediatamente si no trabajamos la cuestión educativa. Es como que es un problema distendido pero grave a la vez.” (Entrevista a dirigente comunitario de la CIPKT)

No obstante, la construcción de un proyecto educativo propio está en marcha y entendemos que la experiencia de iniciar un proyecto autogestivo en educación comenzó a modificar las formas tradicionales de asumir el rol de los procesos de socialización educativa por parte de los trashumantes de la CIPKT.

Reflexiones finales

Asumiendo la importancia que reviste la necesidad de reformular los términos en que se ha pensado la EIB en Argentina en el escenario educativo, entendemos que esta tarea implica cambios profundos. Esto supone enmarcar los procesos educativos en procesos mayores de interculturalidad, que impliquen un salto real de un sistema educativo monocultural (bajo la premisa homogeneizadora de la escuela pública) a uno de tipo intercultural, donde las culturas de los pueblos originarios sean el fundamento (y no un elemento de contexto) de la constitución y el desarrollo de los procesos educativos en territorios indígenas. En este sentido, la EIB se establece como un espacio privilegiado para revertir las condiciones de subordinación entre pueblos y culturas.

Para ello, será preciso construir un enfoque de territorio en educación, que asuma como tarea primera la de relacionar modos y espacios de producción, apropiación y gestión de saberes y conocimientos, con arraigo en los contextos en los que se inscriben los procesos educativos.

Actualmente en nombre de la interculturalidad se está dando continuidad a prácticas de tipo integracionista que una diversidad de pueblos han venido combatiendo en función de hacer valer derechos adquiridos como sujeto con demandas específicas y por ello creemos necesario “... sustraer los conceptos de diversidad, heterogeneidad y mestizaje (...) a una mani-

pulación política que nombra lo múltiple pero que insiste en la primacía de lo uno...” (Frigerio et al, 2008:30).

Por el contrario, desde la perspectiva de las organizaciones de Pueblos Originarios, el éxito de una política de fortalecimiento de la interculturalidad implicaría trocar la desigualdad en diferencia, como base de un tipo de ciudadanía que implique condiciones efectivas de igualdad entre naciones. Ello implicaría pasar de un tipo de ciudadanía restringida a un tipo ampliado de ciudadanía, donde las diferencias sean valorizadas como un elemento positivo de la nacionalidad, con consecuencias directas en la construcción del sistema educativo.

Ahora bien ¿es esperable que el Estado dirija sus esfuerzos en este sentido, con base real en las acciones y propuestas de los sujetos campesino indígenas que demandan un cambio de rumbo en las políticas públicas educativas? Siendo que dichas políticas debieran enmarcarse en una reestructuración más general de los modos en que el Estado y la sociedad hegemónica entienden y asumen la “cuestión indígena”, centrada en una trama territorial densa, cargada de conflictos, cosmovisiones e intereses contrapuestos, un cambio de rumbo de esta magnitud socavaría los principios básicos sobre los que se asienta el poder y la legitimidad del Estado nación moderno/colonial. Asimismo, requeriría entender a las organizaciones de pueblos originarios a partir de las cuales se organizan las comunidades con un rol protagónico en la toma de decisiones que tendieran a reestructurar el sistema educativo. De manera que, sin pretender llegar a conclusiones que nos obliguen a seguir eludiendo las problemáticas planteadas debido a la complejidad de las mismas, creemos que cabe preguntarnos acerca de si este tipo de acciones son factibles de ser realizadas por un Estado que basa los principios de su existencia en la negación del otro vía invisibilización de la condición multisocietal de nuestros territorios. ¿Es posible que el Estado procese, en términos más amplios, las demandas de autodeterminación territorial de los pueblos originarios en cuyo marco se ubicaría la de una otra educación que desista de las políticas de colonialidad que la han sustentado hasta nuestros días? ¿O ello será sólo producto de una acción en los márgenes del Estado?

Por lo pronto, y comprendiendo que las comunidades no han dejado nunca de demandar al Estado en pos de sus históricos reclamos, la única conclusión a la que podemos llegar aquí es que sin la acción tenaz y sistemática de las organizaciones de pueblos originarios que resisten día a día al

saqueo de sus territorios y culturas, ningún cambio vendrá de arriba cual concesión de políticas progresistas. Por lo tanto, las comunidades tienen en sus manos el desafío de mantener su histórica resistencia y al mismo tiempo trocársela en propuestas de descolonización del Estado. Así como las sociedades no indígenas deberán asumir de una vez por todas la tarea de deconstruir la trama de relaciones asimétricas que estructuran su convivencia con las sociedades indígenas.

En este sentido, es preciso comprender que sólo los pueblos organizados, en activa resistencia, son capaces de aperturar (forzándolos) procesos emancipatorios con base en el principio intercultural, que deconstruyan los principios de colonialidad sobre los que se sustentan los Estados nación modernos y permanezcan en activa y crítica vigilia sobre los procesos en curso.

Bibliografía

Albán Achinte, Álvaro (2008) “¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia.” en Amaya, W. V. y Grueso Bonilla, A. (comp.) *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional/ Secretaría de Gobierno de Bogotá/ Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá.

Dávalos, Pablo (Comp.) (2005) *Pueblos indígenas, estado y democracia* Buenos Aires, CLACSO.

Domínguez, Diego (2005) “Los campesinos trashumantes kollas y la autonomía: entre el conflicto y el desarrollo”, Tesis de Maestría (FLACSO), publicada en el CD Serie Tesis del Grupo de Estudios Rurales.

Frigerio, Graciela, Poggi Aída y Costanzo, Silvia (2008) *La educación intercultural bilingüe. El caso argentino*, Buenos Aires: Laboratorio de Políticas Públicas/ CLACSO, Colección Libros FLAPE N° 18.

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel (2006) “Democracia y neoliberalismo en el campo argentino. Una convivencia difícil”, en Grammont, Hubert *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO.

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel (2008) “Del desarrollo agroindustrial a la expansión del ‘agronegocio’: el caso argentino” en Fernández, Ber-

nardo Mançano (Coord.) *Campesinado y Agronegocios en América Latina*, Buenos Aires: CLACSO-ASDI.

Giddens, Anthony (1997) “La vida en una sociedad post-tradicional”, en *Agora*- Cuadreno de Estudios Políticos, Buenos Aires, N° 6.

Lambertín R., Gretel y Lizárraga, Pilar (2007) *La propuesta de refundación del proceso educativo en el marco de la Asamblea Constituyente en Bolivia: La descolonización de la educación*, Buenos Aires: Laboratorio de Políticas Públicas/CLACSO, Serie Ensayos & Investigaciones N° 29.

Puiggrós, Adriana (dir.) (1991) *Sociedad civil y Estado en los orígenes del sistema educativo argentino*, serie: “Historia de la Educación en la Argentina”, tomo II, Buenos Aires, Galerna.

Teubal, Miguel; Domínguez, Diego; y Sabatino, Pablo (2005) “Transformaciones agrarias en la Argentina. Agricultura industrial y sistema alimentario, en Giarracca, Norma y Teubal, Miguel (Coord) *El campo argentino en la encrucijada*, Buenos Aires, Alianza Editorial.

Tapia, Luis (2002) *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz: CIDES-UMSA/Muela del diablo.

El Bicentenario: miradas sobre la Argentina

Norma Giarracca¹⁹

*A Lidu Teubal porque eligió nacer en el
Buenos Aires del Bicentenario*

Desde el fondo de los tiempos

Durante mayo de 2010, en la Argentina se celebró el Bicentenario, los doscientos años del momento en que los territorios del virreinato del Río de la Plata –que no coincide con la unidad política territorial actual-, por complejas circunstancias que no vamos a desarrollar en este trabajo, deciden tomar distancia de la Corona española. Ese acontecimiento inicia un período de transición plagado de convulsiones políticas y sociales: los criollos blancos educados en (o por) Europa, con posiciones heterogéneas en relación con el hecho colonial, van configurando una dominación política, territorial, cultural, social, etc., nunca exenta de conflictos. Se preparan ejércitos con el fin de expulsar militarmente a los españoles, cuando la unidad continental despunta como posibilidad, pero, al mismo tiempo, se marcan las líneas de frontera con las comunidades indígenas en resistencia, con la intención de hacerles saber quiénes habían “heredado” estos territorios, usurpados unos siglos antes. Ambas fuerzas, la que sueña con la “gran nación americana” y la que observa al país con la mirada europeizada

¹⁹ Socióloga, Profesora e Investigadora del Instituto de investigaciones Gino Germani. [UBA](#). Agradezco la atenta lectura de Raúl Zibechi.

y lo piensa concentrado y unificado, coexisten en nuestra historia más allá de sus momentos fundacionales.

El siglo XIX está signado por los enfrentamientos de distintos proyectos, que se juegan tanto en el plano militar como en el cultural. Algunos caudillos de las provincias alejadas de Buenos Aires combaten las ideas del liberalismo económico, que las elites porteñas promueven en detrimento de sus regiones, y logran entablar relaciones cercanas con diferentes sectores subalternos: los campesinos, los indígenas, los afrodescendientes y los trabajadores criollos de las minas y de las haciendas. En la “historia oficial”, estos caudillos ocupan el lugar de la “barbarie” (entramados con los sectores subordinados), frente a la “civilización” europeizada y modernizadora, encarnada en el sector criollo “aportañado”, ya propietario y blanco.

La formación de la Argentina moderna comienza a consolidarse con la llamada “generación del 80” (1880), precisamente con la invasión militar a los últimos territorios indígenas libres luego de siglos de arrinconamiento y masacres. Hasta ese momento, algunas de las poblaciones indígenas conviven con los criollos, los españoles y sus descendientes de la época colonial, las poblaciones de origen africano²⁰ y las nuevas migraciones de españoles e italianos, que vienen como asalariados o colonos agrícolas. Se calcula que, entre mediados del siglo XIX y comienzos del XX, entran al país más de cinco millones de europeos, de los cuales casi las tres cuartas partes son españoles e italianos. Estas mezclas étnicas representan un gran obstáculo para las elites gobernantes que, desde Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, buscan la “civilización” modernizadora, el blanqueamiento y la educación escolar de la población, apelando a la migración europea nórdica. Afanosamente, se estimula la entrada al país de esas poblaciones; así, los europeos mediterráneos que efectivamente llegaron a estas tierras, antes que ser una solución, pasaron a formar parte del “problema”.

La conversión, con intenciones marcadamente homogeneizadoras, se va desarrollando como mecanismo de control en todos los aspectos de la vida, y el sistema educativo es un dispositivo de primer orden para lograrlo. La pedagogía constituye el gran artífice de una subjetividad moderna y, al mismo tiempo, de “la invención del otro”, de la alteridad que se requiere

20 Los afrodescendientes constituían el 30 por ciento de la población en 1810; fueron diezmados por las epidemias durante el siglo XIX, dadas las condiciones de vida ominosas en las que se encontraban, y por las guerras, adonde se los enviaba en primer lugar.

en la conformación de un determinado sujeto (moderno/blanco/educado). Castro Gómez (2000) se ocupa de relacionar los hechos fundacionales de las naciones latinoamericanas, las “constituciones” (el momento de “inventar la ciudadanía”, es decir, un campo de sujetos homogéneos que hagan posible el proyecto moderno/capitalista), con la educación. La escuela busca –dice el autor– introyectar una disciplina sobre la mente y el cuerpo; el comportamiento del niño debe ser controlado, vigilado y sometido a la adquisición de conocimientos, capacidades, hábitos, modelos culturales, estilos de vida que lo habiliten como un ser “productivo” para la sociedad proyectada (pág. 149).

La propuesta educativa sarmientina, precisamente, se basa en el más estricto control cultural; es un proceso de homogeneización hasta en los modos de vestirse, que impone un guardapolvo (delantal) blanco que oculta las vestimentas de los niños, reveladoras de sus diferencias.²¹ Prohíbe los idiomas de las comunidades indígenas (guaraní, quechua, mapuche, etc.) y vigila muy de cerca los intentos de las comunidades europeas recién llegadas de mantener sus lenguas o dialectos. Los niños con acentos diversos son descalificados, ridiculizados y son destinatarios de los epítetos que aún hoy circulan por la cultura discriminante argentina:²² “tanitos” (italianos), “gallegos” (cualquier español), “rusito” (judío de cualquier origen nacional), “turco” (cualquier descendiente de árabes). Con las migraciones de países limítrofes se sumaron los “bolitas” (bolivianos) y los “paraguas” (paraguayos).

21 En las escuelas normales (de formación de maestros) se solía explicar la adopción del delantal blanco como una noble intención de generar “igualdad” de clases, pero los resultados muestran su ineficacia, ya que todo el sistema educativo fue, desde los comienzos, muy diferenciador. En México, por ejemplo, que tiene una sociedad mucho más diversa que la nuestra, los niños visten las ropas que les son propias, las cuales manifiestan diferencias sociales pero también regionales, culturales y lingüísticas. Es un país que, aunque sus elites lo quisieran, sería imposible de homogeneizar culturalmente.

22 Cuando revisamos este trabajo para su publicación en papel, suceden las declaraciones racistas y xenófobas del Jefe de Estado porteño Mauricio Macri y de sus funcionarios, a raíz de la ocupación de tierras para vivienda por parte de bolivianos, paraguayos y argentinos “sin techo”. Sus dichos tuvieron eco entre los vecinos cercanos al predio ocupado, lo cual nos alerta de que estamos en un momento grave en relación con la xenofobia y el racismo de una parte de los argentinos.

Quienes jerarquizan y subalternizan a “los otros” son las elites blancas, pero también se fomenta la discriminación entre los propios grupos subalternos. Una de las dramáticas consecuencias de esta operación cultural es la racialización, inferiorización y jerarquización social que significa el calificativo “cabecita negra”, en referencia a la emergente clase obrera, a mediados del siglo XX. En fin, “cabecitas negras”, “indios”, “tanitos y galleguitos”, “rusitos y turcos” componen esa alteridad que el Estado-nación requiere para formar la identidad ciudadana blanca, educada, civilizada, que forma parte de la república imaginada, después de la operación de reprimir y ocultar las diferencias étnicas, culturales y sociales. República que se mira en un espejo europeizante, que le refleja una imagen falsa y distorsionada, divergente de esa otra que nos devuelve la buena literatura y el arte en general;²³ la imagen de la diversidad de tonos de piel, de color de ojos, de idiomas y acentos, de modos de ser niños, mujeres, ancianos. Esta distorsión identitaria le impide a la elite gobernante elaborar una agenda de los problemas que, en el proyecto de Estado-nación, aun en su propia lógica, tiene que tomar en cuenta y solucionar.²⁴

En síntesis, para estas generaciones que construyen la nación argentina en el siglo XIX, poblar con europeos los temidos desiertos (según la imagen de territorio que Sarmiento difundía) y educar representan las metas más importantes de un Estado capaz de acompañar el desarrollo y el progreso al que aspiraban. Y, en los cincuenta años que van de 1880 a 1930, el deslumbrante desarrollo agroexportador sitúa, en efecto, al país entre los de mayor crecimiento económico, y se cree que “poblar y educar” son los mecanismos pertinentes para crear una nación blanca (la del primer centenario de la independencia de España, en 1910). Para la nación del Centenario no existen los etnocidios, la apropiación salvaje de la tierra, la subalternización de las poblaciones en nombre de un capitalismo que prometía un lugar

23 Por ejemplo, la obra pictórica de Antonio Berni: *La huelga, Juanito Laguna, Ramona Montiel*; el propio *Martín Fierro*, de José Hernández, de mitad del siglo XIX, y las obras de Roberto Arlt, Leopoldo Marechal, Germán Rozenmacher (“Cabecita negra”) y, por supuesto, de David Viñas y Osvaldo Bayer.

24 Tal vez fue sólo el gobierno del general Juan Perón, de 1945 a 1955, el que se percató de esta situación y otorgó valor político y dignidad tanto a esos sectores proletarizados, “los cabecitas negras”, “los descamisados”, como a los distintos sectores del interior del país. Como dice Beatriz Ocampo (2004), de este modo, el peronismo pasó de representar un movimiento político a ser un movimiento político-cultural, y eso explica, en parte, su persistencia en la escena política argentina.

reservado para pocos países. La crisis de 1930 da por terminada esa ilusión y a la Argentina le espera una historia cíclica de democracias y dictaduras que finaliza en 1983, cuando se pone fin a la sangrienta dictadura militar iniciada en 1976.

La Argentina agroexportadora / moderna / colonial del Centenario

La formación de la Argentina moderna y pujante que llega al centenario de su independencia en 1910 está fuertemente relacionada con uno de sus principales recursos naturales: la tierra, esto es, con el acceso a la tierra y la apropiación del territorio.

A comienzos del siglo XIX, la geografía argentina muestra una diversidad y una heterogeneidad agraria muchas veces ocultada por la historiografía. El gaucho, que varios estudios recientes muestran como un jefe de familia pobre, generalmente “puestero”, coexiste con propietarios rurales de poca extensión, que producen trigo y otros alimentos para aquel pequeño Buenos Aires. Poco después aparece la cría de animales; y en décadas posteriores a 1810, año del inicio de la gesta independentista, sucesivas expediciones militares se encargan de apropiarse de las tierras aún en manos de sus poseedores originarios: las poblaciones indígenas. El gaucho es reclutado por las autoridades locales y pasa de cultivar sus tierras a trabajar para terceros. El memorable libro de José Hernández, *Martín Fierro*, relata este proceso de apropiación de la tierra para la cría de ganado, cuando el personaje central debe abandonar familia y tierras de cultivo porque es reclutado compulsivamente por el ejército. El sufrimiento de estos sectores subalternos, desde el comienzo del fondo de nuestra historia como nación, queda plasmado en este largo poema.

La situación cambia en la segunda mitad de siglo XIX, cuando los productores laneros inician un fuerte proceso de “modernización” (expansión de las relaciones capitalistas de producción). En 1866, un grupo selecto de productores laneros crea la Sociedad Rural Argentina con el fin de innovar tecnológicamente en la producción que se exporta a Europa. Para ello, no sólo se conecta con centros científicos europeos sino que se relaciona con las elites locales ilustradas que apoyan esta ideología de la modernización (Domingo F. Sarmiento es uno de los primeros socios honorarios de la

Sociedad Rural). La historiadora Hilda Sabato (1989), en su trabajo sobre la expansión del ganado lanar, sostiene que dentro del Estado se registran fuertes discusiones y propuestas para instalar un modelo parecido al *farmer* del *Midwest* norteamericano. Hasta en los momentos de mayor esplendor lanar hubo voces críticas frente a la apropiación y concentración de la tierra pública. Aunque en minoría, la “otra voz” marca siempre una diferencia.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, con el cambio del ganado ovino por el ganado vacuno y los comienzos de la agricultura “granaria”, un capitalismo moderno, emprendedor, pujante comienza a profundizarse. No obstante, la sociedad que se configura a partir de ello es polarizada, con muchos sectores excluidos de los derechos políticos, con gran cantidad de inmigrantes que viven hacinados en conventillos y deben soportar condiciones de trabajo deplorables, donde el derecho a huelga es considerado una acción criminal. En este hito histórico que es el mayo del primer centenario de la independencia, alrededor de 2000 huelguistas son detenidos, 100 son sometidos a deportación y centenares son confinados a Ushuaia. Mientras las centrales de trabajadores convocan a 70.000 manifestantes para denunciar la situación y exigir la libertad de los presos, el presidente José Figueroa Alcorta decreta el estado de sitio y el Congreso Nacional sanciona la pena de muerte para los activistas sindicales. Es decir, el desarrollo capitalista temprano, con tecnología de punta y actores modernizadores, no resulta garantía de la formación de una sociedad democrática, igualitaria y respetuosa de los derechos de los pobladores.

Nuestros tiempos: el Bicentenario y un cambio que transformó los festejos

El derrotero de la Argentina durante el siglo XX ha sido muy estudiado, sobre todo, por ese fenómeno político que representó el peronismo, que vino a modificar el destino de sociedad agroexportadora, desigual, jerarquizada que presagiaba el Centenario. Quienes lograron imponer esa posibilidad democratizadora en el país fueron, en primer lugar, el Partido Radical, con el ascenso de los sectores medios al gobierno, y, en segundo

lugar, los sucesivos gobiernos de Juan Perón, con su concepción de “capitalismo social” (basado en la industrialización y en la integración de los asalariados a la riqueza nacional); no obstante, las fuerzas concentradoras, coloniales, autoritarias, constituidas en un “Estado terrorista”, estuvieron allí para recordar que el orden y el poder no se rinden tan fácilmente ante la resistencia y las luchas democráticas. Y tal vez esto ha ocurrido porque la historia colonial, la formación del Estado moderno basado en el exterminio y la naturalización de la violencia, así como los militares que asumen funciones de gobierno, han sido justificados por la intelectualidad de todos los tiempos. No negamos que otra parte tuvo palabras de repudio hacia aquellos hechos y propició miradas desde abajo, desde quienes resistían al poder; pero fue minoritaria. Las dictaduras militares no existen en soledad: poderes económicos civiles pero también los intelectuales, periodistas, artistas convergen en estos deseos concentradores de riqueza, racistas, autoritarios y hasta ominosos (así lo prueba la dictadura de 1976-83). El “discurso del amo”, como sostienen los psicoanalistas para dar cuenta de la oclusión cultural de algunas situaciones, siempre fue una tentación tanto para las clases dirigentes como para muchos intelectuales argentinos²⁵.

En efecto, la historia del poder de matriz colonial no ha sido lo suficientemente revisada; contrariamente, fue reafirmada por las elites poscoloniales criollas y por las sucesivas generaciones de la *intelligentzia* local. Las diferentes comunidades de pueblos indígenas fueron denominadas “los indios”. Aníbal Quijano (2000) sostiene que, desde el momento en que los ibéricos pisan y nominan estos territorios, borran la gran variedad de culturas, idiomas, identidades y memorias (mayas, chimús, aymaras, guaraníes, etc.) y, trescientos años después, quedan reunidos en la sola identidad de “indios”. Con este etnocidio identitario comienza un verdadero despojo del lugar de esos pueblos en la historia de la cultura de la humanidad. Dice Quijano: “...el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de lo cual lo no-europeo era pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo” (pág. 221). Lo mismo podría plantearse en relación con los sectores populares que, como decíamos antes, son reducidos a la identidad de “cabecitas negras”.

25 Agradezco a la psicoanalista Norma Barros por ayudarme a pensar este sugerente concepto.

Primero, la fuerza de las resistencias obreras durante todo el siglo XX y luego, a finales de siglo, la emergencia indígena en toda América Latina son las que pusieron una distancia a esa historia moderna/colonial, generadora de un capitalismo salvaje que no se satisface con recursos naturales y ganancias sino que busca un despiadado ordenamiento territorial –como desde el fondo de los tiempos- basado en un profundo sufrimiento social.

Y aquí recurrimos nuevamente a Quijano(2000), cuando nos muestra la paradoja de mirarnos en el espejo europeo sin ser europeos (aunque algunos se parezcan o algún abuelo se parezca a ellos), operación que resulta en esa imagen parcial y distorsionada de América Latina. Cuando aceptamos aquella imagen como nuestra pero seguimos siendo lo que somos, se profundiza la tragedia. “Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada” (pág. 226). Esta figura del “espejo europeizante” en los tiempos actuales llega a límites impensables en el discurso de las dirigencias políticas, económicas, científicas. Boaventura de Sousa Santos(2006) apela a una imagen simbólica que da un personaje de Samuel Beckett cuando declara “Llévate mi espejo, él no precisa de mí”, Así, se construye (con la ayuda de intelectuales orgánicos y medios de comunicación) una imagen de la sociedad argentina que adquiere vida propia y se autonomiza de nuestras verdaderas imágenes de vida; cobra una realidad que quienes caminamos estos territorios sentimos extraña, ajena o, por lo menos, absurdamente parcial. Nuestra imagen sin el espejo europeo es desgarradora (como la de toda nuestra América) pero variada, rica en culturas, en formas de producir, de conocer, de saber, de ser...

El Bicentenario: una visión

En los inicios de la organización de la celebración del Bicentenario, el Gobierno nacional parece basarse en esa imagen parcial y distorsionada del espejo europeizante. Poco o nada se habla y reflexiona acerca de aquellos momentos fundacionales desgarradores, excluyentes, violentos, que nos marcaron. En la página oficial, se oculta esa historia cuando se resaltan los pensamientos que configuraron “la sociedad moderna”, interpretada además, exclusivamente, según el pensamiento social europeo (aquellos que piensan diferente “no utilizan un pensamiento científico”). En esos tiem-

pos, el politólogo José Nun tiene a su cargo la Secretaría de Cultura de la Nación y la celebración (él usa el concepto “festival”, de Durkheim) tiene como objetivo “crear conciencia en la ciudadanía acerca de la importancia de la construcción misma del Bicentenario como un horizonte común, que le dé un sentido unificador a las obras y metas que debemos emprender de inmediato. Todo esto para decirles por qué el mayor objetivo al que podemos aspirar es que, en 2010, alguien nos pregunte: ‘¿Dónde está el proyecto nacional?’, y nosotros podamos responderle: este día de fiesta es un día de celebración de nuestra independencia, de todas las cosas buenas hechas en el siglo que pasó y, sobre todo, del proyecto nacional que se viene desplegando en estos últimos cinco años. Este es el proyecto nacional: las escuelas, la justicia social, la prosperidad económica, el respeto a los derechos humanos, la concientización y la identidad nacional de toda la población, la disminución de la desigualdad, la consolidación de la democracia, todo esto es proyecto nacional. Por eso estoy firmemente convencido de que vale la pena empeñar nuestras mejores energías en producir con entusiasmo nuestro gran festival.”

Con esta fuerte creencia en “un sentido unificador”, el ex secretario de Cultura cree poder saldar una historia traumática de devastación, saqueos y sufrimientos y tapar los traumas y catástrofes que el capitalismo y la matriz colonial de poder producen en nombre del desarrollo, del progreso. Se sigue mirando en el espejo europeizado que marca agenda (desconociendo la problemática indígena, el saqueo de recursos naturales, la cuestión alimentaria, etc.).

La catástrofe existe y se resiste a ser ocultada en este siglo XXI, por más “festivales” que se programen. El trauma, el Pachakuti del Antiguo Perú del siglo XVI, fue negado pero insiste tercamente en reaparecer, en ser entre nosotros, aunque las autoridades políticas lo ignoren, aunque pasen raudamente de la “heroica independencia” (por cierto, también “acriollada”, por la operación que consiste en ocultar el origen de la composición de los ejércitos libertadores) a la próspera “república de la soja”. Este presente distorsionado o, por lo menos, con una fuerte inversión de sentidos (como dice siempre Horacio Machado) es el que parece predominar en “el gran festival” del Bicentenario argentino oficial, y sobre el que, en aquellos primeros días, conduce José Nun.

Cuando todo parecía encaminado a la celebración de un nuevo centenario, con “sojeros” en vez de “ganaderos” y con la tradición de una cultura liberal “acriollada”, algo aconteció. En julio de 2009, la Presidenta decide

releva al secretario de Cultura, José Nun (a quien designa como embajador en Gran Bretaña), y nombra en su lugar a Jorge Coscia. El nuevo secretario tiene cierta trayectoria como militante del campo popular y como cineasta comprometido con temas sociales y políticos (excepto las causas indígenas, debemos aclararlo).²⁶ Inmediatamente después de asumir, la página web dedicada al Bicentenario cambia y comienza a vislumbrarse lo que finalmente ocurrió en la Semana de Mayo. El nuevo secretario explica: “El perfil de la celebración es federal y latinoamericano. Apunta a reivindicar la diversidad cultural y la construcción de identidad y de justicia. El pluralismo es otro de los factores esenciales, porque participan la totalidad de las provincias argentinas”. Un giro radical en relación con la propuesta de José Nun.

Los festejos del Bicentenario en Buenos Aires

Los pueblos de América Latina, en especial el argentino, tienen vocación de ocupar los espacios públicos. Las plazas, las grandes avenidas, los espacios abiertos se convierten en lugares de encuentro, de protesta, de marchas o de fiestas. Por eso, lo ocurrido desde el viernes 21 al martes 25 de mayo en la Ciudad de Buenos Aires no es inesperado.

Quienes planifican los festejos terminan optando por una gran fiesta popular con el epicentro en Buenos Aires y con réplicas en cada provincia. Poco se supo antes de esos días acerca del contenido, pero el cambio de secretario de Cultura y la participación de Tristán Bauer, quien tuvo a su cargo el canal Encuentro, de alto contenido latinoamericanista, presagiaban que habría marcadas diferencias con las fiestas del Centenario (o con los “festivales” durkheimianos de José Nun).

En un principio, en los días previos, se construye un ancho corredor en la Avenida 9 de Julio y se monta un inmenso escenario, que parecen organizados para recibir, mostrar, deleitar y crear una situación donde los autores del hecho cultural están claramente del lado de los organizadores y

26 A fines de 2010 y comienzos de 2011, un grave problema relacionado con las tierras surgió en la comunidad formoseña La Primavera, con el saldo de un indígena asesinado. Parte de la comunidad vino a reclamar a Buenos Aires y, en los debates acerca la reparación histórica de los territorios indígenas, el Secretario Coscia apoyó a las autoridades provinciales acusadas hasta el cansancio de producir casi un etnocidio.

arriba del escenario. Pero los habitantes de la ciudad de Buenos Aires, los de las provincias y los latinoamericanos que llegan por esos días producen una transformación que convierte el festejo en un fenómeno cultural y político. Si a los festejos hubiesen asistido cien, doscientos, trescientos mil “espectadores”, la autoría del acontecimiento hubiese quedado en manos de los organizadores, pero, con una concurrencia tan intensa y comprometida (millones de personas), multitudes de todas las edades y condiciones sociales se convierten en coautores de la celebración. Indudablemente, la situación no hubiese sido la misma sin esta masiva afluencia.

La apropiación del espacio público, la colaboración en la organización -por momentos casi una autoorganización-, la ausencia de incidentes y el involucramiento (cantar, bailar, dialogar con los artistas) convierten al “público” en coautor. Le recuerdan al “poder” que los de abajo también son los que, finalmente, construyen los procesos y situaciones sociales y políticas.

El interrogante que se nos plantea es por qué la propuesta del Gobierno nacional logra tal respuesta. A mi juicio, se conjugan muchas cosas. Hubo una excelente oferta cultural: diversa y de alto nivel de calidad. La música era variada y el desfile del 25 de Mayo estuvo atravesado por dos criterios importantes: calidad artística y una cosmovisión del pasado y de los derroteros de la historia reciente que la mayoría de los argentinos siente como parte de su historia y de su vida.

Se hizo una propuesta cultural con la que muchas de las poblaciones urbanas y rurales de este país se sienten identificadas: una nación que no desea mirarse en el espejo de los pueblos autoritarios sino en una Latinoamérica en plena búsqueda de su dignidad; el reconocimiento a quienes lucharon por la igualdad, la libertad, los derechos humanos, desde Tupac Katari a José Gervasio Artigas, desde el Che a Juan y Evita Perón, con sus errores y aciertos, pero con ese núcleo tenaz de justicia y libertad (recordemos que en la Casa Rosada se inauguró una galería de retratos de estas personalidades).

Tal vez lo más impactante del festejo fue un desfile callejero, el 25 de mayo a la tarde, a cargo del grupo artístico Fuerza Bruta, con varias carrozas donde se realizan 19 puestas en escena, mezcla de teatro con danza acrobática y una excelente escenografía, que representan distintas épocas de nuestra historia. El espectáculo apuesta a una sociedad que valora los esfuerzos de quienes trabajan honestamente y rechaza la especulación corrupta (lo cual se expresa en un cuadro de personajes que cuelgan y que reparten papeles sin valor durante las crisis financieras). Otras escenas representan

a las Madres de Plaza de Mayo, iluminados sus pañuelos blancos bajo la lluvia, durante las famosas rondas; al Ejército Libertador, que da cuenta de una organización popular en la que no faltan los afrodescendientes; a los inmigrantes, llegados en un barco de 30 metros de largo, que se mueven lentamente por las calles de la esquinada ciudad; a la “agricultura gringa”; al Éxodo Jujeño; a los golpes de Estado que prenden fuego a la Constitución; todo con variados dispositivos escénicos como agua, humo, música, además de excelentes intérpretes.²⁷

En síntesis, una filosofía popular- descolonial, latinoamericanista, progresista atraviesa los festejos que brinda el Gobierno nacional y dos millones de personas por día (se calcula que pasaron seis millones en total) se sienten identificadas, se emocionan, llorimean y, seguramente, se sienten argentinos con cierto orgullo y cierta dignidad.

“Mostrar la hilacha”: la última carroza sobre el futuro (presente)

Como vimos en el apartado anterior, la gran mayoría de las 19 imágenes de Fuerza Bruta sobre la historia del Bicentenario son sencillamente maravillosas, no sólo por el nivel artístico sino por su contenido filosófico-político; sin ausencias notables, cada cuadro nos permite reflexionar sobre los hitos históricos de estos 200 años. Los inmigrantes, literalmente colgados de esos barcos -como seguramente se sentían esos seres desterritorializados por la pobreza-, o los especuladores y sus víctimas de todos los tiempos y colores de dinero (pesos, australes, dólares) colgados en el vacío, generando vacío, fueron cuadros conmovedores. No obstante, el último cuadro sobre “el futuro” habilita a pensar que aquella otra mirada despreciativa respecto de las poblaciones subalternizadas está aún lamentablemente presente y que, ante el mínimo descuido, aparece con todas las connotaciones que comentaba en los primeros apartados de este trabajo: homogeneidad, educación sarmientina que nivele, iguale, haga desaparecer las diferencias culturales, étnicas, regionales.

27 (Véanse algunos momentos en: http://www.taringa.net/posts/videos/5615886/Desfile-Bicentenario_-Fuerza-Bruta-_25-de-Mayo-de-2010_.html)

Suelo comentar que, para imaginar el presente/futuro (no hay imaginario del futuro sin anclas en el presente),²⁸ existen dos grandes posibilidades reflejadas en el cine futurista de calidad de años atrás (cuando imaginaban cómo serían las primeras décadas del siglo XXI). Una es la estética del legendario cineasta Stanley Kubrick en *2001: Odisea del Espacio*: un futuro blanco, incontaminado, donde la ciencia omnipotente controla y resuelve las dificultades, poblado de subjetividades conformadas casi sin deseos ni conflictos porque la socialización científica así lo habilita. Otra es la estética futurista de Terry Gilliam, quien lanzó, un tiempo después que Kubrick, la película *Brazil*. El film presenta una sociedad con un Estado megaburocratizado, controlador y repleto de excesos, con trabajadores en deplorables condiciones laborales y de supervivencia; mujeres de las clases poderosas preocupadas por múltiples y frecuentes cirugías estéticas, en un escenario de violencia de todo tipo, naturalizadas por las poblaciones. Aun cuando Gilliam nos muestra este marco desolador, también se centra en un sujeto, un protagonista que nunca pierde su capacidad de soñar, de crear el (im) posible lazo amoroso que -como la ternura para el psicoanalista Fernando Ulloa (1995)- todo lo restituye y permite un sentido para la reproducción social de la vida. Ese sujeto montado en un caballo alado que galopa por sobre la “realidad” reenvía al optimismo trágico del que nos habla Boaventura de Sousa Santos (2005).

Estas dos imágenes, el futuro blanco y perfecto, dominado por la ciencia, y aquel otro construido por los humanos, con sus grandezas, miserias, conflictos, técnicas y sueños, suponen dos modos de imaginar el siglo XXI, dos estéticas, dos formas de mirarnos en presente para imaginar futuros. El construido imaginativamente por la fiesta del Bicentenario estuvo más cercano al de Kubrick que al de Gilliam; fue blanco, ordenado, lleno de computadoras y con música que sonaba oriental; los niños en la escuela “aprendían” a ser hombres de tiempos por venir (basta observar su obsesión por las netbooks). Los locutores, emocionados, destacan las dos grandes amarras para anclarnos y recibir / entrar / llegar con comodidad a el futuro: la ciencia (la “sociedad del conocimiento”) y la educación (sarmientina). ¿Es así?

28 Pensemos en el cine futurista, como *Children of men*, de Alfonso Cuarón, o *Avatar*, de James Cameron; todos tienen un ancla en el presente porque, inevitablemente, se imagina desde “hoy”.

Repito, no hay futuro que no esté anclado en el presente y que ya convertido en pasado no deja marcas que podamos vislumbrar en los imaginados años que vendrán. Entonces, rastreemos esas marcas del hoy para proyectar hacia delante, pensemos lo que realmente está en disputa, precisemos el papel de las famosas “tecnologías de punta” que otorga la tecnociencia, hagamos etnografías del día a día en las provincias, incluyendo prácticas educativas recientes, y construyamos imaginariamente el cuadro 20 del espectáculo de Fuerza Bruta sobre la base de esa proyección.

¿Qué ocurriría con un cuadro que mostrara las plantaciones de soja y los “mosquitos” o helicópteros fumigando en las narices de los niños banderilleros? ¿O a los campesinos e indígenas golpeados que pierden sus territorios (eso que desconoce el secretario Coscia)? ¿Qué sucedería si se mostraran las mineras que destruyen los cerros con grandes explosiones de dinamita a cielo abierto? ¿Qué pasaría si se hubiese mostrado la destrucción de los glaciares? ¿O las vertientes y arroyos contaminados con cianuro, mientras el gobernador Gioja sonreía con su poncho celeste en el lugar de los festejos? ¿Qué pasaría si se mostraran las escuelas provinciales que adaptan los planes de estudio a las necesidades de las empresas mineras? ¿Cómo reaccionar si mostraran a los profesores, padres y alumnos de la Escuela Normal de la Rioja, a la que asistió Rosarito Vera, marchando contra el despojo del edificio histórico? ¿Cómo representar semejantes contradicciones con la narrativa crítica respecto de los órdenes dominantes en los cuadros del pasado? ¿Cómo comprender que se estén dejando estas marcas cuando se miró crítica y lúcidamente el pasado?

En la década de los noventa, nadie hubiese apostado a que en 2010 se mirara críticamente aquel horror. Por eso no es tan descabellado fantasear con que, dentro de un tiempo, se pueda revisar con la misma mirada, radicalmente crítica, este sistema extractivo de la economía argentina, con su aparcería política, que involucra universidad, educación, justicia. Lo que no se sabe, volviendo a la ciencia ficción, es quién será el organizador de la fiesta popular donde se celebrará la superación de ese sistema. Podemos descartar a unos cuantos; no nos imaginamos que puedan llevar a cabo tal transformación Gioja ni sus descendientes (no sabrían cómo construir el “doble discurso”), ni los descendientes de los políticos partidarios actuales, educados en pleno neoliberalismo, ni los que sostienen las posiciones más honestas y defensoras de los recursos naturales ya que, con esa virtud no llegarán a ser gobierno. ¿Estamos convencidos de que las multitudes, así como

festearon la crítica a la especulación financiera de los noventa, aplaudirían la voluntad superadora del extractivismo económico? Es una duda, dados los poderosos aparatos ideológicos con los que se mueven los hombres del poder, sobre todo los políticos claramente de derecha. De allí la necesidad de dar grandes batallas culturales, incluso obligando al Gobierno nacional a que unifique su discurso. Porque la nación se forma con culturas pero también con territorios. El dilema siempre está en cómo dispersar el Estado²⁹ o construir una política a distancia de él.

Pensando el Bicentenario, a modo de conclusión

Lo que ocurrirá a partir de ahora nadie lo sabe pues es un proceso abierto. El Gobierno nacional genera un acontecimiento cultural de mucha significación que sólo gente necia puede no advertir. Pero, como dice la frase popular, “muestra la hilacha” (eso que querría ocultar). Hay que recordar que, junto con la búsqueda de la igualdad, los pueblos piden el respeto por la naturaleza y exigen distancia respecto de las corporaciones económicas que saquean recursos naturales; muchos desprecian a los saqueadores de recursos tanto como a los especuladores financieros de los cuadros del desfile. Por eso hay que interpelar al Gobierno para que le asegure continuidad a la cosmovisión desplegada estos días y para exigirle que vaya concretando una construcción social, económica y política en esa dirección. Construcción consciente de nuestro territorio que, junto con las culturas, son los dos pilares fundamentales de nuestra identidad nacional. Aunque sabemos de la dificultad de la tarea, hay que sostener ese reclamo como apuesta decolonial.:

Podemos plantearnos: ¿se puede pensar el pasado en una trama cercana a los postulados de las opciones descoloniales y actuar en el presente enmarcados en el neoliberalismo colonial, que entrega recursos, posterga sectores populares, concentra riquezas, aunque reivindica nuestra posición en América Latina? Parece que sí, la mayoría de los países con los denominados “gobiernos progresistas” actúan bajo este doble discurso. Los compromisos y -en el caso de la Argentina- la aparcería con el poder globalizado tienen mayor fuerza política que los lazos culturales, con un pasado de resistencias y de búsqueda de dignidad frente a los órdenes de poder. Además, como vimos en el último cuadro de Fuerza Bruta, algunos políticos creen posible

29 Véase Raúl Zibechi en este libro.

expresar sus pensamientos anclando un discurso que visibiliza a los sectores populares, a los indígenas, a los afrodescendientes, valora la agricultura de alimentos, critica la especulación, a los que desconocieron la Constitución (ahora con tratados internacionales de avanzada en materia de derechos indígenas y ambientales) y, en la práctica político-institucional, optar por el proyecto de “modernización”, crecimiento económico basado en el desarrollismo extractivo (minería, soja, petróleo), en una industrialización azarosa, complemento de importaciones absurdas (como las de China), y en una distribución de los ingresos fiscales (el “mito del excedente”), vía dispositivos clientelares para las “políticas sociales”.

Este doble discurso, que mantuvo en los últimos años la consigna de “reducir la desocupación, la pobreza y la indigencia”, tuvo una importante crisis hacia el final del año del Bicentenario. Miles de “sin techo” ocuparon espacios públicos y contaron frente a las cámaras de televisión sus sufrimientos, sus miserias, denunciaron sus bajos ingresos, la falta de apoyo, mientras una clase media con acceso a pequeños patrimonios mostró una cara racista, discriminadora, xenófoba, estimulada por el Jefe de Gobierno porteño. ¿Participó esta clase media de los festejos del Bicentenario? ¿Pueden convivir en un mismo espacio revisiones críticas de nuestra historia, reexaltaciones de nuestros rasgos de resistencia y solidaridad, con presentes egoístas y racistas? ¿Pueden convivir la exaltación a la biotecnología, base del agronegocio sojero, con los discursos inflamados por descubrir las condiciones laborales de los trabajadores rurales de sus empresas? Son interrogantes de complejas respuestas.

A mi juicio, la posibilidad de celebrar los 200 años con una mirada cercana a las propuestas descoloniales se convierte en una cuestión de humores personales, que pueden alterarse (como pudimos comprobar con el cambio, a último momento, del secretario de Cultura), mientras no se despliegue un pensamiento crítico sobre nuestro presente por parte de las más altas dirigencias nacionales. En un país que ha pasado por los horrores de los setenta y de los noventa, no alcanzan pequeños logros culturales (el Bicentenario, la ley de matrimonio igualitario, la ley de medios, etc.) para modificar un sendero que aparece como una huella profunda, donde es difícil evitar caer. Los avances que se logran para apartarnos y forjar nuevos senderos se dan por la tenaz resistencia y lucha de unas poblaciones que, desde el fondo de los tiempos, han intentado hacer prevalecer los principios de una sociedad igualitaria, solidaria y libertaria. Ese espacio de movimientos sociales

o poblaciones en lucha aparecen con organizaciones poco consolidadas (en comparación a lo que fue el movimiento obrero en otros tiempos), con dificultosas construcciones de redes nacionales e internacionales y desgarradas entre las tibias creencias de que hay que apoyar los intentos progresistas del gobierno de Cristina Kirchner y los arrinconamientos que los agentes de poder hacen en sus territorios y en sus vidas. En octubre de 2010 falleció Néstor Kirchner, factor muy importante en la construcción del modelo de país que este grupo en funciones de gobierno lleva a la práctica. Es decir, el año del Bicentenario ha transcurrido cargado de sucesos institucionales importantes, así como de resistencias y luchas.

Para cerrar, recordemos que las efemérides son oportunidades para pensarnos como sociedad y, en tal sentido, este Bicentenario de la Revolución de Mayo nos invita a la reflexión sobre nuestra historia, nuestros orígenes, nuestro presente, desde muchos puntos de vista: disciplinarios, de ubicación geográfica, social, cultural, etc. Desde hace un tiempo, tenemos un ensamble de voces que, por momentos, compone una música que acepta las reglas de consonancia de un orden establecido, sedimentado y naturalizado, que viene desde la matriz colonial; en otros momentos, pareciera que esas voces intentan romper los códigos de la tonalidad para suscitar otras imágenes musicales disonantes, plenas de belleza y novedad. Es cuando intervienen otros pensamientos de este tiempo, *de otros tiempos* (los intelectuales indígenas, los que pensaron “otras naciones”, por ejemplo), todos imbricados en un *aquí y ahora* con la urgencia de las poblaciones que apuestan a un cambio para lograr una sociedad más justa, libertaria y equitativa.

Bibliografía

Castro Gómez, Santiago (2000), “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en Lander, E. (comp.) en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO.

Nun, José (comp.) (2005). “Debates de Mayo I. Nación, Cultura y Política”, Buenos Aires, Gedisa. Publicado en la página web de la Secretaría de Cultura de la Nación, en 2008.

Sábato, Hilda (1989), *Capitalismo y Ganadería en Buenos Aires, La fiebre del lanar*. Buenos Aires, Sudamericana.

Ocampo, Beatriz (2004), *La Nación Interior*, Buenos Aires, Antropofagia.

Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. (Encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, CLACSO.

Ulloa, Fernando (1995), *Novela Clínica Psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós.

Otras Fuentes

<http://www.bicentenario.argentina.ar>

Cuerpos en la ciudad

*Javier Lorca*³⁰

La ciudad es una máquina que produce movimiento: cuerpos en movimiento. La ciudad es una máquina que produce desconocidos: cuerpos extraños. No es fácil que los cuerpos urbanos se detengan, que rompan el curso previsto, ni que entren en contacto. En la escena urbana, suelen ser precisos rituales y ceremonias, transiciones y rupturas para que exista experiencia compartida. La ciudad exige deriva y anonimato, individuos en circulación, ése es su producto. El desvío es riesgo y entropía.

Pese a que la sociedad argentina tiene una arraigada tradición de manifestaciones populares en las calles, o tal vez justamente por eso, era de prever que, ante la celebración organizada en el espacio público de Buenos Aires para recordar los 200 años de la nación, la primera reacción de los medios de comunicación hegemónicos fuera el escándalo por el quiebre del orden circulatorio; un escándalo que, mientras fue posible, se insertó como nuevo capítulo de una agobiadora disputa de poder entre sectores de la industria mediática y los estamentos de gobierno. “*Arrancó con caos el corte en la 9 de Julio por los festejos del Bicentenario.*”³¹ ¿Para qué detener la máquina urbana? ¿Qué finalidad puede ser superior al movimiento incesante? Después de todo, no es diferente la reacción de los mismos medios ante otros cortes de calles. También en ese registro se inscribe la insistencia mediática en los peligros -el delito- que acechan en la calle, donde seguir rumbo es el único salvoconducto hacia la paz privada. En ese sentido, fueron un bálsamo los festejos oficiales. La ruptura del orden cotidiano en el espacio público para la puesta en escena de una celebración común, la generación de experiencia compartida.

³⁰ Licenciado en Ciencias de la Comunicación (UBA). periodista, de Página/12 de Buenos Aires.

³¹ Titular en portada del diario *Clarín*, edición del 11 de mayo de 2010.

Luego de la reacción inicial, en general, los medios se abocaron a reproducir las actividades oficiales y su repercusión popular: la transmisión del espectáculo, con miles y millones de personas recorriendo puestos y pabellones, presenciando proyecciones, recitales, muestras y exhibiciones, desfiles y otras expresiones artísticas que, en conjunto, narraron una historia rica y plural, con matices federales y lazos latinoamericanos, lejos del discurso cristalizado por el antiguo régimen escolar. Quizá el mayor acierto de los festejos haya sido la apelación a los lenguajes del arte para ensayar modos de expresar aquello que es arduo expresar sin romper el marco en que puede ser expresado: la heterogeneidad constitutiva que vive en la idea de “nuestra” nación, su rostro bifronte de comunión y opresión. Quizá haya estado también allí su limitación. Con la complicidad especular de los medios, la celebración basada en imágenes y escenificaciones acusó la necesidad de articular -además- una interpretación más crítica y compleja con la palabra³², que asumiera desde las ambigüedades de las historias de lo nacional -su ineludible imposibilidad de cerrar un discurso unívoco- hasta sus potencialidades, en un momento propicio para problematizar la idea de nación, la historia de sangre -vida y muerte- que la habita. El nacionalismo es tanto un peligro mortal como una convocatoria vitalista, acaso urgente en un contexto poscolonial, donde “la nación” es -al menos hasta que se construyan otras modalidades de unidad de lo diverso- una de las pocas opciones a mano para enfrentar los condicionamientos del capitalismo global y la continuidad de un modelo de explotación de recursos humanos y naturales³³.

“*Fervor popular y largas colas en la fiesta del Bicentenario.*”³⁴ La movilización ciudadana fue representada y admitida por el discurso mediático hegemónico que, sin mayor reflexión aunque sí con alguna resistencia, pasó del escándalo por el caos urbano a la celebración de la fiesta. Lo hizo acoplándose en forma acrítica al dispositivo del espectáculo. Ni la organización estatal ni luego los

32 “El tema es cómo se reformula la nación desde el punto de vista del Estado (...) Lo más fuerte del Bicentenario fue lo simbólico, pero no hubo discurso, sino imágenes.” Josefina Ludmer, en entrevista con Silvina Frieri, diario *Página/12*, edición del 25 de octubre de 2010.

33 “Mientras no se invente nada jurídicamente mejor, el derecho a no ser contaminado, a no ser explotado, a no ser ocupado, se basa en una noción de soberanía territorial.” Alejandro Grimson, en “El escozor de la cuestión nacional”, revista *Ciencias Sociales*, Facultad de Ciencias Sociales (UBA), número 76, diciembre de 2010.

34 Titular del diario *Clarín*, edición del 22 de mayo de 2010.

medios de comunicación tuvieron en cuenta la participación ciudadana en la gestación de los festejos y sus motivos y formas de expresión. Las escasas manifestaciones divergentes, organizadas por parcialidades sociales, apenas fueron citadas marginalmente por los discursos masivos. Más allá de sus aciertos temáticos, las actividades oficiales y sus contenidos fueron definidos por las autoridades de gobierno, nacionales y locales. Soslayado por los medios hegemónicos -que, en verdad, más allá de discrepancias coyunturales, son parte esencial del dispositivo de la política del espectáculo-, esa ausencia se expuso como el síntoma de una empobrecida concepción de la democracia. Aunque siempre le cabe primordialmente a quienes asumen las funciones estatales, es un sayo que excede a un gobierno en particular y atañe a todo un sistema de representación verticalista, a una cultura de la dirigencia que exige una delegación excesiva y muchas veces apabullante de libertades, menos de elegir qué hacer que de imaginar lo que se podría hacer. Un síntoma, porque seguramente se trata de uno de los desafíos centrales del régimen democrático argentino: generar canales reales, encarnados, de participación en el ejercicio de la política, es decir, en la definición de las formas de vida común. Y esos canales no deberían circunscribirse a las viejas instituciones -partidos, sindicatos-, tan desvaídas, sino apelar a otras instancias más intensas, asociaciones comunitarias, movimientos territoriales, cooperativas, organizaciones microsociales, también a las opciones abiertas por las nuevas tecnologías de la comunicación y las redes sociales. (Por supuesto, se trata apenas de una faz de un desafío mucho mayor, las limitaciones de la democracia, su permeabilidad a los poderes económicos, nacionales y multinacionales, y su debilidad para revertir la desigualdad social.)

Hubo, sin embargo, otro aspecto sintomático en las celebraciones de mayo. En la calle, sorteando a las pantallas, el ciudadano, el pueblo no fue un puro espectador. El dispositivo del espectáculo y su prolongación en los medios fue inundado, desbordado por una afluencia masiva, emotiva. “*La gente festeja masivamente el Bicentenario.*”³⁵ Parte del espectáculo, y no sólo parte sino lo central del espectáculo mismo, fue la participación popular, los miles y millones de personas que se sintieron convocadas e interpeladas, de todos los orígenes sociales y con una disruptiva presencia juvenil, personas que pusieron sus cuerpos en la calle, junto a otros cuerpos, evadiendo la mediación³⁶

35 Titular de portada del diario *Clarín*, edición del 23 de mayo de 2010.

36 “Hay una condición necesaria a la función de los medios, que es la ausencia. Para que los medios actúen, no debe haber presencia física; si la hubiera, no serían

y forzando a los medios a convertir a sus cuerpos en protagonistas -como se reiteraría meses después, ya bajo el signo de lo trágico, ante el duelo por una muerte inesperada³⁷-. La feliz desmesura de lo popular puso en escena, allí donde no era posible no ver, en el centro de la gran ciudad, un acontecimiento político, la potencia viva que puede latir bajo las determinaciones de “lo nacional”, entre las prescripciones del poder, las expresiones de libertad que se pueden construir con un instrumento de dominación, siempre pasible de ser apropiado y resignificado.

Pero el 2010, año del Bicentenario argentino, puso asimismo en escena, también allí donde no era posible esconderlo, el reverso sangrante de esa vitalidad. Un joven militante fue asesinado después de participar de una protesta gremial, un corte de vías ferroviarias. Entre invocaciones xenófobas, tres personas fueron asesinadas durante la ocupación de un parque público en reclamo de tierra y vivienda³⁸. Muertes todas en las que hubo responsabilidades compartidas por el Estado, las fuerzas policiales, aparatos políticos y sindicales... Vulnear vidas humanas no es un límite para los engranajes materiales y simbólicos que mantienen en movimiento a la maquinaria del poder. Las advertencias de los medios hegemónicos sobre los riesgos de poner el cuerpo en el espacio público, de obturar la circulación urbana, de “ir contra la corriente”, no son vanas -y no lo son, porque una de las funciones políticas clave de esos medios es señalar dónde radica el poder y a qué se exponen quienes lo enfrentan-. Después de casi tres décadas de democracia, la sociedad argentina aún tolera muertes injustificables. Sus autoridades, con flagrantes contradicciones entre prácticas y discursos -y con temibles coherencias-; también, dolorosamente, su pueblo. “En cualquier circunstancia -escribió Cioran³⁹-, uno debe

ponerse del lado de los oprimidos, incluso cuando están equivocados. Pero sin perder de vista que están hechos con el mismo barro que sus opresores.”

necesarios (...) Pero queda un espacio vacío, un lugar que, cada vez más, la gente tiene ganas de atravesar (...) Con los festejos del Bicentenario pasó lo mismo: la gente está ansiosa por estar presente; basta de voyeurismo, vamos allá afuera, a ver qué pasa en el mundo.” Raúl Barreiros, en entrevista con Pedro Lipcovich, diario *Página/12*, edición del 27 de mayo de 2010.

37 El 27 de octubre de 2010 falleció el ex presidente argentino Néstor Kirchner.

38 Mariano Ferreyra fue asesinado el 20 de octubre de 2010 en la ciudad de Buenos Aires. Durante los incidentes en el Parque Indoamericano de la misma ciudad, en diciembre de 2010, fueron asesinados Rosemary Chura Puña, Bernardo Salgueiro y Emiliano Canaviri Alvarez.

39 Cioran, Emile (1998), *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, editorial Taurus.

II. Modernidad y desarrollo

Apuntes sobre el desarrollo

*Miguel Teubal*⁴⁰

La independencia de América Latina es todavía una tarea por hacer.
Eduardo Galeano

Introducción

La palabra “desarrollo” (fundamentalmente económico, aunque también social, político e incluso, algunas veces cultural) se ha difundido ampliamente e integra una parte importante de la problemática corriente de nuestra sociedad y del mundo en general. No pasa un día sin que en algún medio se la utilice, generalmente en términos celebratorios, para indicar un proceso u objetivo considerado positivo, un factor de *progreso* esencial.

Pero ¿qué queremos decir con “desarrollo”? ¿No es un concepto un tanto engañoso cuando, por ejemplo, se nos dice que la “minería a cielo abierto” o las “tecnologías de punta”, como las semillas transgénicas, son fundamentales para el “desarrollo”, pese a que involucran factores y procesos que generan importantes penurias para vastos sectores sociales?⁴¹ ¿Qué aspectos sociales, económicos, políticos y culturales están involucrados cuando se hace alusión al “desarrollo”? ¿En qué medida el “desarrollo” y la “modernización” que lo acompaña significan mejoras en las condiciones de vida de la población y “nos proyectan hacia el primer mundo”?

⁴⁰ Economista, profesor e investigador Superior del CONICET en la Universidad de Buenos Aires.

⁴¹ Dice un pronunciamiento de los catamarqueños contra la minería a gran escala: “Consideramos que el ‘progreso’ no debe en ningún caso significar la destrucción de nuestro hábitat, de nuestros sitios sagrados, el saqueo de nuestros recursos naturales, de nuestras reservas de agua dulce, la contaminación de nuestro entorno

En fin, cuando se utiliza este concepto ¿no se están dejando de lado muchas cuestiones que atañen a las condiciones de vida de los sectores subalternos de nuestra sociedad, así como a aspectos fundamentales que conciernen al medio ambiente? En definitiva: ¿no es un concepto ilusorio, una metáfora, que invisibiliza cuestiones de gran importancia, como la *colonialidad del poder* que subyace en nuestra realidad social y cultural?⁴²

Durante el año del bicentenario, se planteó una serie de “logros” que, en materia de desarrollo, “supimos conseguir”. Se hizo alarde del camino emprendido y por emprender. Se destacaron factores que presumiblemente impulsaron el desarrollo del país en el pasado, a los que se les otorgaron sentidos positivos. Pero preguntémonos: ¿qué significa “desarrollo” para nosotros, para nuestra sociedad?, ¿cuál fue el resultado de este “desarrollo” impulsado a lo largo de los últimos doscientos años?, ¿en qué medida contribuyó a una sociedad más digna, solidaria, participativa e igualitaria? Por todo esto, trataremos de desmenuzar el sentido de este concepto y el uso que se le ha dado en la historia reciente para poder también discernir en qué medida es engañosa la forma en que se lo utiliza en nuestro medio y cuán asociado está o no a mejoras en las condiciones de vida de los sectores sociales menos favorecidos.

Vale la pena considerar esquemáticamente los avatares por los que ha pasado este concepto (polisémico y polifacético, por cierto) en las últimas décadas, atravesándolo con enfoques más recientes -el de la colonialidad del poder- o, por lo menos, señalando aspectos de nuestra realidad social que no son comúnmente considerados en los análisis corrientes sobre la materia.

natural, la agresión sistemática y progresiva de nuestro frágil ecosistema.” (16 de agosto de 2006, en: www.noalamina.org, citado por Norma Giarracca, 2007).

42 Según Aníbal Quijano (2009), “[...] como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa [...] concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento.” (p. 9) Anteriormente, “los dominadores coloniales [...] no tenían las condiciones, ni probablemente el interés, de homogeneizar las formas básicas de existencia social de todas las poblaciones de sus dominios. En cambio, el actual, el que comenzó a formarse con América, tiene en común tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo.” (p. 214)

Surgimiento de la problemática del desarrollo

La problemática del desarrollo surge⁴³ fundamentalmente en los años de la posguerra, en gran medida, como consecuencia de la descolonización de muchos países de Asia y África. Tuvo que ver con las ansias que tenían sus líderes de lograr mejoras en las condiciones de vida de su población, aunque la forma concebida para ello fuera, en lo esencial, elaborada en Occidente. Se trataba de un concepto – desarrollo económico – que iba acompañado por otros, tales como “modernización”, “industrialización” e, incluso en algunos casos, “occidentalización”, todos los cuales debían ser impulsados por esos países si querían dejar de ser “subdesarrollados” y transformados en “desarrollados”. Dicen Blomström y Hettne: “En la práctica, la modernización equivalía más o menos a *occidentalización*, es decir, el país subdesarrollado debía imitar aquellas instituciones que fueran características de las naciones de Occidente” (1990: 36).

Gustavo Esteva y Wolfgang Sachs nos presentan una visión muy perceptiva sobre esta cuestión. Tiene que ver con el surgimiento de los EE.UU. como potencia mundial: “a finales de la segunda guerra mundial [...] era una máquina productiva formidable e incesante, sin precedentes en la historia. Constituía sin disputa el centro del mundo.” (Esteva, 2001: 65; Sachs, 1999: 4-5). Frente a la necesidad de consolidar su hegemonía y hacerla permanente, los EE.UU. elaboraron cuidadosamente una campaña, que comenzó el 20 de enero de 1949, el día en que Truman asumió como presidente. A partir de su discurso inaugural, se abrió una nueva etapa para el mundo: “la era del desarrollo”. Dice Esteva: “Ese día, dos mil millones de personas se volvieron subdesarrolladas. En realidad, desde entonces dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad, y se convirtieron en un espejo invertido de la realidad de otros [...]”. Desde entonces, para las dos terceras partes de la población mundial, pensar en el desarrollo –en cualquier clase de desarrollo– “requiere primero percibirse como subdesarrollados, con toda la carga de connotaciones que esto conlleva” (Esteva, 2001: 65-67).

Según la retórica “trumaniana”, se debía emprender un nuevo programa para que “los beneficios de nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial sirviera para la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. El viejo imperialismo –la explotación para beneficio extranjero– no

43 En realidad, fue utilizada por la economía política clásica y por Marx y otros autores, pero cobra un especial interés político en los años de la posguerra.

tiene ya cabida en nuestros planes. Lo que pensamos es un programa de desarrollo basado en los conceptos de un trato justo y democrático” (citado por Esteva, 2001).

Según Esteva, al usar por primera vez en este contexto la palabra “subdesarrollo”, Truman cambió el significado del término “desarrollo” y creó el emblema, un eufemismo, empleado desde entonces para aludir, de manera discreta o descuidada, a la era de hegemonía norteamericana. Frente al derrumbe del sistema colonial, los EE.UU. necesitaban desarrollar otra visión sobre el nuevo orden mundial. El concepto de desarrollo proveía una respuesta porque presentaba al mundo como una colección de entidades homogéneas, que se mantenían juntas no mediante el dominio político de tiempos coloniales sino a través de una interdependencia económica. Esto significaba que, pese al proceso independentista, los nuevos países automáticamente caerían bajo la égida de los EE.UU., a medida que se transformaban en objetos del desarrollo. “El desarrollo era un vehículo conceptual que permitía a los EE.UU. aparecer como el interlocutor de la autodeterminación nacional, al mismo tiempo que fundaba un nuevo tipo de dominio mundial que podía denominarse como un ‘imperialismo anticolonialista’ [...] Nunca antes una palabra había sido universalmente aceptada el mismo día de su acuñación política [...] Una propuesta política y filosófica de Marx, empacada al estilo norteamericano como lucha contra el comunismo y al servicio del designio hegemónico de Estados Unidos, logró permear la mentalidad tanto popular como letrada, por el resto del siglo” (Esteva, 2001: 66).

En efecto, como propuesta de política, el desarrollo tenía la pretensión de contraponerse al comunismo en el marco de la guerra fría: si los países “se desarrollaban”, era probable que no optaran por embanderarse detrás del comunismo o de la URSS. Eso se vio con la Alianza para el Progreso (APP), de comienzos de los años sesenta: claramente, una respuesta de los EE.UU. a la Revolución Cubana. En el marco de la APP, EE.UU. se permitió impulsar reformas agrarias en una serie de países latinoamericanos, enfrentándose con las tradicionales oligarquías terratenientes, como parte de una necesidad histórica de oposición a propuestas emanadas de la Revolución Cubana (véanse Teubal, 2003; Kay, 1998)

El desarrollo, en sus aspectos “técnicos”, tenía que ver con promover la acumulación de capital y los procesos de industrialización, a fin de que coadyuvaran a reducir la desocupación estructural de las economías latinoamericanas.

Estos procesos eran vistos como tendientes a mejorar las condiciones de vida de los sectores populares, lo cual tenía claramente un móvil político. También tenía que ver con la “ayuda externa” y con propuestas para establecer grandes inversiones en infraestructura en los países latinoamericanos. En algunos casos, se trataba de una política integracionista que tenía como protagonista fundamental a las burguesías nacionales, enfrentadas en algunas ocasiones al gran capital transnacional y a las tradicionales oligarquías terratenientes del continente.

El desarrollo, tal como era concebido en la época (años cincuenta y sesenta), dicotomizaba entre países *desarrollados/subdesarrollados*, países *ricos/pobres* y, fundamentalmente, sociedades *modernas/tradicionales*. Para desarrollarse, las sociedades tradicionales debían ser transformadas en modernas; existía una infinidad de culturas y formas de vida que, despreciativamente, debían ser “modernizadas”.⁴⁴ Esta conceptualización incidió especialmente en todo lo que atañe al agro y a la forma en que se aplicaba el cambio tecnológico al sector (por ejemplo, la revolución verde y la actual biotecnológica), como factores que presuntamente e indefectiblemente habrían de transformar esas sociedades en un sentido positivo.

No había consideraciones en torno a las variedades de culturas, sociedades y políticas de los países “en vías de desarrollo”. Se invisibilizaba a las comunidades indígenas y al campesinado, ambos considerados “tradicionales”. La sociedad “tradicional” era despreciada, no importaba si desaparecía; el camino hacia la *modernidad* era esencial para impulsar un modelo “emancipador” de futuro. En algunos casos, la industrialización, el pleno desarrollo capitalista, era una condición previa y necesaria para alcanzar el socialismo.

⁴⁴ La modernización involucraba, eventualmente, “alcanzar al primer mundo”. “Un corolario de este esquema planteaba (equivocadamente) que para reducir la brecha de ingresos (entre países desarrollados y subdesarrollados) se debía acudir al endeudamiento, para reducir la brecha tecnológica era necesario atraer al capital extranjero y para superar la brecha cultural debían adoptarse instituciones occidentales y su correspondiente sistema de valores” (Nurse, 2003: 29) (nuestra traducción).

Crecimiento como desarrollo

Desde los orígenes mismos de la economía política clásica (podemos remontarnos a Adam Smith), el concepto de desarrollo se mimetiza con el de crecimiento. Se presume que este último le da al concepto de desarrollo un carácter más concreto, ya que permite una cierta cuantificación. Crecimiento es, en lo esencial, crecimiento del producto nacional o del producto bruto interno de los diversos países.⁴⁵ En realidad, se considera fundamentalmente el crecimiento del producto per cápita de un determinado país. Esto era importante en los años de la posguerra, cuando se pensaba que podría existir en los países “subdesarrollados” una trampa poblacional: el crecimiento del PBI contribuía a que bajaran las tasas de mortandad, pero manteniéndose altas las tasas de natalidad, lo cual incidía sobre el aumento poblacional, que en estos países era importante. Una vez superado este trance y el planteamiento de que en esos países también se producía una “transición demográfica” (caen las tasas de natalidad), se comenzó a considerar el crecimiento del producto global en sí, presuponiéndose que este involucraba automáticamente el aumento del producto per cápita. Sin embargo, también quedó instalada una escala de ingresos per cápita como factor de comparación del “grado de desarrollo” (con todas sus deficiencias) alcanzado por los diversos países.

Actualmente, se sigue en gran medida identificando “crecimiento” con “desarrollo”; por ejemplo, se dice que Argentina, en los últimos años, “creció a tasas chinas” (entre un 8 y un 9 por ciento anual), y esto implicaría que hubo “desarrollo”.

El argumento fue sustentado en su momento por Kuznets, uno de los primeros teóricos del crecimiento económico de la posguerra. Según este autor, “el crecimiento económico de las naciones constituye un aumento sostenido en el producto per cápita o *por trabajador*, generalmente acompañado en la mayoría de los casos por un aumento de la población y vastos

⁴⁵ Surgió la preocupación por intentar medir en términos estadísticos las condiciones materiales de vida de la población. Según Hicks (1942), “el ingreso nacional nos provee la mejor medida individual del bienestar o progreso económico de la nación que se pueda conseguir”. También otros autores señalaban que “el desarrollo económico constituye primordialmente una combinación de métodos mediante los cuales se incrementa la capacidad de la población de producir y (por ende) de consumir” (Staley, 1944: 2). (Ambas referencias son citadas por Arndt, 1987).

cambios estructurales” (Kuznets, 1966: 1). “Un aspecto de la *interacción* del crecimiento con los cambios tecnológicos y sociales debe ser enfatizado: el crecimiento en cualquier época tiene que ver no sólo con el cambio global sino también con cambios tecnológicos. Aún si un cierto impulso al crecimiento lo da una innovación tecnológica fundamental, las sociedades que la adoptan deben modificar sus estructuras institucionales preexistentes. Esto involucra cambios sustanciales en la organización de la sociedad [...] en la posición relativa de varios grupos económicos y sociales” (Kuznets, 1966: 6). De allí que –según Kuznets– solo cuándo el crecimiento va acompañado por cambios tecnológicos e institucionales, por cambios estructurales en general, existe desarrollo.⁴⁶

A Kuznets le interesa analizar el largo plazo, los cambios tecnológicos e institucionales fundamentales que se venían manifestando en los últimos doscientos años, y, en este contexto, dedica gran parte de su trabajo a realizar comparaciones entre diversos países, basándose en una sustancial información estadística. No obstante, se trasluce en su análisis sólo *un* camino factible hacia el desarrollo, lo cual sería confirmado a partir de los obstáculos que tuvieron que superar los países actualmente industrializados cuando eran subdesarrollados, comparados con los obstáculos que enfrentan los países subdesarrollados del presente.⁴⁷ Por otra parte, al amparo de políticas neoliberales, hubo en décadas recientes, en muchos países—incluyendo el nuestro –, importantes aumentos del producto por hombre ocupado, conjuntamente con caídas sustanciales de los niveles salariales, aumento de los márgenes de pobreza y regresividad creciente en la distribución de los ingresos. En efecto, los cambios tecnológicos que impulsan aumentos

⁴⁶ Kuznets define el subdesarrollo como “la incapacidad para proveer aceptables niveles de vida a gran parte de la población de un país, lo cual resulta en miseria y privación material” (Kuznets, 1961: 137). De todos modos, no siempre está claro qué cambios institucionales son necesarios según este autor para que haya “crecimiento” (desarrollo).

⁴⁷ Arthur Lewis señala que “todos los países que en la actualidad están relativamente desarrollados atravesaron, en alguna época de su pasado, por un período de rápida aceleración, en el curso del cual su tasa anual de inversión neta pasó de representar el 5 por ciento o menos (del ingreso nacional) a un 12 por ciento o más...” (Lewis, 1958: 227). O sea que, si el desarrollo es un problema de crecimiento, se requiere que una parte creciente de los recursos de la sociedad sea orientada al aumento del stock de capital para así proveer a una expansión del consumo en el futuro (Arndt, 1987: 54-55).

de productividad no necesariamente inciden sobre el producto per cápita global y menos aún sobre el desarrollo.

Otros autores orientan el análisis hacia la política económica contemporánea. En este sentido, consideran que, sólo cuando el crecimiento económico va acompañado por mejoras en la distribución del ingreso y por reducciones de los niveles de pobreza, es factible hablar de desarrollo. Evidentemente, aquí también está considerado el aumento de la democratización de la sociedad en todos sus niveles.

Dudley Seers nos plantea una distinción “fundamentalmente ética” entre “crecimiento económico” y “desarrollo económico”. “No habrá desarrollo como tal si el crecimiento económico está acompañado por: i) una mayor desigualdad en la distribución de sus beneficios; ii) una incapacidad de mejorar el bienestar social, particularmente si el gasto se dirige a áreas improductivas (o, lo que es peor, a gastos militares o a la producción de artículos suntuarios); iii) una incapacidad de crear oportunidades de empleo al ritmo del crecimiento de la población activa, para no mencionar el de la urbanización; y iv) una pérdida creciente del control nacional sobre la vida económica, política, social y cultural del país” (Seers, 1987: 67).

Amartya Sen nos presenta una crítica a la equiparación de “desarrollo” con “crecimiento”. Según este autor, el crecimiento sólo tiene importancia en la medida en que va acompañado por “aquellos beneficios que se obtienen asociados con él”. El crecimiento *en sí* no garantiza que prevalezcan otros logros asociados con el desarrollo: estos, en cuanto a expectativas de vida, alfabetización, salud, educación superior, etc., pueden ser adquiridos en países cuyos ingresos per cápita varían sustancialmente.

“Tal vez la deficiencia temática de la teoría del desarrollo tradicional es su énfasis sobre la problemática de producto nacional, el ingreso agregado y la oferta total de ciertos bienes en vez de focalizar el análisis sobre los *entitlements* (habilitaciones, capacidad adquisitiva) o *derechos* de la gente para poder acceder a los bienes y las *capacidades* que esos *entitlements* (derechos) generan” (Sen, 1997: 496-497). En última instancia, “el proceso de desarrollo económico debería tener que ver con lo que la gente puede o no hacer, por ejemplo, si puede tener una larga vida, escapar de enfermedades evitables, estar bien alimentada, ser capaz de leer, escribir y comunicarse, participar en actividades literarias y científicas, y demás. Tiene que ver, en palabras de Marx, con ‘reemplazar la dominación de las circunstancias y el

azar sobre los individuos por la dominación de los individuos sobre el azar y las circunstancias” (Sen, 1997: 497).

Vemos así cómo Sen le agrega otra dimensión al concepto de desarrollo. Cabe destacar que, según este autor, la redistribución de los ingresos no necesariamente involucra una reducción de la pobreza. Y ambos no tienen que ver forzosamente con el crecimiento o con el aumento de los niveles del ingreso per cápita. Estos análisis apuntan hacia una consideración no sólo de los factores estructurales que caracterizan o diferencian a los países subdesarrollados de los desarrollados sino también a la naturaleza de sus respectivos procesos de acumulación.⁴⁸

Otra deficiencia inherente a estos enfoques es que se presume que los países son autónomos en la implementación de políticas públicas, o sea, que estas son independientes del contexto global o internacional en el que son aplicadas. Por ejemplo, todos los países tienen que pasar por la misma “revolución industrial” por la que pasaron los países desarrollados (o industrializados) del presente. Para Rostow (1961), se trata de un “despegue” hacia un “crecimiento autosustentado”; una vez que un país pase por este “despegue”, no tendrá mayores problemas para seguir creciendo. Por supuesto, este enfoque tiene sus deficiencias, por cuanto no toma en cuenta la existencia de países o sectores dominantes en el mundo que determinan en gran medida el accionar de los que no lo son. A todo esto, vale una aclaración. Cuando estos autores se remiten al desarrollo, por lo general, se refieren en forma implícita al desarrollo capitalista. No obstante, en su momento, en los países del bloque socialista se admitían en gran medida muchos de estos mismos criterios de crecimiento y desarrollo, pero se consideraba que se trataba de metas (niveles de ingreso per cápita, mejoras en la redistribución de los ingresos) que podían ser alcanzadas con mayor facilidad por estos países dado el carácter planificado de sus economías.⁴⁹

La matriz del desarrollo económico sigue siendo, en gran medida, la que planteó Adam Smith hace más de doscientos años. Crecimiento (y desarrollo) involucra una creciente división del trabajo y, por ende, la espe-

48 Surgen, entonces, los conceptos de economías o regímenes de acumulación “socialmente articulados o desarticulados”, siendo estos últimos los que caracterizan a los países subdesarrollados con relación a los desarrollados (véanse Amin, 1975; Furtado, 1965; Teubal, 1992).

49 Por supuesto, el Che presentaba un enfoque diferente con su conceptualización del “hombre nuevo”.

cialización, las economías a escala de producción en unidades productivas cada vez más grandes y los consiguientes cambios tecnológicos incesantes. La economía política clásica también plantea la posibilidad de que, conjuntamente con el crecimiento económico, pudiera haber, o hacerse notable, una mayor desocupación, producto de la expulsión de mano de obra de los procesos productivos. O, en términos de Marx, la creciente miseria de la clase trabajadora.

Impasse en las teorías del desarrollo

En determinado momento, algunos autores presentaron importantes dudas respecto de la viabilidad de los procesos y políticas de promoción del desarrollo. Uno de ellos, Hirschman, ya en la década de los ochenta nos presenta una perspectiva un tanto pesimista respecto de las teorías y las políticas entabladas para superar el subdesarrollo (véase Hirschman, 1981). Sen se preocupa por esta cuestión y señala que, si bien la teoría del desarrollo tiene sus limitaciones, todavía tiene un papel importante que cumplir “en el campo del crecimiento económico de los países en vías de desarrollo” (Sen, 1997: 486).

Hirschman destaca algunos de los tópicos esenciales considerados durante el apogeo de la economía del desarrollo: 1) la industrialización; 2) la rápida acumulación de capital; 3) la movilización de la fuerza de trabajo subempleada; 4) la planificación y el papel de un Estado económicamente activo. Estos temas se relacionan con una crítica de los modelos neoclásicos tradicionales tal como eran aplicados en los países en vías de desarrollo. Sin embargo, como lo destaca Sen, “los economistas del desarrollo han argumentado que la economía neoclásica no se aplica plenamente a los países subdesarrollados. Esto no debería sorprendernos ya que la economía neoclásica no se aplica demasiado bien en ninguna parte del mundo. Sin embargo, debido a que en los países en vías de desarrollo el papel del Estado y la necesidad de una planificación y acción pública deliberada aparecen con más fuerza, la crítica de los modelos neoclásicos tradicionales tiende a ser, en muchos casos, más radical” (Sen, 1997: 487).

Es de esperar que esto suceda, dado que es precisamente en los momentos de auge de la economía neoclásica que desaparece en gran medida la problemática del crecimiento y del desarrollo. En particular durante los

años de entreguerras, esta problemática deja de ser impulsada por el *mainstream* de los economistas occidentales, que ignoran casi por completo a los países del tercer mundo, inclusive cuando se produce la crisis de los años treinta (véase Arndt, 1987, cap. 2).

Desarrollo, dependencia, globalización

Las diversas teorías de la dependencia, un típico producto latinoamericano, encuentran en la dicotomía *centro-periferia*, de la escuela de la CEPAL (con Raúl Prebisch en la jefatura), uno de sus ejes de análisis más importantes. Según esta dicotomía, se admite la existencia de dos tipos de economías y sociedades diferenciadas entre sí: las *primario-exportadoras* de la periferia, por una parte, y las *industrializadas* del centro, por la otra. El énfasis continuo en la producción de productos primarios conducía indefectiblemente a un deterioro de los términos del intercambio de la periferia,⁵⁰ uno de los mecanismos de explotación esgrimidos por parte de los países centrales. A su vez, esto afectaba la acumulación de capital. Como consecuencia, el proceso de desarrollo sólo podía manifestarse en la medida en que los países de la periferia se industrializaran y rompieran, de este modo, sus lazos de dependencia. Pero industrializarse también significaba pasar de lo tradicional a lo moderno, con todas sus connotaciones. Por ejemplo, el sector agrario era visto como un sector instrumental a este fin: proveedor de mano de obra, alimentos, exportaciones y mercados para los procesos de industrialización. Se despreciaban las economías campesinas, la agricultura familiar y las comunidades indígenas, dado que eran consideradas “tradicionales” e “ineficientes”, presumiblemente incapaces de contribuir a los aumentos de productividad requeridos para solucionar el problema del hambre en el mundo. El desarrollo agrario desembocó finalmente en los *agronegocios* de la era neoliberal, en la producción de *commodities* orientados a la economía mundial, en la expulsión masiva de agricultores familiares, campesinos y comunidades indígenas del sector, en la explotación semiesclavista de los trabajadores rurales y en un intenso deterioro del medio ambiente (deforestación masiva, difusión de agrotóxicos a escala mundial, etc.) y de las condiciones de vida de gran parte de la población.

⁵⁰ Los términos del intercambio se remiten a la relación entre precios de exportación y precios de importación.

Otras teorías de la dependencia –concretamente, la de Gunder Frank– plantearon que el *subdesarrollo* es claramente producto del *desarrollo*: que las sociedades subdesarrolladas son una consecuencia de los procesos de desarrollo y modernización de Europa, “son las caras opuestas de la misma moneda” (citado por Arndt, 1987: 128). Según Frank, “el subdesarrollo no fue una etapa original, sino más bien una condición creada: fruto de la desindustrialización británica de la India, los efectos destructivos de las civilizaciones indígenas en América”, entre otros antecedentes. “Sólo debido a la expansión del capitalismo es que los países de Sudamérica experimentan el subdesarrollo” (citado por Arndt, 1987: 128). Este enfoque es continuado por los teóricos de la colonialidad del poder. El planteamiento de Quijano, por ejemplo, va aún más allá. Para este autor, la modernidad europea –y el consiguiente eurocentrismo– se basa fundamentalmente en el *colonialismo* y la *colonialidad del poder* de la periferia, en particular, de América Latina (véase más adelante).

Diversos enfoques de la dependencia señalan que los procesos de industrialización podrían contribuir a profundizar la dependencia, introduciéndose otros mecanismos de explotación por parte de los países centrales en los países de la periferia. O sea que, en determinadas coyunturas, el proceso de industrialización lleva a una mayor dependencia respecto de los países centrales. Y que esto también se realiza en función del dominio ejercido por el capital extranjero y por grandes empresas transnacionales sobre sectores clave de las economías del tercer mundo. En efecto, se presume que, para industrializarse, un país se ve obligado a importar bienes de capital o bienes intermedios, lo cual genera, en la mayoría de los casos, un “cuello de botella” del sector externo, ya que los recursos provistos por las exportaciones tradicionales no alcanzan para financiar las importaciones requeridas por los procesos de industrialización.

Otro mecanismo de la dependencia es la deuda externa de los países del tercer mundo, que aparece como otro de los “escollos” a superar para “lograr el desarrollo”, pero que, particularmente durante la era neoliberal, constituye uno de los principales mecanismos de extracción de excedentes de los países del tercer mundo.

En términos generales, también cabe destacar que los procesos de industrialización propiciados por muchos de los teóricos de la dependencia no siempre contribuyen a mejorar las condiciones de vida de los sectores más necesitados. Tomemos el caso de Paul Barán, quien planteaba que la agri-

cultura campesina (incluía forzosamente a las comunidades indígenas) no tenía futuro en el mundo y que la única solución viable para el agro era la mecanización, la utilización (indiscriminada) de la mecanización, tendiente a generar las “condiciones básicas para una agricultura en gran escala” (citado por Arndt, 1987).⁵¹

Neoliberalismo

Con el neoliberalismo de los últimos veinte años surge un cambio de perspectiva importante. Ya no interesa el desarrollo, y menos aún aquel que pudiera estar liderado por las burguesías nacionales. Tampoco interesa la industrialización de la periferia ni la revolución democrática burguesa que subyace en muchos análisis “dependentistas”. Sólo interesa la deuda externa que los países del tercer mundo se ven inducidos a contraer y que crece exponencialmente, así como la expansión del mercado como mecanismo ordenador de la sociedad en su conjunto. Todo ello se combina con un período de pura exclusión social.

El neoliberalismo abre el cauce a la globalización, un sistema mundial dominado por grandes empresas transnacionales y por un sector financiero en expansión. Un sistema que tiene por finalidad difundir el *mercado* a más no poder, mercantilizando todas las esferas de la actividad humana, incluso muchas que hasta entonces no habían sido alcanzadas por el mercado: la salud, la educación, la seguridad social, la ciencia y la tecnología, la cultura en general, así como muchas actividades vinculadas al ámbito del sector agropecuario y de los sistemas agroalimentarios (véase Teubal y Rodríguez, 2002: 11).

Después de veinte años de neoliberalismo (ajustes estructurales, privatizaciones, desregulaciones, apertura al exterior), las “periferias” de la economía mundial se transforman y crece su dependencia respecto de los países

51 “Una economía agrícola basada en pequeñas unidades rurales ofrecería pocas oportunidades de elevar la productividad. Claro está que algo puede lograrse mediante una mejora en las semillas, un uso más intenso de fertilizantes, etc. Sin embargo, [...] un incremento importante de la productividad y de la producción dependerá de la posibilidad de introducir la especialización, la maquinaria moderna y el poder de tracción; esta posibilidad se presenta sólo en condiciones de cultivos en gran escala” (Barán, 1967: 194).

centrales: a) se transformaron o se intensificó su transformación en plataformas de exportación a la economía mundial, puesto que proveen mano de obra barata para las industrias globales (como la maquila centroamericana o la china), b) se constituyen en importantes mercados para las finanzas globales (en crisis) debido al aumento importante de sus respectivas deudas externas, y c) se potencia nuevamente su provisión de recursos naturales –*commodities*, fuentes energéticas y minerales– a la economía mundial, requeridos fundamentalmente por el primer mundo y sus grandes empresas transnacionales.

Con el surgimiento del neoliberalismo, el concepto de desarrollo toma otro cariz. Triunfan el *mercado* y las *grandes empresas transnacionales*. Como consecuencia, parecería que lo que es bueno para Monsanto, Walmart, la Barrick Gold o Cargill es bueno para la sociedad. El *desarrollo* se circunscribe, por consiguiente, en forma casi exclusiva, a las inversiones de las grandes empresas, a grandes inversiones hidroeléctricas y en infraestructura, que, en última instancia, proveen a las necesidades de las grandes empresas.

En un primer momento, en los años setenta, en la etapa naciente del neoliberalismo, se consideraba fundamentalmente el problema de la deuda externa de los países del tercer mundo. Entran en escena el FMI y el Banco Mundial: los países deben realizar los ajustes correspondientes, no obstante sus consecuencias sociales, económicas, culturales etc., para poder acceder al necesario financiamiento externo, “vital para su evolución futura”. Ya no se habla de desarrollo, sino de cómo potenciar los efectos benéficos del mercado –en este caso, de los mercados financieros. En cierto modo, se deja presumir que más mercado es más desarrollo, algo que la experiencia de estas tres últimas décadas y la actual crisis mundial contradicen olímpicamente.

Al mismo tiempo, un esbozo del “desarrollo” se manifiesta con la relocalización industrial hacia países del tercer mundo. En un principio están las maquilas de México y Centroamérica, que con el tiempo se trasladan a China, el gran país receptor de capitales extranjeros, de fábricas enteras relocalizadas desde el primer mundo, por su calidad de plataforma de exportación de las grandes empresas.

Por último, en la etapa neoliberal, y tras las aperturas económicas, las desregulaciones y leyes afines, se potencia como nunca la explotación de los recursos naturales. En la Argentina, y en el Cono Sur en general, comienza a expandirse la producción sojera, una manifestación clara del auge de los agronegocios en nuestros países. Luego se producen los traslados de indus-

trias contaminantes (por ejemplo, las papeleras) y, finalmente, hay un nuevo florecimiento de la minería a cielo abierto. Por supuesto, la explotación petrolera está presente como una constante a lo largo del período, al igual que la energía atómica.

Son múltiples los recursos naturales involucrados –agua, tierra, biodiversidad, bosques, yungas, montañas enteras, etc.– en un afán por “promover el desarrollo”. Son recursos considerados estratégicos en el marco de la geopolítica internacional, pero también importantes fuentes de rentas diferenciales a escala mundial. Sin embargo, son rentas que se orientan fundamentalmente en beneficio de las grandes empresas. La sociedad, los trabajadores, los campesinos y las comunidades indígenas sufren los embates de estos nuevos emprendimientos que promueven el “desarrollo”, por lo que eufemísticamente los economistas neoclásicos denominan “deseconomías externas” o “efectos colaterales” del “desarrollo”.

Queda en la nebulosa el concepto de desarrollo. Si originariamente se vinculaba con las condiciones de vida de la población, ahora cada vez más se diluye ese sentido. La localidad de Gualeguaychú, con su asamblea opositora a las pasteras, defiende su medio ambiente, que influye sobre el

bienestar de la población. Chilecito, oponiéndose a la minería, también defiende férreamente su forma de vida. Su agricultura está amenazada por la cantidad exorbitante de agua que proyecta utilizar la Barrick Gold en emprendimientos mineros, en ámbitos semiáridos en donde ésta escasea. Contaminación, saqueo de recursos, las nuevas formas de explotación –nuevas pero también muy antiguas, si consideramos la historia de América Latina en su conjunto– constituyen alguno de los ejes centrales del debate actual.

Después de más de veinte años de neoliberalismo, se produce una de las más importantes crisis de la historia capitalista mundial, una crisis del neoliberalismo que pone al desnudo tajantemente la colonialidad del poder y pone en cuestión el concepto mismo de desarrollo.

Planteamientos en torno a la colonialidad del poder

En décadas recientes, han surgido en América Latina nuevos movimientos sociales, entre los que se destacan el movimiento campesino, el de las comunidades indígenas y las asambleas ciudadanas en contra de la minería, las papeleras, los grandes embalses y proyectos hidroeléctricos y otros

emprendimientos que típicamente podrían ser considerados como *desarrollistas*. Se trata de movimientos que resisten la expansión del agronegocio sojero, de las papeleras contaminantes y de la minería a cielo abierto, saqueadora y contaminante también, así como de otros múltiples emprendimientos que presumiblemente “promueven el desarrollo” a lo largo y ancho del continente. Son movimientos que confrontan con el poder instituido tanto en América Latina como en el resto del mundo y en el marco de procesos que se manifiestan a nivel local, regional y nacional.

Una acción importantísima de esta resistencia se realiza en función de lo que hoy denominamos “modelo extractivo” (véase Giarracca y Teubal, 2010), uno de cuyos ejes centrales está constituido por el “desarrollo” de los recursos naturales, problemática que viene impulsándose en el continente, con distintas modalidades, desde la conquista hasta nuestros días. Es en estas circunstancias que se desenvuelve la lucha en contra de la exclusión social, la destrucción del medio ambiente y la biodiversidad, la desocupación, las violaciones a los derechos humanos, la discriminación de poblaciones indígenas y afroamericanas, factores éstos causados directa o indirectamente por la globalización neoliberal y sustentados en la denominada *colonialidad del poder* y en el marco de un cierto *desarrollismo*.

No es casual, entonces, que en este escenario surjan nuevos planteamientos referidos a la “problemática del desarrollo”, que nos permiten visualizar la amplitud de los mecanismos de dominación que nos rigen en la actualidad o que nos rigieron en el pasado y que no siempre fueron considerados en anteriores análisis. Tampoco sorprende que, en momentos en que se produce el embate de las grandes transnacionales para impulsar a más no poder estas actividades extractivas en el continente —soja, minería a cielo abierto, papeleras, nuevos emprendimientos petrolíferos, grandes embalses y proyectos hidroeléctricos, etc.—, surjan estos movimientos de resistencia. Y que sea impulsado el debate respecto de la colonialidad del poder, en el marco del cual tanto en Europa como en los EE.UU. se sigue insistiendo en la misión civilizadora de procesos desarrollistas y de modernización.

Dice Aníbal Quijano: “La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa significó para ese mundo una configuración cultural, intelectual, en suma intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial [...] En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también

concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento [...] Todo este accidentado proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma.” (Quijano, 2000: 209).

Según Walter Mignolo, “la apropiación imperial de la tierra, la explotación de la mano de obra, el control financiero constituyen elementos esenciales de la *colonialidad del poder*, establecidos a partir de la conquista y colonización del continente americano. Aparte del dominio económico en el que opera la lógica de la colonialidad, también opera a nivel político (control de la autoridad); social (control del género y la sexualidad); y epistémico y subjetivo/personal (control del conocimiento y la subjetividad). La lógica de la colonialidad ha existido desde la conquista y colonización de México y Perú hasta después de la guerra de Irak, pese a que en los últimos 500 años de historia ha sufrido cambios superficiales en cuanto a las proporciones y los agentes de la explotación/control.” (Mignolo, 2007: 36).

Grosfoguel, por su parte, señala: “La mitología de la descolonización del mundo oscurece las continuidades entre las jerarquías coloniales/raciales pasadas y actuales y contribuye a la invisibilidad de la “colonialidad” de hoy en día. Durante los últimos 50 años, los estados periféricos que en la actualidad son formalmente independientes, según los discursos liberales eurocéntricos dominantes [...] construyeron ideologías de “identidad nacional”, “desarrollo nacional” y “soberanía nacional” que crearon la ilusión de “independencia”, “desarrollo” y “progreso”. Sin embargo, sus sistemas políticos y económicos fueron configurados por su posición subordinada en un sistema mundo capitalista organizado alrededor de una división internacional del trabajo jerárquico.” (Grosfoguel, 2006: 29-30).⁵²

52 Este autor sigue con su análisis: “en estas épocas de ‘post-independencia’ el eje ‘colonial’ entre europeos/euroamericanos y no europeos se inscribe no sólo en relaciones de explotación (entre el capital y el trabajo) y en relaciones de dominación (entre los Estados metropolitanos y periféricos), sino también en la producción de las subjetividades y el conocimiento [...] Esto nos obliga a examinar nuevas alternativas utópicas descoloniales más allá de los fundamentalismos eurocéntricos y ‘tercermundistas’” (Grosfoguel, 2006: 30).

Como señalamos más arriba, es interesante destacar para diversos períodos históricos el impacto del colonialismo y de la colonialidad del poder en el marco de la explotación de los recursos naturales de América Latina. En efecto, podemos considerar tres grandes períodos en la historia de América Latina de los últimos 500 años: la conquista y el sistema colonial establecido en América, la era liberal tras la independencia, que impulsa la consolidación de las economías primario exportadoras, y, por último, la difusión en el siglo XX del neoliberalismo, que se nutre de procesos de globalización en los que operan grandes empresas transnacionales que definen aspectos fundamentales del funcionamiento de los mercados. En estos períodos, la colonialidad del poder (el colonialismo, en el período colonial) se funda muy concretamente en políticas que tienen que ver con los recursos naturales y la provisión de éstos a los países centrales. En efecto, desde Potosí y Zacatecas en la era colonial, como proveedores privilegiados de oro y plata, pasando por las economías “primario exportadoras” de la era liberal de mediados y fines del siglo XIX, hasta la actual era neoliberal en la que se potencian las nuevas explotaciones (petróleo, minería a cielo abierto, soja en el Cono Sur), motorizadas por grandes empresas transnacionales, se manifiesta un interés especial por las industrias extractivas.

Dado que se trata de una de las más antiguas y vastas regiones de colonización habidas en el mundo, la apropiación y explotación de los recursos naturales tuvo un papel importantísimo en su historia. No cabe duda de que ese desarrollo entrañó no sólo importantes transformaciones en América Latina sino también la profundización de su “subdesarrollo”. No es de extrañar, entonces, que tanto la lucha por la tierra y la reforma agraria como los múltiples procesos y conflictos suscitados con relación a otros recursos naturales —el agua, la minería, el petróleo, el medio ambiente en general— constituyeran hitos importantes en el continente en momentos históricos cruciales. En el siglo XX y en lo que va del siglo XXI, siguen siendo importantes objetos de estudio y análisis (véanse Giarracca y Teubal 2009, 2010; Giarracca, 2001; Teubal, 2009; Ceceña, 2010).

Vista esta perspectiva, ¿cuál es el papel del “desarrollo”? En la etapa colonial, la colonización establecida por los imperios español y portugués tenía como mira el saqueo y la provisión de oro y plata; en la era liberal, se conforman las economías primario exportadoras, basadas en exportaciones de productos agropecuarios y mineros y posteriormente petrolíferos a Europa, aunque también a los EE.UU. En la era neoliberal, se han potenciado estas

tendencias y han surgido nuevos *commodities* tanto agropecuarios como mineros y petrolíferos orientados a la economía mundial.

Todo ello, como muy bien lo señala Ana Ester Ceceña, implica un mayor control militar externo del entorno en el que se explotan estos recursos. Dice la autora: “El control militar (de los EE.UU.) del gran territorio continental responde a dos elementos, la competencia y la necesidad de monopolizar esa área geográfica con todo lo que contiene, y la necesidad de emprender políticas contrainsurgentes que detengan las capacidades organizativas, las movilizaciones y el rechazo a la dominación de los pueblos latinoamericanos. Todos los movimientos que entraron en escena en las últimas dos décadas (1985-2005) tienen, como referente central, las luchas por el territorio, por los recursos, por la autodeterminación y contra la ocupación por parte de las transnacionales. Es decir, son luchas que atentan contra la posibilidad de que los EE.UU. construyan realmente una posición estratégica de autosuficiencia e invulnerabilidad relativa” (Ceceña, 2010: 606).

La colonialidad del poder estuvo vigente durante los últimos doscientos años, pese a la independencia política formal de los países latinoamericanos. Como ya dijimos, una de sus manifestaciones más importantes se vincula con las políticas y las luchas en torno al control de los recursos naturales y la conformación de lo que hemos denominado el “modelo extractivo”. Cabe reiterar algunos de los aspectos más importantes que lo caracterizan: fue impulsado en el marco del neoliberalismo económico difundido a escala mundial; se vincula con los intereses de grandes corporaciones que la impulsan y que controlan sectores clave del espacio económico en el que operan; se remite a escalas de producción mucho mayores a las tradicionales y que desplazan multiplicidad de actividades preexistentes; desplaza masivamente tanto a trabajadores rurales como al campesinado, a la agroindustria en general, a comunidades indígenas y a pobladores cordilleranos circundantes; significa actividades con alto consumo de otros recursos no reproducibles como el agua, la tierra fértil, la biodiversidad; estas actividades se orientan fundamentalmente hacia las exportaciones, lo cual no contribuye necesariamente a resolver necesidades internas; son altamente conflictivas respecto de las tradicionales actividades existentes en las distintas regiones en las que se desenvuelve (agricultura, ganadería, turismo, cultivos industriales); no son esenciales para la vida de las comunidades —o del mundo en general—: podemos vivir sin oro y también sin soja, pero no

sin agua ni alimentos; son actividades altamente rentables, generan mucho valor de cambio para algunos agentes económicos, pero muy poco valor de uso para la comunidad; generalmente están relacionadas con la generación y apropiación de grandes rentas diferenciales a escala mundial a partir de la explotación de los recursos naturales, pero también son generadoras de grandes deseconomías externas, no consideradas por sus promotores (véase Giarracca y Teubal, 2010).

Por consiguiente, se plantea una fuerte dicotomía en el discurso que envuelve a las industrias extractivas. Por una parte, los intereses vinculados a los gobiernos y las grandes empresas que se benefician de estas actividades insisten en considerarlas como partícipes de un desarrollo importante para el país. En cambio, los diversos movimientos sociales que han surgido y que resisten a estas actividades niegan que pudiera haber cualquier tipo de desarrollo –y menos aún un crecimiento autosostenido o de otra naturaleza– y enfatizan las deseconomías externas y las penurias que estas actividades entrañan. En definitiva, el concepto de desarrollo ya no es un concepto que lo envuelve todo y que –discutido o no– se aplica a la sociedad en su conjunto.

Conclusiones y alternativas

El “desarrollo”, en la actualidad, se ha transfigurado y representa los intereses de grandes empresas transnacionales que se enfrentan con movimientos sociales. Este desarrollo asumido por las grandes empresas no tiene nada que ver con las mínimas necesidades y ansias de vivir de las poblaciones subalternas. Es en ese sentido que las comunidades, los movimientos que luchan en contra del extractivismo tienen razón cuando plantean que “las comunidades deben poder elegir su modelo de desarrollo”. Más que en cualquier período histórico anterior, existe hoy una confrontación drástica entre modelos de desarrollo, en especial en el campo del extractivismo, que representa una parte importante –más importante de lo que se cree comúnmente– de las economías y sociedades latinoamericanas y mundiales. Uno de los modelos de desarrollo, como ya señalamos, es el que impulsa el agronegocio de la soja, con Monsanto, Cargill y empresarios sojeros –como Grobocopatel– a la cabeza, o la Barrick Gold y otras grandes mineras canadienses o chinas. Aluden al desarrollo quizás en su versión rostoviana, jugando con la percepción de muchas personas e intelectuales que creen

o consideran que el desarrollo es un proceso autosustentable, como una máquina que, una vez puesta en funcionamiento, generará bienestar eternamente, mediante un “efecto goteo”, para la generalidad de la población. Sin embargo, el actual no es el modelo que defiende los intereses de la gran mayoría de la población, tanto local como nacional e incluso mundial. Como alternativa conceptual, existen las ideas de soberanía alimentaria, defensa de los bosques, yungas y biodiversidad, la agricultura familiar y la producción de alimentos. Y también otras nociones que se encapsulan en conceptos tales como “el buen vivir”. Se trata de una concepción de “desarrollo” radicalmente diferente.

La disyuntiva que presentan estos modelos alternativos es muy grande. La actual crisis mundial, que engloba el problema alimentario mundial y que ha sido tildada como una crisis de la modernidad, también es un conflicto planetario de enormes proporciones, que tiene como uno de sus ejes principales el calentamiento mundial. En la raíz de esta crisis está el modelo extractivo que criticamos en este trabajo, notablemente el complejo petrolífero que se extiende al complejo automotriz. La crisis alimentaria tiene que ver con la expansión del agronegocio y la producción de commodities, en detrimento de la producción de alimentos. Y no es difícil vislumbrar el impacto enorme que habrán de tener los proyectos mineros a cielo abierto si se van concretando en términos de saqueo del agua, de la naturaleza en general, de contaminación del medio ambiente, con sus consecuencias irreversibles para la humanidad e incluso su impacto sobre otras actividades agropecuarias, turismo, etc.

Estos son los temas que se debaten en la actualidad. Mucho más que antes, el concepto de desarrollo está siendo puesto “en agenda”. Tanto es así que cada vez más requiere de calificativos para transformarlo en un concepto viable: sustentable, redistributivo, inclusivo, no contaminante, etcétera.

Es difícil imaginar que el desarrollo en el siglo XXI, aquel que nos “venden” las grandes empresas, haya de conducir a la felicidad de los pueblos, por lo menos, en los términos en los que se lo está utilizando en la actualidad.

Bibliografía

Amin, Samir (1975), *Capitalismo periférico y comercio internacional*, Buenos Aires, Ediciones Periferia.

Arndt, H. W. (1987), *Economic Development. The History of an Idea*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

Barán, Paul (1967), *La economía política del crecimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.

Blomström, Magnus y Hettne, Björn (1990), *La teoría del desarrollo en transición*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ceceña, Ana Ester (2010), “Geopolítica”, En *Enciclopedia contemporánea de América Latina y el Caribe*, Buenos Aires, CLACSO-Página/12.

Esteve, Gustavo (2001), “Desarrollo”, En Wolfgang Sachs (Coord.), *Diccionario del desarrollo*, México D.F., Universidad de Sinaloa.

Furtado, Celso (1965), *Dialéctica del Desarrollo*, México D.F., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Giarracca, Norma (2007), “La tragedia del desarrollo, Disputas por los recursos naturales en la Argentina”, *Sociedad*, N° 26, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Invierno.

Giarracca, Norma (2001), *La protesta social en la Argentina*, Buenos Aires, Alianza Editorial.

Giarracca, Norma (2004), “América Latina, nuevas ruralidades, viejas y nuevas acciones colectivas”, En N. Giarracca y B. Levy (Comp.), *Ruralidades Latinoamericanas. Identidades y luchas sociales*, Buenos Aires, CLACSO-ASDI.

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel (2010), “Disputas por los territorios y recursos naturales: el modelo extractivo”, *Revista ALASRU Nueva época*, N° 5.

Grosfoguel, Ramón (2006), “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, N° 4, enero-junio.

Hicks, J. R. (1942), *The Social Framework*, Oxford, Clarendon Press.

Hirschman, A. O. (1981), *Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kay, Cristóbal (1998), *Latin America's Agraria Reform: Lights and Shadows*. Disponible en: http://www.fao.org/sd/ltldirect/LR98_2/landrf.htm

Kuznets, Simon (1961), “Underdeveloped Countries and the Pre-Industrial Phase in the Advanced Countries. An Attempt at Comparison”, En A. N. Agarwala y S. P. Singh (Comp.), *The Economics of Development*, Londres y Bombay, Oxford University Press.

Kuznets, Simon (1966), *Modern Economic Growth. Rate Structure and Spread*, New Haven y Londres, Yale University Press.

Lewis, W. Arthur (1958), *Teoría del desarrollo económico*, México, D.F., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Mignolo, Walter (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.

Nurse, Keith (2003), “Development: Unthinking the Past”. *NACLA Report on the Americas*, Vol. XXXVII, N° 3, noviembre/diciembre.

Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, UNESCO.

Rostow, W. W. (1961), “The Take-Off Into Self-Sustained Growth”, En A. N. Agarwala y S. P. Singh (Comp.), *The Economics of Underdevelopment*, Londres y Bombay, Oxford University Press.

Sachs, Wolfgang (1999), *Planet Dialectics: Explorations in Environment and Development*, Londres y Nueva York, Zed Books.

Seers, Dudley (Comp.) (1987), *La teoría de la dependencia: una reevaluación crítica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Sen, Amartya (1997), “Development: Which Way Now”, En Amartya Sen, *Resources, Values and Development*. Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press.

Staley, E. (1944), *World Economic Development: Effects on Advanced Industrial Countries*, Montreal, International Labour Office.

Teubal, Miguel (2000/2001), “Structural Adjustment and Social Disarticulation: The Case of Argentina”, *Science & Society*, Vol. 64, N° 4, Invierno.

Teubal, Miguel (2003). “La tierra y la reforma agraria en América Latina”. *Realidad Económica*, N° 200, noviembre-diciembre.

El modelo de desarrollo: conflicto social y tecnociencia.

*Andrés Carrasco*⁵³

Esta época es el fruto de una licencia ilimitada concedida a lo técnico y constituye el crimen perfecto de asesinar la realidad.

Jean Baudrillard

La conversión *neo-desarrollista* del modelo *neo-liberal* que asola la Argentina, convive, paradójicamente, con los cambios en la Corte Suprema, la expansión de las garantías de derechos humanos (aunque limitados al pasado), nacionalizaciones de recursos e infraestructura (FMA, AFJP, AA, Astilleros), la creación de la asignación familiar por hijo, el incremento en la participación de la renta y relativa reducción de la pobreza, el control de la deuda y de las reservas nacionales, la ampliación de derechos (matrimonio igualitario), el juicio a los responsables cívico-militares del genocidio de la dictadura, una inédita revalorización identitaria, además de la inserción latinoamericana de Argentina. Pero todos estos cambios no son ni serán suficientes para transformar la estructura colonial del país en el marco de una visión tecnocrática del desarrollo que no explica de qué manera compatibiliza un modelo que pregona -por un lado- distribución y mayor justicia, mientras que -por el otro- acepta y participa del paradigma del capitalismo global profundizando la negociación con las corporaciones que continúan ampliando su poder político en la Argentina.

53 Investigador Principal del CONICET y Profesor Regular en la Universidad de Buenos Aires- Facultad de Medicina. Beca Guggenheim 2005. Agradezco la atenta lectura de Walter Mignolo.

¿Cómo una sociedad que entrega sus bienes comunes, implanta el IIR-SA⁵⁴ a medida del mercado y la voracidad de las necesidades globales, puede pensar que los extranjeros y socios locales que exploten estas riquezas dejarán algo para el pueblo argentino? ¿Cómo se reconstruyen los entramados sociales y culturales, sin romper con la dependencia que condicionan estos objetivos? ¿No es este un argumento para profundizar el modelo con más monocultivos y más minería -a cielo abierto- y así cubrir la demanda del mercado internacional con más desprotección de los recursos y más extranjerización de territorio nacional? ¿Es el deseo de ser incorporados en las ligas mayores lo que mueve el deseo de ser aceptados por las corporaciones y las concentraciones financieras? ¿Puede la omnipotencia de la solución tecnológica resolver el conflicto político, asumiendo que la racionalidad técnica clausura la política y asegura un círculo virtuoso de mayor felicidad y desarrollo emancipado? ¿Por qué los conflictos por la disputa de territorios urbanos y rurales, síntomas de un modelo que se expande y destruye fáusticamente al hombre y su propia naturaleza con trabajo esclavo y xenofobia, son pensados como asignaturas pendientes que tendrán su solución con la “paulatina profundización” del modelo?

Una verdad de Perogrullo es que la relación de la corporación política con el “modelo” seguirá profundizándose y que el mismo no garantiza la inclusión social porque allí reside la esencia de su rentabilidad que tiende a incrementar la inestabilidad social. Mientras tanto, el gobierno concentrado en la gestión que remedie el malestar y el conflicto social no percibe que el crecimiento indefinido a cualquier costo solo agravara la situación.

Crecimiento indefinido. Final de un ciclo

En *El Fin del Crecimiento*, Richard Heinberg (2011) anticipa que el crecimiento neo-desarrollista sólo concibe la expansión permanente. Lo que no crece sin límites muere; el poder si no se expande se evapora.

Heinberg plantea que la velocidad y el incremento de escala, producida en los últimos dos siglos, no tienen precedentes en la historia de la humanidad y que la idea de crecimiento perpetuo e infinito lleva a un acelerado proceso de desnacionalización y pérdida de soberanía de los países más débiles. Nos alerta que la torta a distribuir ya no puede agrandarse y el

crecimiento será de ahora en más, suma cero. El agotamiento de recursos, los impactos ambientales y las inestabilidades financieras incapaces de ver lo que podría suceder, son las variables que marcan los límites. Esta suerte de capitalismo cognitivo deposita en la tecnología la esperanza de la sustitución de aquello que se agota, tanto como la capacidad de hacer más eficiente el uso de los recursos disponibles para la continuidad absoluta del crecimiento.

Este pensamiento voluntarista desconoce que para la naturaleza, un organismo vivo al fin, la rapidez del crecimiento agota los recursos y es seguido por un ciclo innegociable de restricción con enorme impacto en la sociedad humana.

Reconocer que los conflictos sociales, culturales, ambientales, defensa de recursos naturales, exclusión laboral, que surgen todo el tiempo, son inherentes e inevitables al modelo neo-desarrollista es la primera condición para salir del mismo. No admitir que la exclusión socio-estructural que instala el modelo actual ha llegado para quedarse y que irá aumentando en intensidad y frecuencia más allá del intento de atemperarlos con modalidades de seguridad garantista y/o la adopción de planes distributivos, es un error definitivo para la soberanía de todos los argentinos.

En este escenario, el desafío es rechazar la ilusión del crecimiento globalizado como única alternativa en vez de desesperarse por subirse al mismo, y revisar las consecuencias de la actual forma de inclusión en los mercados internacionales que nos somete a sus necesidades y sus excedentes.

El saqueo y la tecnociencia

El saqueo de los recursos naturales fue denunciado como avasallamiento de la soberanía por la teoría de la liberación (en los sesenta y setenta), y en el *Mensaje Ambiental a los Pueblos y Gobiernos del Mundo* de Juan D. Perón en 1972. Es extraño -por lo tanto- que hoy el progresismo tienda a interpretar el actual saqueo en Latinoamérica como señal de progreso (a pesar de la exclusión que genera y de la negación del derecho a construir su propio destino disponiendo de sus bienes comunes), cuando en realidad representa un retroceso en la conciencia política. La invocación de la cruz y la espada como garantía de progreso que trajo la colonización de Europa en América, ha sido reemplazada por un desaforado progreso tecnocientífico neoliberal, para saquear lo que

54 Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana

queda después de 500 años colonizando subjetividades. En *Las Venas Abiertas de América Latina*, Eduardo Galeano(1971) denunció aquellos desastres ecológicos y humanos provocados por la codicia de los colonizadores para sostener el proyecto civilizatorio europeo. La plata de Guanajuato, Potosí y Minas Gerais; el boom del azúcar como monocultivo que fue rotando desde Bahía hasta su introducción en Haití, Jamaica o Cuba, destrozando economías vidas y naturaleza; la depredación del hierro de Brasil consumieron las vidas de millones de indígenas, luego de esclavos africanos y más tardíamente promovieron golpes de estado sangrientos. La actual “sojacracia” como en su momento la “sacarocracia”, son formas de un saqueo que no ha cesado en un continente donde la dependencia se basa en que “*el pueblo que compra manda y el que vende obedece*”. La diferencia está quizás en el nivel de protagonismo de la tecnología que ha reemplazado la espada, en esta etapa de dominación y saqueo de la naturaleza (Antoniou, 2010).

Por lo tanto cambia el modo pero el modelo neocolonial se perfecciona. El saqueo colonial se hacía con trabajadores a quienes se les negaba la condición humana; hoy el trabajo esclavo aparece claramente asociado a grandes corporaciones y a sistemas productivos altamente tecnificados que eliminan al hombre como centro y construyen formas de relación social adecuadas a la supervivencia del desarrollo capitalista en detrimento de lo humano.

Es la permanencia de la colonialidad cuya gramática, la colonización del ser y del saber (subjetividad y formas de conocer), es desafiada desde el subsuelo social, abigarrado, confuso, contradictorio pero siempre vital que expresa voluntad de resistencia e instinto de supervivencia. Son crujidos que no buscan ser parte de la ganancia en los grandes negocios; quieren construir y ser parte de un mundo distinto que contenga subjetividades emancipatorias que dignifiquen la condición humana. Algo más profundo que participar de la distribución de bienes materiales. Reclaman otro mundo construido no como una modernidad alternativa, sino como una alternativa a la modernidad global que los ha condenado a ser desechados como sujetos de la historia (Mignolo, 2010). No es ocioso preguntarse si vale la pena propiciar un modelo basado en la racionalidad científica cuando el modelo imperante es producto de la relación de fuerzas económicas y no de la racionalidad del debate.

Ciencia y sentido

La necesidad de politizar la ciencia como la intersección entre conocimiento, sociedad y soberanía para un modelo nacional la definió Varsavsky (1969) en *Ciencia, Política y Conocimiento*. Esa discusión sigue vigente mostrando que no hemos avanzado, sino retrocedido. La ciencia sigue siendo científicista, atemporal y atada al positivismo lógico. La idea de neutralidad no ha variado y hoy es usada para legitimar la subordinación a los intereses del mercado que provee su sentido productivista y el retroceso del Estado que privatiza la política científica.

La integración subordinada de la ciencia encuentra un elemento que no tenía el mismo peso en los años setenta, la globalización del poder y la rendición de la soberanía territorial y cultural a las corporaciones. Y la relación de la ciencia con la sociedad aquello que conciernen a las premisas científicas que deben otorgar el sentido social a la creación de conocimiento, han perdido el arbitraje del Estado y han sido convertidas en mercancías y transferidas al control de los complejos industriales-financieros globales.

La *sociedad de mercado* y su principal aliada, la *sociedad del conocimiento* -milagrosa y salvacionista-, avanzan sobre el control de las instituciones productoras de conocimiento, desestructuran el sujeto crítico, como agente subversivo, con la supresión filosófica e ideológica que pudiere desafiar, desobedecer y fracturar, la celebración insensata de la razón técnica. Esa tensión constituye el centro de la lucha por el control de la autonomía académica, una confrontación por imponer y guiar el significante simbólico del discurso. El intelectual-técnico puede, entonces, desafiar estas propuestas o elegir ser perro guardián del sistema de poder económico-hegemónico no sólo en sus contenidos sino en su para qué y su hacia dónde. Una elección que sólo requiere de su propia decisión, de su albedrío.

El sentido del conocimiento va más allá del contenido. Se complejiza en el entretejido del poder que define su camino, y esa complejización puede desplazar el entramado del eje mercado-consumo o *recentrar* al sujeto humanizándose en lo solidario, lo digno, lo libertario.

La ciencia problematiza su propia esencia al describir lo natural respecto de algo externo a ella misma y al evitar la autoreferencia de pensar su misma ontologización. El neoliberalismo, esa mano invisible que dirige los destinos de la sociedad, en correspondencia con el fundamentalismo religioso y racial, funciona - equipado con la ciencia y la tecnología - mas cercano a la

creencia medieval, que a la propia modernidad que los invento. Crecimiento ilimitado y destino manifiesto, constituyen en el mercado como en la ciencia -especialmente las naturales- el valor a ser naturalizado en beneficio de la “identidad corporativa” y transformar al individuo en un conformista, autoritario sin voluntad propia.

Este modelo abandonó la ética pregonada para la construcción social que proponía Adam Smith, la cual intentaba ingenuamente construir una sociedad utópica y universal. Hoy el neoliberalismo se dirige a la liquidación de la sociedad. Después de todo, la Ilustración europea que dio sustento a la modernidad es heredera secular de la *tradición judeo-cristiana* (y del humanismo secular renacentista) respecto de la trascendencia bíblica. Construyó en su delirio civilizatorio, visiones teleológicas de la historia, como el capitalismo, el marxismo y la experiencia nacionalsocialista. Visiones que se configuraron en sistemas destinados a crear un sujeto universal único y excluyente que desembocó en los totalitarismos occidentales y que tiene su máxima expresión en el sistema político teocrático que rige los EEUU (Porretti, 2011).

No negamos la ciencia en su quehacer, sino su dinámica y el sentido social y natural que deberían marcar los contenidos del saber. El dilema es si el desarrollo incorpora al sujeto -rehumanización- o contribuye únicamente a construir una sociedad tecnocrática que asesina la realidad en función de una licencia ilimitada para subordinarse a lo técnico. Allí el conocimiento científico debería ser parte de una construcción que permita el uso de los recursos adecuados para sostener un crecimiento cero que modere el consumo a las posibilidades del planeta y permita su sustentabilidad.

El protestantismo/puritanismo, como el catolicismo renacentista, habían preparado el camino: el primero insistiendo en la centralidad moral del individuo antes que la centralidad ética de la política y el segundo, en la apoteosis del humanismo heroico de los agentes individuales antes que en la celebración de los triunfos colectivos. “(...) al considerarse los hallazgos científicos como resultado de los descubrimientos individuales el individualismo científico produjo la expulsión del yo de nuestro mundo. La ciencia en la expansión del capitalismo liberal nos convirtió a todos en exilados” (Datri, 2010).

La tecnofilia supone la ideología del progreso salvacionista que es parte de la trama teórica que lleva a la visión neoliberal y unidireccional del “derrame”. Más tecnología, más progreso, más bienestar, una asociación

virtuosa y lineal entre la tecnología y el avance humano. Ya que en el caso de fracaso o error, otra tecnología subsanará el daño de la anterior. Este capitalismo cognitivo emparenta y ontologiza la tecnología y la pone más allá de la historia, los conflictos, el poder, la economía y sus dinámicas. Es una falacia que configura un instrumento de control y dominación. Oculta que la actual racionalidad basada en crecimiento y consumo tiene consecuencias devastadoras para la sociedad y la naturaleza (Datri, 2010).

La tecnología es la espada de la colonialidad

La idea de producir la segunda “revolución verde”, para darle de comer al mundo, y parte del modelo extractivo imperante (agroquímicos, siembra directa indiscriminada, GMO⁵⁵, minería, hidrocarburos, energía) es la aceptación sumisa e incondicional de formar parte del proceso de globalización impuesto por la etapa capitalista.

Una globalización que exige la transferencia de los bienes comunes a manos privadas, apropiándose de la decisión política en la producción de alimentos con medios e instrumentos tecnológicos de un puñado de corporaciones, hace imposible pensar que el mundo resuelva el hambre del planeta. Por el contrario, tal transferencia conduce y favorece formas de control del mercado que destruyen la “soberanía alimentaria” instalando un control social que conduce el diseño de un mundo cada vez más injusto.

Las legislaciones que regulan el patentamiento de moléculas y organismos vivos pasan a ser parte de la legitimación de ese control social necesario para el capitalismo. Si la tecnología puede sostener esta impúdica apropiación de la naturaleza para el control de la sociedad humana, no habrá necesidad de ejércitos para mantener la colonialidad. La “industrialización civilizatoria” estará diseñada para aquellos que tengan pasaje en el arca de Noé del día después. El resto, los Otros, serán prescindibles.

Dependencia no sólo es saqueo de recursos. Su finalidad última es la inducción de sentido en la producción de conocimiento y el lugar desde donde se piensa ese sentido. Cuando en la periferia se acepta la universalización ello implica subordinación al centro y complicidad con la lógica de la alianza entre el mercado y la tecnología para subordinar al quehacer humano a “una cultura de acontecimientos” donde lo importante es la “inmediatez

⁵⁵ Organismos genéticamente modificados.

del intercambio económico” sin importar las consecuencias de un reemplazo continuo. Así el ser humano, la humanidad, pierde la posibilidad de tener una visión del mundo como individuo y por lo tanto, de incidir en él.

La adopción de tecnologías es tan poderosa y poco inocente como la espada colonial. Con ella se condicionan irreversiblemente modos de producción, uso de recursos naturales, adquisición de insumos y bienes de capital para cada modo de producción. La tecnología es hecha a medida de estas formas productivas. Con cada vez menos espontaneidad, los desarrollos científicos y tecnológicos están a merced de financiamiento privado y los relatos que se estructuran alrededor de la llamada “sociedad del conocimiento” resignifican el sistema institucional público para generar conocimiento como mercancía. La química orgánica, la biotecnología y los GMO, la informática aplicada a procesos de producción *fordista*, entre otras disciplinas, son desarrolladas e impulsadas para atender las necesidades productivas del mercado. El conocimiento entonces pasa a ser no sólo propiedad del demandante, sino el instrumento que permite subordinar modos y estrategias para satisfacer el consumo de las sociedades centrales instalando su monodiscurso.

La revista científica *Nature* del 29 de julio 2010, en su título se preguntó “si la ciencia podía alimentar al mundo”. En su editorial, resume varios artículos de análisis y opinión y advierte que hay todavía mil millones de hambrientos, a pesar de que hay alimento suficiente para las siete mil millones de personas que forman la población del planeta. Y que para el 2050, cuando la población llegue a nueve millones de habitantes, se requerirá más superficie sembrada, más agua, más fertilizantes y herbicidas con la indubitable destrucción de la diversidad y la salud humana y ambiental. *Nature* sugiere que la solución al eventual agotamiento y desastre natural es desarrollar tecnología (sugestivamente mediada por Monsanto y Syngenta, entre otras) que produzca una nueva revolución verde sobre la base de intensificar, en vez de extender el área sembrada con semillas que usen menos agua y sean más resistentes al calentamiento global.

La misma revista propone, como complemento, promover en los países pobres pequeñas unidades productoras, granjas mixtas que permitan la rotación de cultivos y ganadería integrada, además de incrementar la inversión en infraestructura que abarate costos con el fin de atemperar el hambre. Mientras sugiere re-alinear la investigación científica y tecnológica, admite que hasta ahora los GMO no han sido la panacea para mitigar

el hambre de los países pobres a pesar de lo que pregonan sus defensores, además de ser percibidos como parte sustancial de un “modelo monopolizante y privatizador de la producción de alimentos”, y remata: “La ciencia y la tecnología no han sido panacea del hambre mundial, ya que en definitiva hay alimentos suficientes pero la pobreza de más de 1000 millones de seres humanos les impide acceder a ellos” (*Nature*, Julio 2010, nuestra traducción).

Nature propone también nuevas tecnologías, biotecnológicas y químicas, capaces de generar una agricultura que pueda alimentar a la humanidad dentro de 50 años y deposita su control y responsabilidad en las grandes corporaciones transnacionales. La revista reafirma de esta manera el paradigma tecnocientífico; con optimismo, avizora un posible futuro sin hambre, conducido por las mismas manos que generaron una hipoteca ambiental y social impagable, al transformar la agricultura en negocio y los alimentos en mercancía. El argumento de *Nature* es la expresión de un inteligente giro del capitalismo global que admite el fracaso de esta etapa ante las necesidades de la humanidad, pero sin debatir si en vez de un exceso de optimismo tecnocrático, no fue simplemente parte del diseño colonial global. En ese silencio cómplice es que se oculta la perversión de la colonialidad.

Es obvio que el problema del hambre mundial es, para la construcción y supervivencia del capitalismo global, una amenaza de la marea inmigratoria incontenible que golpea las puertas de los países centrales despertando xenofobias y violencias. Pero es además una mirada alerta sobre esa periferia excluida que está en permanente convulsión social. Aun así, persiste en apostar a seguir apilando tecnología sofisticada que asegure la supervivencia de las grandes corporaciones y al mismo tiempo garantizar el modo de vida de los países centrales.

Cuando se responsabiliza del hambre mundial al fracaso de una generación de instrumentos tecnológicos se esconde que el modelo de apropiación instalado en los países periféricos, obedeciendo a demandas de las economías mundiales, sólo puede sostenerse con la desigualdad y la exclusión. *Nature* apuesta a preservar la legitimidad del tecnocapitalismo, que necesita continuar privatizando los bienes comunes con acento tecnocrático y disimular al mismo tiempo la creciente percepción de crisis civilizatoria.

Argentina ha resignado su mirada crítica sobre el modelo dependiente impuesto por el poder corporativo, esperanzada en formar parte del club de los incluidos en la globalidad. El silencio cómplice niega admitir que el neocolonialismo que convoca al progreso por derrame se apropió de los bienes comunes más allá de cualquier costo social, económico o ambiental, e insiste en proclamar el virtuosismo de un desarrollismo distópico y científicamente dependiente. No comprende que no es en el contenido donde radica la dependencia sino en su sentido que lo determina. Así mientras algunos intentan infructuosamente instalar la discusión sobre los efectos indeseables del modelo industrial y tecnológico de producción agrícola (y minera) que nos han impuesto, la preocupación europea admite sus dudas sobre la tecnología y se resiste a consumir o no los transgénicos que hoy producimos. Así están las cosas. Por colonizados, dos trancos atrás del mundo y condenados a seguir entregando nuestros bienes.

Una falacia, obvia en Latinoamérica y por lo tanto aburrida, es pretender pensar en un proceso emancipador sin desprenderse de la matriz epistémica del colonizador. “Inventamos o erramos”, decía Simón Rodríguez(1988). Mientras Quijano, Dussel y Mignolo(1993) nos repiten que descolonizar la subjetividad del ser y del saber es descolonizar el poder y por lo tanto es el punto de partida para inventar nuestro nuevo marco epistémico que definirá lo cultural, lo productivo, lo científico y lo político; que no hay neutralidad ni universalidad en los saberes; y que no se es porque se piensa, sino se es donde se piensa. Con saberes que aseguren el “buen vivir” de nuestra gente. Porque si la modernidad europea construyó el capitalismo a partir de devastación y la explotación del Nuevo Mundo, la actual depredación no tendrá retorno cuando terminemos de ceder el patrimonio y la explotación de nuestros bienes comunes. Con ello cederemos nuestra libertad y dignidad de pueblo soberano. Desde ese momento sólo quedará hambre y desolación para el futuro.

Tecnología y monocultivo. El Chaco un caso testigo para el despojo.

En diciembre de 2009, en Santa Fe, un fallo de la Sala II de la Cámara de Apelaciones en lo Civil y Comercial respaldó la demanda de amparo de Viviana Peralta dictada por el juez de primera instancia de San Jorge, Tristán Martínez, invocando el principio precautorio por la “falta de certidumbre científica” de la inocuidad de herbicidas sobre el medio ambiente y salud humana, y estableció un plazo de seis meses para que el Ministerio de la Producción de la provincia y la Universidad Nacional del Litoral demostraran que el uso de herbicidas no constituye peligro de daño grave e irreversible a la salud y al medio ambiente.

Recientemente, la comisión encargada por la gobernación del Chaco para evaluar el efecto tóxico de agroquímicos en la localidad de La Leonesa detectó una triplicación de cáncer en menores de 15 años y una cuadruplicación de malformaciones en toda la provincia del Chaco, que incrementó el índice de diecinueve casos a 85,3 por cada 10 mil nacimientos. El informe de la comisión oficial, que fue acompañado por la prohibición judicial de uso de agroquímicos en La Leonesa y Las Palmas, contradice el “informe Conicet”⁵⁶ de julio de 2009 y las reiteradas declaraciones de funcionarios y cámaras empresariales, incinerando su credibilidad y la necesaria distancia que debe existir entre lo público y lo privado para preservar el interés público.

Ambos casos son notables porque representan el triunfo de las voces que desde hace años luchan por la intervención del poder público para frenar en cientos de pueblos el uso de agrotóxicos en uno de los experimentos de campo más notables del mundo de un modo de producción. Uso no caprichoso sino necesario e inevitable para la rentabilidad del modelo agrícola adoptado, con una base tecnológica con (GMO) que garantiza la posibilidad de enormes daños colaterales ambientales y en la salud animal y humana. Estas voces avanzan multiplicando sus demandas sobre el modelo de apropiación y debatiendo la salud ambiental y la defensa del derecho de la naturaleza.

⁵⁶ Se trata de un informe que un conjunto de científicos hicieron en relación con el uso del agroquímico del “paquete sojero”: glifosato.

En cualquier caso, la decisión de la gobernación del Chaco comienza a romper la complicidad impuesta desde organismos nacionales científicos y de salud hasta ahora escudados detrás de un locuaz silencio. Ese es el silencio del cual partimos y que debemos desarmar, comenzando por admitir la existencia de la emergencia ambiental y, más importante aún, por reconocer su causa: el modelo de apropiación de los bienes naturales y el impacto sobre la capacidad soberana del pueblo argentino para definir los ejes de su progreso.

Pero también sirve para abrir interrogantes sobre el conocimiento y su apropiación en relación con el ideal de “progreso”. Una idea que siempre es construida por los vencedores y a partir de su hegemonía cultural colonial. La evidente y cerrada resistencia en nuestro país a discutir los sentidos del desarrollo tecnológico, que contrasta con el proceso boliviano o ecuatoriano, se ampara en la virtud de ser parte de la globalización, apelando al elogio acrítico de la ciencia, que desdibuja su contenido histórico e ideológico y desconoce su relación con el poder económico que la promueve.

Por eso, la negación a discutir el sentido del desarrollo en nuestros países está indisolublemente asociada a formas y sentidos presentes en las políticas de conocimiento, destinados a sostener un modelo dependiente a medida de la lógica del mercado. Esta situación, que se hace cada vez más difícil, se quiebra ante la hipoteca que les impone a la naturaleza y a la destrucción del hombre, prisionero de la tecnología que él mismo produce. Confundir crecimiento con desarrollo humano lleva a no asumir los desafíos de la humanidad y a continuar apelando a la demanda y consumo, en una huida irracional hacia adelante. De allí que el discurso global se legitime, apelando a la virtud inmanente y a la neutralidad del conocimiento, prometiendo que los daños colaterales que ocasione, cada vez más claros y evidentes, serán resueltos con más tecnología como plantea la llamada modernidad reflexiva o capitalismo cognitivo.

Quizás es hora de pensar el para qué, para quién y hacia dónde, de un conocimiento para el buen vivir de una sociedad más feliz y justa para todos, que necesitará sin duda de una ciencia y una tecnología que ocupen un lugar distinto. Construir un nuevo sentido que permita revalorizar el conflicto como parte de lo público sin mistificar el conocimiento como epifanía salvadora sino como instrumento sometido a la política, y recuperar el proyecto emancipatorio reconociendo otras modernidades posibles, para volver a la idea de

construir pueblos felices, buscando su grandeza, pero sin sacrificios y sin dolor. Ya que eso es lo humano, lo natural y también lo científico.

Bibliografía

Antoniou, Michael y otros (2010) *GM Soy: Sustainable? Responsible?* Disponible en: http://www.gmo-free-regions.org/fileadmin/files/gmo-free-regions/GMO-Free_Europe_2010/GMsoy_SustainableResponsible_Sept2010_Summary.pdf

Datri, E. (2010) *La tecnología y la tecnocultura en la era de la globalización*, Ed. Miño Davila

Galeano, Eduardo (1971), *Las venas abiertas de América Latina*, Montevideo, Catálogos.

Heinberg, Richard (2011) “El Fin del Crecimiento” en *The end of the growth*, Philadelphia, USA, New Society Publishers

Mignolo, Walter (2010) *Desobediencia epistémica*, Buenos Aires, Ed. Sig-no

Lander, Edgardo (1993), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.

Perón, Juan Domingo (1972) *Mensaje Ambiental a los Pueblos y Gobiernos del mundo*. Disponible en: http://www.villalugano.com.ar/documentos/medio-ambiente/mensaje_ambiental_peron.php

Porretti, Eduardo (2011) *La Nación Elegida*, Santa Fé, Ed. UNL

Rodríguez, Simón (1988), *Inventamos o erramos*, Caracas, Monte Ávila Editores.

Varsavsky, Oscar (1969) *Ciencia, Política y Conocimiento*, Buenos Aires, CEAL

Otros

“How to feed a hungry world”, en Revista *Nature* Nro. 466, Julio 2010, pp. 531-532.

Seis fragmentos para pensar hoy la continuidad de la modernidad/ colonialidad en el proyecto autoreferenciado del desarrollo

*Jorge Montenegro*⁵⁷

1. Los conflictos por la tierra y por el territorio en América Latina (que indígenas y campesinos asumen como bandera en diferentes lugares) nos remiten hoy a la defensa que los pueblos originarios y las comunidades tradicionales ejercen de sus lugares ancestrales frente al avance del capital. Un avance que promueve el aprovechamiento exclusivo y excluyente de los recursos y que encuentra un aliado fiel en el Estado, siempre dispuesto, entre otras cosas, a fortalecer los controles sobre el diferente. Ese territorio en conflicto no es más el viejo territorio/nación decimonónico, perdurable, esencialista, homogéneo y coherente, palco de la gloria nacional, campo de batalla de las independencias y pilar de la soberanía, y sí un territorio de vida para unos y de negocios para otros. Un territorio en disputa entre intereses fragmentados, multidimensional, cargado de contenidos, atravesado por cuestiones económicas, sociales, políticas, culturales, identitarias, ambientales, etc., que se mueven en escalas diferentes (como la global, nacional, local o las escalas del cuerpo, del barrio, de la comunidad) y que lo abren para pensar la diferencia.

En América Latina, la radicalización de las estrategias de ocupación y saqueo del territorio/recurso (apenas tierra) mediante grandes proyectos

⁵⁷ Departamento de Geografía-UFPR (Curitiba-Brasil), Grupo de Trabajo "Desarrollo Rural" CLACSO y Coletivo de Estudos sobre Conflitos pelo Território e pela Terra (ENCONTTRA)

como el Plan Puebla/Panamá (hoy Proyecto Mesoamérica) o el IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana), o a través de desiertos verdes, megaminería o complejos turísticos, nos ofrecen pistas para localizar y comprender los conflictos por la tierra y por el territorio. Los penúltimos recursos naturales que nos quedan (¿o son los últimos?) están en los territorios de los pueblos originarios y de las comunidades tradicionales. El agua, el aire puro, la madera, la tierra cultivable, los minerales, etc. son el objetivo unilateral y reduccionista de un capital que demanda apenas la tierra, el territorio/recurso, sin prestarse a la comprensión del territorio que holla, del territorio/identidad rico en múltiples sentidos no sólo para sus habitantes tradicionales. Los conflictos son inevitables. Unos disputando el territorio/tierra y los otros la tierra y el territorio. En el mismo conflicto, posiciones similares y dimensiones tan diferentes.

2. Al saqueo lo llaman desarrollo. Al avance de las estrategias y las infraestructuras que mejoran la productividad, amplían las posibilidades del comercio (exportaciones) y supuestamente generan la riqueza indispensable para garantizar el bienestar y la calidad de vida de la población... lo llaman desarrollo desde hace poco más de medio siglo⁵⁸. Un desarrollo rutilante, pero un desarrollo que esconde mucho más de lo que su brillo deja ver. La crítica anti o postdesarrollista nos ha permitido acercarnos a la mitología del desarrollo con herramientas poderosas para desmontar (deconstruir) el sinsentido que lo acompaña. La percepción del proyecto autoreferenciado del desarrollo como un conjunto de discursos, de prácticas y de instituciones, que establecen ciertos entramados de poder y saber, ciertos regímenes de verdad y ciertos expertos que lo legitiman, nos sitúan frente a un desarrollo históricamente construido, ligado a la imposición de una lógica occidental,

58 Bueno, a eso y a casi todo que tenga que ver con el mito de un capitalismo viento en popa: “El desarrollo ocupa el centro de una constelación semántica increíblemente poderosa. No hay ningún otro concepto en el pensamiento moderno que tenga una influencia comparable sobre la manera de pensar y el pensamiento humanos. Al mismo tiempo, pocas palabras son tan incapaces de dar substancia y significado al pensamiento contemporáneo” afirma Gustavo Esteva (2000[1992]: 61), situando el nacimiento del desarrollo y su imagen negativa, el subdesarrollo, en el día 20 de enero de 1949, cuando, por primera vez, Harry S. Truman establece una frontera entre los países desarrollados y subdesarrollados, en el discurso de su segunda investidura (p. 60).

moderna y capitalista⁵⁹ altamente autocomplaciente. Una invención (el desarrollo/subdesarrollo) con una inmensa capacidad de colonizar el imaginario social y provocar desastres poco naturales. Pero también, una invención llena de grietas/posibles críticas que colocan al desarrollo bajo la sospecha/posibilidad del derrumbe. En el cuadro, podemos encontrar algunos aliados en la tarea de agrandar esas grietas.

3. Y nos damos cuenta de que el desarrollo, en realidad, son desarrollos que al final son siempre “el Desarrollo”. Si por una parte, nos topamos fácilmente con ese desarrollo “macro”, *hard*, de la industrialización/urbanización planetarias, de las revoluciones verdes, de las megainfraestructuras, de las alianzas para el progreso, del *american way of life*, de la ciencia al servicio del avance de la civilización, etc., ese no es el único desarrollo que hoy nos envuelve. Ese gigante torparrón, fácil blanco de las más diversas críticas, tiene los rostros de una Hidra: muchos y multiplicándose. Bajo nuevos ropajes (sostenible, humano, social, alternativo, respetuoso con el género y la multiculturalidad, etc.) prolonga su sutil dominación⁶⁰. Reconocer esas nuevas ropas del emperador no puede ser tarea sólo de ingenuos. En América Latina la colonización del territorio y del imaginario por el desarrollo se está llevando a cabo también a través de versiones más amables y amigables como el “desarrollo territorial rural” o el “desarrollo territorial rural con identidad cultural”⁶¹ Desarrollos

59 Arturo Escobar (1998) nos ofrece un contundente punto de partida: “El desarrollo (...) debe ser visto como un régimen de representación, como una ‘invención’ que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados” (p. 14). Quince años después, Escobar (2010) no sólo insiste en este argumento sino que subraya la pertinencia de continuar desmontando el desarrollo, como lo vienen haciendo movimientos sociales e intelectuales críticos, y diferenciar entre los cantos de sirena del neodesarrollismo que se extiende por América Latina y el postdesarrollo.

60 Serge Latouche nos echa una mano en la caracterización de lo que él llama los “desarrollos en partículas”: “Hemos visto los desarrollos ‘autocentrados’, ‘endógenos’, ‘participativos’, ‘comunitarios’, ‘integrados’, ‘auténticos’, ‘autónomos y populares’, ‘equitativos’... por no hablar del desarrollo local, del microdesarrollo, del endodesarrollo, e incluso del jendodesarrollo!” (2007: 25)

61 La Red Internacional de Metodología de Investigación de Sistemas de Producción, hoy Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, es un dinámico

“micro”, *soft* y “encantadores” que muestran su énfasis y preocupación por el territorio, supuestamente, por aquel territorio de la profundidad tradicional, con aquel mismo de las múltiples e interrelacionadas dimensiones. Sin embargo, centrados en el medio rural, donde encontramos todavía la mayor parte de los pueblos originarios y de las comunidades tradicionales (y de los recursos), esos nuevos (los mismos) desarrollos comportan unos discursos, unas prácticas y unas instituciones (como las que podemos observar en el cuadro) que mezclan la más sofisticada retórica del *marketing* social (género, participación, sostenibilidad, identidad, cultura, etc.), las improntas economicistas de la *governanza* (capital social, nueva institucionalidad, mercados dinámicos, Tercera Italia, *learning regions*, etc.) y los fines más loables (combate a la pobreza, al hambre, al analfabetismo, etc.), todo como mistificación para una expansión *soft* de la misma lógica mercadológica, del mismo capital, de los mismos principios de una modernidad desarrollista, pluralmente homogeneizadora. Como la denuncia/deconstrucción anti o postdesarrollista nos viene alertando desde los años noventa del siglo pasado⁶².

4. El proyecto de la modernidad/colonialidad se mantiene hoy en varios campos. El del desarrollo es uno de los más fructíferos por su diversidad, por su capacidad de renovarse y por su alcance planetario. Podemos reconocer ese proyecto en la lógica de los conflictos que el desarrollo genera, en la racionalidad de la planificación que ofrece, en la esencia de las estrategias con que se difunde. El proyecto de la modernidad/colonialidad enunciado por Aníbal Quijano (2000) e investigado por un amplio grupo de autores, el nacimiento y la consolidación de la idea de América Latina, trabajada por Walter Mignolo (2007), y la invención del Tercer Mundo,

 productor de esos desarrollos de última generación. Además, su capacidad para difundirlos por las instancias de poder en América Latina, aliado a las organizaciones de control, lo colocan como referencia para el desarrollo que tenemos y para el que vendrá (un vistazo a su página *web* puede ser altamente esclarecedor: < <http://www.rimisp.org>>).

62 Esteva (2009) recientemente, continua con los improperios contra el desarrollo después de sesenta años en el candelero: “‘Desarrollo’ significa sacrificar entornos, solidaridades, interpretaciones y costumbres tradicionales en el altar de la siempre cambiante asesoría de los expertos. ‘Desarrollo’ promete enriquecimiento. Para la gran mayoría, ha significado siempre la modernización de la pobreza: la creciente dependencia de la guía y administración de otros.”

deconstruida por Arturo Escobar (1998), se entrecruzan para ofrecernos un generoso espectro de posibilidades de análisis sobre esa América “latina” y “subdesarrollada”, campo de experimentación de todos los desarrollos, lugar de imposiciones moderno/coloniales, en fin, territorio donde confluyen una trama de saberes y poderes que refuerzan o aumentan, según los casos, nuevas hegemonías y nuevas sumisiones, pero donde también emergen, como enfrentamiento, saberes y contrapoderes que abren posibilidades de “adoptar una actitud hospitalaria ante la pluralidad real del mundo (...) [y] ponerse a construir un mundo en que quepan muchos mundos”, tomando prestadas (y tal vez abusando de) las palabras de Gustavo Esteva (2009) y los zapatistas⁶³.

5. Posibles caminos de la crítica que no cesa. Partes de la misma agenda analítica, desafíos complementarios, serían: a) acompañar/estudiar/intentar entender a los sujetos que el desarrollo occidental, moderno y capitalista relegó a la categoría de “subdesarrollados entre los subdesarrollados”, aquellos que mantuvieron otras lógicas de reproducción diferenciadas en los países de América Latina, esos pueblos originarios y esas comunidades tradicionales que, voluntariamente o no, asumieron como propios otros caminos que el unilateralmente marcado por el desarrollo, como los indígenas, campesinos, afrodescendientes y los mestizajes que los unen y multiplican sus lazos e identidades; b) avanzar en la constatación de que más allá de las diferencias entre valores de cambio y valores de uso, los valores de la vida piensan la tierra como territorio, y para ello es preciso llenar los mapas con esos valores de la vida, repensarlos, rehacerlos con las prácticas y los conflictos enunciados por quienes los viven⁶⁴; c) vigilar/analizar/

63 “El posdesarrollo significa ante todo adoptar una actitud hospitalaria ante la pluralidad real del mundo. Significa, como dicen los zapatistas, ponerse a construir un mundo en que quepan muchos mundos” (Esteva, 2009: 4). En la confirmación de que América Latina resiste y se mueve con voces plurales, seguir el hilo de lo que Raúl Zibechi (2007 y 2008a y b) retrata con palabras precisas es siempre un referente.

64 Las cartografías (mapeos) participativas, sociales, colectivas, de la acción, populares, ciudadanas, etc., son una herramienta no tan nueva que las nuevas tecnologías han permitido horizontalizar aún más y que cambian el sujeto enunciativo. Los pueblos originarios y las comunidades tradicionales, por ejemplo, se convierten en los cartógrafos de su propio territorio mostrando lo que hacen y denunciando lo que les hacen. La nueva cartografía social en Brasil (<http://www.novacartogra->

denunciar las lógicas de las instituciones moderno-coloniales del desarrollo con su diversidad y fortaleza, cada vez más atentas a las dimensiones del territorio, y sustentadas en una arquitectura escalar que va de lo global a lo local (y se inmiscuye hasta en la escala del cuerpo). Especialmente aquellas que venden un desarrollo diferente que es el mismo, bajo el canto de sirenas de una tradición pragmática, de lo “posible” hoy para preservar las formas de vida de siempre⁶⁵ y que no pasa de un ejercicio de etiquetar y vender, eso sí, en tiendas especializadas.

6. Las heridas y el querer vivir bien. La metáfora de la herida está llena de imágenes sugerentes. Entre las tres heridas narcisistas que colocaron al ser humano en su (un) lugar⁶⁶ y las tres heridas esenciales de las que nos habla/canta Miguel Hernández (la del amor, la de la muerte y la de la vida), encontramos múltiples representaciones para el dolor y el desgarramiento de otras heridas. Como la herida colonial (Mignolo, 2007) o ¿por qué no? la herida del desarrollo infringida por un proyecto imposible, reduccionista y perturbador. Frente a esas heridas, lo que percibimos cuando observamos los conflictos por la tierra y por el territorio (desde el punto de vista de aquellos que no tienen duda de que el conflicto es indisolublemente por la tierra y por el territorio) es un “querer vivir”⁶⁷ de los pueblos originarios y las comunidades tradicionales y no un vivir de cualquier manera, un “vivir bien”⁶⁸. Por toda América Latina nos encontramos gentes que hacen del querer vivir bien un desafío irreverente. La herida puede ser una metáfora de la vida pero afortunadamente no es la vida, y para muchas gentes no es, ni mucho menos, el querer vivir bien. Por lo menos, no solamente.

 fiasocial.com/) o los talleres de mapeo colectivo realizados por los Iconoclasistas en Argentina (ver ilustración al final del texto) son dos ejemplos de una lista cada vez mayor (en la bibliografía hay algunas indicaciones más).

65 Sobre las prisiones de lo posible, ver Marina Garcés (2002).

66 Un repaso breve por esas y otras heridas podemos encontrarlo en el artículo “La cuarta herida” de Carlo Frabetti (2005).

67 Para un análisis profundo y sugerente sobre las potencias de la vida y el querer vivir, ver López Petit (2003).

68 La revista *América Latina en movimiento* publicó en su número 452, de febrero del 2010, un monográfico sobre el *sumak kawsay*, el “buen vivir” quechua, o *suma qamaña*, el “vivir bien” aymara.

Bibliografía

Acselrad, Henri (org.) (2010) *Cartografía social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*, Rio de Janeiro, IPPUR/UFRJ.

Acselrad, Henri (org.) (2008) *Cartografias sociais e território*. Rio de Janeiro, IPPUR/UFRJ, p. 71-84.

Cecea, Ana Esther; Aguilar, Paula; Motto, Carlos (2007) *Territorialidad de la dominación: La Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)*, Buenos Aires, Observatorio Latinoamericano de Geopolítica.

Escobar, Arturo (2010) *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Disponible en:

<http://www.democraciaglobal.org/index.php?fp_verpub=true&idpub=740>.

Escobar, Arturo (2003) “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de la modernidad/colonialidad latinoamericano”, en *Tabula Rasa*, n° 1, pp. 51-86.

Escobar, Arturo (1998) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santafé de Bogotá, Norma.

Esteve, Gustavo (2009) “Más allá del desarrollo: la buena vida”, en *América Latina en Movimiento*, n° 445, pp. 1-5.

Esteve, Gustavo. (2000) “Desenvolvimento”, en Sachs, Wolfgang (Ed.). *Dicionário do desenvolvimento. Guia para o conhecimento como poder*, Petrópolis, Vozes, pp. 59-83.

Frabetti, Carlo (2005) “La cuarta herida”, en *Rebelión*, 08/05/2005. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=14885>. Acceso en: 26/11/08.

Garcés, Marina (2002) *En las prisiones de lo posible*, Barcelona, Bellaterra.

Iconoclasistas (2010) *Megaminería contaminante: el grito de la tierra*, Disponible en: <<http://iconoclasistas.com.ar/2010/05/30/el-grito-de-la-tierra>>.

Latouche, Serge (2008) *La apuesta por el decrecimiento*, Barcelona, Icaria.

Latouche, Serge (2007) *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico de una sociedad alternativa*, Barcelona, Icaria

López Petit, Santiago (2003) *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*, Barcelona, Bellaterra.

Mignolo, Walter (2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.

Mogel, Lize; Bhagat, Alexis (2007) *An Atlas of radical cartography*, Los Angeles, The Journal of Aesthetics and Protest Press.

Montenegro, Jorge (2007) “Ancoragem institucional do desenvolvimento territorial rural na América latina: uma rede de saberes, práticas e poderes para o controle social”, en *Raízes*, vol. 26, n^{os} 1 e 2, p. 71-80.

Quijano, Aníbal, (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO. Disponible en: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>>.

Viana Jr., Aurélio (2009) “O reencantamento da cartografia”, en *Le Monde Diplomatique*, 05/06/2009. Disponible en:

<<http://diplomatie.uol.com.br/artigo.php?id=368&PHPSESSID=7344ed5e82e51d5534f731688bd39468>>.

Zibechi, Raúl (2008a) *Dibujando fuera de los márgenes. Movimientos sociales en América Latina. Entrevista de Susana Nuin a Raúl Zibechi*, Buenos Aires, La Crujía.

Zibechi, Raúl (2008b) *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Buenos Aires, Lavaca.

Zibechi, Raúl (2007) *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, Barcelona, Virus.

Otras fuentes

América Latina en movimiento. *Sumak Kawsay: recuperar el sentido de la vida*, n^o 452, año XXXIV, II época. Disponible en: <<http://alainet.org/publica/alai452w.pdf>>.

<http://www.rimsip.org>

<http://www.novacartografiasocial.com>

Hacia un occidentalismo (auto) crítico descolonial

*Julia Roth*⁶⁹

Fronteras y todo, la entidad llamada Europa fue construida tanto desde afuera como desde dentro hacia fuera. ¿Se puede decir también de sus modos de representación?

Mary Louise Pratt, (2009: 6)

*Nepantla, la palabra Nahuatl [Azteca] para el espacio entre dos cuerpos de agua, el espacio entre dos palabras. [...]. Es extraño estar en este *Nepantla* porque estás en el medio de transformación. [...] *Nepantla* es una manera de leer el mundo. Miras detrás del velo y ves estos rasguños. También es una manera de crear saber y escribir una filosofía.*

Gloria Anzaldúa, (1987: 237)

Las semillas, durante tanto tiempo adormecidas, brotan hoy con certidumbre, no obstante que germinan en un mundo que se caracteriza actualmente por el desconcierto y la imprecisión. Rigoberta Menchú Tum, Premio Nobel de la Paz

⁶⁹ Julia Roth trabaja sobre desigualdades neo/coloniales, teorías descoloniales y la colonialidad del género e intercambio cultural transnacional en la Universidad Humboldt, Berlín y la Universidad de Potsdam, escribe para la revista polar y el blog Los Superdemocraticos y organiza encuentros descoloniales, últimamente junto con Gabriela Massuh los simposios “El trabajo por venir. Autogestión y emancipación social” en el 2006 en el Instituto Goethe Buenos Aires (en colaboración con el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA y Norma Giarracca) y “Los recursos naturales no son eternos. El resabio colonial de América Latina” en el 2010 en el teatro Hebbel-am-Ufer en Berlín.)

Cuando yo iba a la escuela primaria en los años ochenta en Alemania, cantábamos canciones sobre el glorioso descubridor y héroe Cristóbal Colón. También recuerdo la visita, de pequeña acompañada de mi padre, a la reconstrucción del barco Santa María en el puerto de Barcelona como un evento muy especial. De los habitantes de las tierras conquistadas no aprendimos nada, tampoco de la manera en la que los conquistadores se comportaron. Las clases de historia se centraban en los griegos y los romanos y después en los países europeos desde la Edad Media hasta la Guerra Fría. Fue cuando accedí a la universidad – que irónicamente lleva el nombre del “gran” Alexander von Humboldt –, y abordé los estudios hispanísticos cuando supe sobre la Revolución Haitiana y, más tarde pude escuchar las narraciones y reflexiones alternativas sobre la Conquista alrededor del 5º Centenario. La mayoría de los países de África, Asia y América – aparte de EEUU – parecían “no tener historia” como había dicho el celebrado filósofo alemán G.F. Hegel. Y me parece que esa actitud colonial sigue dominando los discursos hegemónicos, en especial en Alemania, donde solemos pensar que la confrontación con el pasado nazi ya está liberada de toda forma de racismo, colonialismo y hegemonía. Ciertos círculos académicos se ocupan de críticas a las jerarquías tradicionales, cómo los estudios de género y feministas, o los llamados postcoloniales, que empezaron como espacios de producción de saberes marginalizados, muchas veces como movimientos sociales, pero el pensamiento eurocéntrico sigue dominando.

Ya hace un tiempo – más concretamente después de la caída del muro de Berlín y los atentados del 9/11 en Nueva York –, los discursos eurocéntricos parecen tener un nuevo centro de atracción en el marco de una búsqueda de identidad (europea, cristiana). Observo esa tendencia en varios campos: por un lado en discusiones sobre la representación de lo que se clasifica como culturas extraeuropeas y por otro en el nivel de la representación de los países a través de los medios de comunicación de masas hegemónicos. En el primer nivel, en el caso de Alemania se trata de discursos sobre el planeado Humboldt Forum, por ejemplo. La referencia a Humboldt ya indica la dirección del proyecto: es diseñado como un centro cultural en un castillo reconstruido en estilo barroco que contiene sobre todo un museo de una colección extra-europea continuando la mirada imperial.⁷⁰ Se mostró

70 Por el discurso sobre el proyecto Castillo / Foro Humboldt, véase Binder (2009), Flierl (2009). La resistencia se formó por las iniciativas el “Anti-Humboldt,” por el grupo “Alexandertechnik” y la campaña “Pink Rabbit” (Conejo Rosa): www.humboldtforum.info, www.pink-rabbit.org. (Desgraciadamente todas las informaciones son en alemán ... pero los videos con el conejo valen la pena).

la exposición “Die Tropen” [El Trópico], ya el mismo nombre de la exposición es un concepto muy eurocéntrico, refiriéndose a un otro no definido, a países tan distintos como Ghana, Vietnam y Brasil. Es una mirada que el celebrado Humboldt ayudó a instalar presentando los países que visitó como naturaleza salvaje y gigante de la que la gente formaba parte siendo sólo objetos de disponibilidad sin agencia histórica. Ese mismo concepto muestra la falta de autoreflexión crítica y la falta de inclusión de voces y de formas de auto-representación de los allí presentados (comenzando por los curadores). Quedan muchos restos, muchas estructuras fundamentalmente coloniales; paralelas a la globalización del capitalismo se forman tendencias neo-coloniales respecto al tema de las migraciones y la inclusión. Otro ejemplo de la intacta postura colonial es la manera en la que los medios de masas representan al presidente Evo Morales (casi siempre como infantilizado y exótico presidente indio sin mucha referencia al contenido de su política). Aunque a veces se muestren ciertos gestos postcoloniales, los debates se mueven fuera de una idea decolonial. No quiero insistir con estas historias ni (dis)traer la atención otra vez al centro europeo. Pero es importante transmitir estas cuestiones que aparecen en el centro y que deben ser discutidos en otros espacios.

Es decir que, viniendo del autoproclamado centro me interesa pensar y discutir cómo podemos contribuir a decolonizar el pensamiento hegemónico y crear un espacio donde entremos en un verdadero diálogo. Eso significa la reinscripción de las experiencias y perspectivas estructuralmente excluidas así como la deconstrucción de oposiciones binarias (como occidente-oriente, cultura-naturaleza, civilización-barbarie/desarrollo) y el cuestionamiento de las posiciones hegemónicas. Gabriele Dietze (2009) intentando adaptar los conceptos de *Occidentalism* y *Critical Whiteness* (Morrison et.al.) al contexto alemán – propone el concepto de un *Occidentalismo Crítico* [kritischen Okzidentalismus] como figura de autoreflexión crítica a la hegemonía que nombra como condición de posibilidad de una política que quiere evitar asimetrías de poder [Bedingung einer Möglichkeit, die Machtasymmetrien vermeiden will].⁷¹ ¿Cómo podemos imponer o llevar adelante posiciones occidentales críticas que no se reduzcan a un gesto au-

humboldtforum.info, www.pink-rabbit.org. (Desgraciadamente todas las informaciones son en alemán ... pero los videos con el conejo valen la pena).

71 Eggers et.al. (2005) ; Guitiérrez-Rodríguez y Steyerl (2003) y Ha et.al. (2007) también ofrecen miradas críticas descoloniales respecto al contexto alemán.

toreflexivo, sino que abran un camino al reconocimiento de saberes hasta ahora silenciados y marginalizados?

La exposición “Principio Potosí. ¿Cómo podemos cantar el canto del señor en tierra ajena?” que en 2010 se mostró en el Haus der Kulturen der Welt (antes de ser trasladado a La Paz) indicó una perspectiva alternativa.⁷² La muestra organizada por los curadores Alice Creisher, May Jorge Hinderer y Andreas Siekmann tenía como objetivo la explotación capitalista-colonial y la colonización de poderes y saberes desde la instalación de las minas de Potosí hasta hoy en día. Incluyó muchos artistas latinoamericanos como Eduardo Molinari de Argentina o María Galindo del grupo Mujeres Creando de Bolivia. (Véase el artículo de Gabriela Massuh en este libro) Otro ejemplo positivo puede ser el blog “Los Superdemocráticos,” inventado por la alemana Nikola Richter y la boliviana Rery Maldonado como plataforma de intercambio y “comercio justo intelectual.”⁷³

Las perspectivas y estrategias que estaban presentes en el simposio del 2008 en el Instituto Goethe que dio origen a este libro, forman una parte básica en eso. Mi propia experiencia comprueba esa tesis. Para mí fue una gran oportunidad y, más que nada un gran honor, poder invitar muchos representantes de este maravilloso intercambio decolonial al simposio “Los recursos naturales no son eternos. El resabio colonial de América Latina” (en Alemán le pusimos el nombre “La memoria colonial de América Latina”) que organizamos con Gabriela Massuh el octubre de 2010 en Berlín. Espero que sigan muchos futuros encuentros similares. Como lo expresó Walter Mignolo, para la decolonización intelectual y la creación de un tercer lugar epistemológico se necesitan saberes subalternos y pensamientos de fronteras – un “giro decolonial” como lo ponen Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. O, como dijo el activista de un movimiento social, Juan Carlos “Gipi” Fernández durante su ponencia impresionante sobre la lucha de la Unión de Trabajadores Desocupados de Mosconi en Berlín: “Acá nadie se salva.” Todavía tengo que hacer mucho esfuerzo para decolonizar mi propia perspectiva. Pero sin las intervenciones de voces subalternas y creación de espacios de personas que contaron, publicaron, enseñaron y dieron acceso a estos saberes, yo hoy probablemente no estaría acá. Pro-

72 Véase <http://www.museoreinasofia.es/programas-publicos/pensamiento-y-debate/2010/principio-potosi.html> (Madrid) y <http://www.elnuevoherald.com/2011/02/27/893953/principio-potosi-se-instala-en.html> (La Paz)

73 <http://superdemocraticos.com>

blemente seguiría cantando canciones gloriosas a Colón o rezando las teorías de Kant y Hegel o los textos de Humboldt sin reflexión crítica por falta de conocimiento decolonial. Fueron muy importante los encuentros y los conocimientos acerca de perspectivas y pensamientos nuevos; además, pensar maneras de hacerlos conocidos también al otro lado del Atlántico, para que las celebraciones y reflexiones bicentenarias resulten polifónicas.

Bibliografía:

Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera, The New Mestiza*, Austin, Aunt Lute Books.

Binder, Beate (2009) *Streitfall Stadtschloß. Der Berliner Schloßplatz*, Kultur & Alltag, Vol. 13, Wien Köln Weimar, Böhlau.

Castro-Gómez, Santiago and Ramón Grosfoguel (ed.) (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Coronil, Fernando (1996), Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories“, in *Cultural Anthropology* 11: 51-87.

Creisher, Alice, Andreas Siekmann and Max Jorge Hinderer (2010) *Das Potosí-Prinzip Wie Können Wir Das Lied Des Herrn Singen Im Fremden Land?*

Dietze, Gabriele (2006), Critical Whiteness Und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion“, en Kastein, Jana Hussmann; Hrzán, Daniela y Dietze Gabriele (ed.) *Weiss - Weissein - Whiteness: Kritische Studien zu Gender und Rassismus*, Stuttgart, Peter Lang: 232-50.

Dietze, Gabriele (ed.) (2009) *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo)Orientalismus und Geschlecht*, Münster, Unrast.

Eggers, Maureen Maisha; Grada, Kilomba; Peggy Piesche und Susan Arndt (ed.) (2005) *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster, Unrast.

Flierl, Thomas und Hermann Parzinger (ed.) *Die kulturelle Mitte der Hauptstadt. Projekt Humboldt-Forum in Berlin*, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación und Steyerl, Hito (ed.) (2003) *Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster, Unrast.

Ha, Kien Nghi; Nicola Lauré al-Samarai und Sheila Mysorekar (ed.) (2007) *Re/Visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*, Münster, Unrast.

Lugones, María (2008), "The Coloniality of Gender" in *Worlds & Knowledges Otherwise 2*.

Maldonado-Torres, Nelson (2004), "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality" in *City* 8. 1: 29-56.

Maldonado-Torres, Nelson (2007), "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept." *Cultural Studies* 21.2-3.

Mignolo, Walter D. (ed.) (2008), *Género y Descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo.

Mignolo, Walter D. (2007), *La Idea de América Latina: Herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.

Pratt, Mary Louise (2009), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, New York, London, Routledge.

Shohat, Ella and Robert Stam (1996), *Unthinking Eurocentrism*.

Shohat, Ella and Robert Stam (1996), *Beyond Eurocentrism*.

III. La otra historia: los territorios en resistencia

De la conquista a la organización política, de la invisibilización al resurgimiento de las *voces otras*. El Pueblo Mapuche de cara al Bicentenario en Argentina y Chile.

*María Gisela Hadad*⁷⁴

Introducción

Dice De Sousa Santos (2006) – al proponer una “Sociología de las Ausencias” – que los invisibles a la hegemonía del mundo, lo son por haber sido producidos como tales. Y si esto es pensado desde la perspectiva de la *colonialidad del poder* (Quijano, 2003), que introduce la dimensión racial como eje que estructura la construcción de la dominación, nos es dable reflexionar acerca de las consecuencias de la construcción hegemónica para los sectores subalternos, y entre ellos, los pueblos indígenas. La visión hegemónica del mundo está doblemente constituida por elementos materiales y simbólicos: un sustrato material en el que se asientan las relaciones de dominación, por un lado, y la creación simultánea y permanente de una forma de explicar el mundo, de dotarlo de sentido y legitimidad, por el otro (Ceceña, 2004). Esta última dimensión tiene la potestad de generar la exclusión del otro cultural en

⁷⁴ Socióloga, doctorante de la Facultad de Ciencias Sociales con beca CONICET. Instituto de investigación Gino Germani.

el marco de una sociedad dada a partir de su construcción como inferior, inacabado, arcaico e intrínsecamente pasible de ser dominado. No hay allí lugar para el conocimiento, no hay allí espacio para la cultura otra: la colonialidad del saber clasifica y jerarquiza las diferencias (Quijano, 2003).

A partir de este marco epistemológico la propuesta es pensar la actualidad del pueblo indígena mapuche en el contexto de la conmemoración de los 200 años del inicio de las gestas independentistas de la Argentina y Chile. Los mapuche, al igual que todos los pueblos originarios de América, fueron blanco de múltiples estrategias estatales para devastarlos. Bien sea a través de manobras de asimilación forzosa, bien sea exterminándolos – y toda la gama de opciones intermedias – los pueblos indígenas debían dejar de existir como tales a fin de garantizar la acabada construcción de las nuevas entidades nacionales. Este diagnóstico de las clases dominantes se traducirá para estos pueblos en años de penosas pérdidas humanas, materiales y simbólicas, al punto tal de llegar a decirse que los indígenas en estos países habían desaparecido.

Sin embargo, las experiencias de movilización que han protagonizado los pueblos indígenas latinoamericanos en las últimas décadas permiten afirmar que lejos de sucumbir, gozan hoy de una renacida fortaleza y visibilidad, afortunadamente, difícil de acallar. Sus voces han resurgido, ahora más alto y fuerte, sus historias comienzan a ser contadas en voz alta y sus saberes trascienden los ámbitos comunitarios particulares para develarse a las sociedades no indígenas. De este modo nos encontramos frente a un sujeto renacido que plantea a la sociedad el desafío de ser incluidos en su diversidad. Lamentablemente las celebraciones del Bicentenario fueron nuevamente oportunidades perdidas para reconciliar la memoria de los pueblos y cambiar el futuro de estas sociedades, *anche* el pasado, si nos permitimos aceptar que la historia relatada por lo vencedores aun está a tiempo de ser reescrita.

Discursos democráticos y políticas de exterminio: Conquistando el Desierto y Pacificando la Araucanía

Para mediados del siglo XIX América Latina se encontraba en pleno proceso de constitución y consolidación de los Estados que la conformaban. Tras haberse liberado del yugo colonial – al menos formalmente – la mayor parte de los incipientes países comenzaron a definir sus fronteras y sus es-

tructuras políticas y administrativas. Luego de concluidos los principales enfrentamientos con los enemigos externos, el interés de las clases gobernantes se sitúa en el afianzamiento del dominio al interior de los límites estatales, para lo cual se hace necesario poseer el control efectivo de todo el territorio nacional. Cuestiones como la forma de gobierno deseable, los alcances de la ciudadanía y los usos del territorio estarán a la orden del día en los debates de las clases dominantes y los intelectuales de la época, y entre otras, prevalecen las ideas racistas y darwinistas que tendrán relevancia en la definición del “problema del indio”.

Al tiempo que trascurrían los procesos de consolidación de los Estados nacionales, la matriz de pensamiento positivista se afianzaba como forma de interpretar el devenir histórico de las sociedades. De este modo, señala Terán (1987), la ideología positivista atraviesa todas las estructuras sociales – educativas, administrativas, jurídicas, sanitarias – y sirve como factor de consolidación de la hegemonía de una clase gobernante autodesignada como la avanzada del proceso civilizatorio. Una de las formas en que esta matriz de pensamiento se corporiza es el “racismo”, que siguiendo a Funes y Ansaldi es una ideología que toma la idea de raza como central y postula la jerarquía de unas sobre otras, al mismo tiempo que plantea “... la continuidad entre lo físico y lo moral y la sobredeterminación de la biología sobre la cultura; la acción del grupo sobre el individuo; una jerarquía única y etnocéntrica de valores y una política fundada en el saber.” (2004, 452). En este marco político-ideológico se sitúan las campañas militares denominadas “Conquista del Desierto” y “Pacificación de la Araucanía” en Argentina y Chile respectivamente. En una rápida caracterización de ambas operaciones militares – y su correspondiente política de Estado para llevarlas a cabo – es posible apreciar que muy similares argumentos fueron utilizados en ambos casos. Sendas concepciones del problema del indio y soluciones al mismo se articularon a ambos lados de la cordillera.

En el caso de Chile, es a partir de la década de 1860 cuando comienzan los intentos más sistemáticos de extender la frontera más allá del río Bío-Bío, la imaginaria línea divisoria que separaba al indio del resto del país. Según el historiador chileno Armando de Ramón las principales causas de esta nueva política expansionista son tres: en primer lugar, la guerra contra España declarada en 1865, que impulsa al gobierno a ocupar las tierras al sur de Santiago previendo un desembarco español en la zona; en segundo

lugar, la necesidad de concertar acciones con Argentina, que se encontraba en un proceso similar; y por último, el apremio por resolver la cuestión de la frontera sur del país ante la inminente declaración de guerra en el norte, contra Perú y Bolivia. De este modo hacia 1861 el presidente José Joaquín Pérez Mascayano realiza los primeros encargos de ocupar la zona, entendiendo que dichas extensiones territoriales correspondían a Chile por herencia colonial. De este modo se alternaron operaciones de guerra con ocupaciones pacíficas, apelando a la posibilidad de realizar acuerdos con las poblaciones indígenas que estuvieran dispuestas a someterse a la autoridad del presidente de la nación. Los dos objetivos centrales van a ser llevar la frontera de ocupación hasta el río Malleco, y subdividir y transferir los terrenos comprendidos entre este y el río Bío-Bío (de Ramón, 2001). En 1866 se avanza en la misma línea declarando todas las tierras al sur del Malleco como fiscales, preparándose el terreno legal para el posterior despojo. (Hernández, 2003).

En los siguientes años hubo avances y retrocesos en la avanzada chilena en territorios mapuches. El ejército fundaba ciudades y fuertes a su paso – como Villarrica, Temuco, Lautaro y Angol, entre otras – mientras que los mapuches iban retrocediendo hacia el sur. Eventualmente se producían enfrentamientos, y algunos, como las rebeliones de 1881 en Traiguén, Lebu y Los Sauces, dejaron graves consecuencias para los indígenas. Las marchas y contramarchas en la contienda respondían tanto a los altibajos en las arremetidas del ejército nacional – que entre los años 1879 y 1884 distrajo su atención de la zona por encontrarse llevando adelante la Guerra del Pacífico contra Perú y Bolivia – como a la aguerrida voluntad de los indígenas de seguir defendiéndose frente al avance invasor, aun encontrándose en condiciones considerablemente desventajosas. Cuando la contienda bélica con los países del norte llega a su fin, las tropas movilizadas a tal fin regresan a la zona sur para acabar con la tarea iniciada años antes. La suerte de esta guerra quedó sellada precisamente en los últimos alzamientos que se sucedieron a lo largo de 1881, marcando un punto de inflexión que significó el comienzo del fin de la libertad mapuche en territorio chileno. Dos años más tarde, con la recuperación por parte del ejército de la ciudad de Villarrica se da por concluida la ocupación de la Araucanía.

Paralelamente en Argentina se ponía en marcha un proceso de similares características al chileno. Señala Delrio (2005) que a partir de 1870

se produce un cambio de rumbo en la política nacional que implicará un nuevo interés por incorporar territorios al control estatal, movido por una nueva situación geopolítica y económica. De todos modos existían antecedentes al respecto, como las campañas de Martín Rodríguez en Buenos Aires hacia 1820, las de Federico Rauch alrededor de 1826, y las de Juan Manuel de Rosas durante los años '30 del mismo siglo, que se sucedieron entre incursiones de guerra y acuerdos con los caciques. Lo prioritario en todo este primer período parecía ser garantizar el control y la seguridad de la zona aledaña a la ciudad de Buenos Aires – conteniendo los llamados “malones” – así como ir extendiendo la zona de producción pecuaria, y en algunos casos, el procurarse tropas aliadas para los diversos enfrentamientos que hubo a lo largo de esos años.

A fines de 1870, cuando Adolfo Alsina, Ministro de Guerra y Marina de la presidencia de Nicolás Avellaneda, se pone al frente del avance argentino, ya no se trataba de una campaña más. En el contexto de las ideas positivistas y “racialistas” que primaban, la cuestión del indio cobra un nuevo matiz: se requería una “solución final”. Como dijera el por entonces presidente Avellaneda en el mensaje que dirige al Congreso Nacional con la intención de convencer a los congresistas de la importancia de sancionar una ley acorde a las necesidades de la nación: “El viejo sistema de ocupaciones sucesivas ha demostrado ser impotente para garantizar la vida y la fortuna de los habitantes de los pueblos fronterizos (..) Es necesario abandonarlo de una vez e ir directamente a buscar al indio en su guarida, para someterlo o expulsarlo...” (Curruhuinca y Roux, 1993: 121). Hay que recordar que se trataba de una guerra contra pueblos que, como dice Delrio “...representaban (..) un ‘otro’ *externo* a la nación pero *interno* al territorio que el Estado reclamaba como nacional.” (2005: 62), por lo que era factible esperar que pasaran a formar parte de la ciudadanía argentina una vez sometidos. Esto sin embargo no implicó ningún atenuante al momento de decidir llevar adelante la ofensiva militar.

En los inicios de la confrontación Alsina intentará llevar a la práctica un plan que a simple vista era netamente de carácter defensivo. La famosa “zanja de Alsina”, tal es el nombre con el que se conoció a esta propuesta, consistió en un foso que se desplegó a través de la zona pampeana uniendo Italó, al sur de Córdoba, con Nueva Roma, al norte de Bahía Blanca. A lo largo de sus 374 km. de extensión – de los 730 km. planeados originalmente – la zanja iba uniendo puntos intermedios constituidos por fuertes

y destacamentos, cuya función consistía en vigilar la frontera y defenderla. Sin embargo, señala Martínez Sarasola (1992), este trazado defensivo no tuvo suficiente efectividad, ya que aunque los ataques indígenas iban menguando, la frontera seguía siendo muy inestable. De todos modos, esta táctica de defensa no estaba llamada a perdurar en el tiempo, ya que se vio interrumpida a la muerte de Alsina, acaecida en 1878. A partir de allí se produjo un viraje estratégico que conducido por Julio A. Roca abre una nueva etapa en la contienda.

Julio Roca asume como sucesor de Alsina y rápidamente se pone al frente de la empresa de conquista. La lectura que realiza de la situación es muy distinta a la de su antecesor. Para Roca no había espacio para medidas moderadas, por lo cual comienza una ofensiva directa que en poco tiempo cambiará el curso de los acontecimientos. La ofensiva militar conocida como la “Conquista del Desierto” comprende dos etapas que van, la primera entre abril y mayo de 1879, y es conducida propiamente por Roca, y la segunda entre marzo de 1881 y enero de 1885, ya con este último como presidente. La primera etapa es una fulminante avanzada que en el término de dos meses logra ocupar los territorios más allá de los ríos Negro y Neuquén – provocando cerca de 14.000 muertos entre las filas indígenas – y derrotar a la gran mayoría de los principales caciques mapuches, a excepción de Sayhueque y Namuncurá. (Delrio, 2005; Martínez Sarasola, 1992). Luego de un lapso de tiempo de aparente calma, en 1881 se retoman los ataques indígenas, y esto desencadena una serie de campañas que culminan en 1885 con la caída del último cacique libre, Sayhueque, y sus hombres.

A partir de allí Argentina y Chile llevan a cabo un proceso similar para controlar y disponer de las tierras antes indígenas. En el primero de los casos, en 1884 el Estado propició la creación de los Territorios Nacionales, constituyendo las dos terceras partes del país bajo este régimen. Mediante la “Ley de Territorios” del 16 de octubre de dicho año se crearon estas formas administrativas en todo lo que hoy conforma la Patagonia y en el norte del país, lo cual, según analiza Ruffini implicó “...un proceso tardío de integración territorial y reconocimiento de derechos políticos...” (2008: 132). La población que habitaba dichos territorios se sumó a los grupos que detentaban una ciudadanía meramente nominal, ya que el ejercicio de sus derechos ciudadanos estaba vedado. “Los territorios nacionales, estrechamente dependientes del poder central, con autoridades carentes de autonomía funcional y presupuestaria, y habitantes con derechos políticos restringidos,

contrastarán notablemente con la organización provincial autonómica del sistema republicano y federal argentino.” (Ruffini, 2005: 132).

En el caso chileno el manejo de las tierras ganadas a los indígenas tiene elementos que concurren con el caso argentino. Los territorios ocupados – aproximadamente 90 mil km² – fueron declarados tierras fiscales y los indígenas que allí quedaban fueron confinados en reservas. Pero más allá de esta formal nacionalización territorial, lo cierto es que ni bien fueron controlados estos espacios “...el ejército, los colonos, notarios y conservadores de bienes raíces fueron adquiriendo tierras o acciones y derechos sobre las tierras...” (Mariotti, 2004: 267). Tanto en Argentina como en Chile las tierras eran un bien que se valorizaba cada vez más ante la crecimiento productivo que tenía lugar, y las clases dominantes de ambos países fueron las principales beneficiarias de esta distribución. Es decir, los intereses privados de las elites oligárquicas fueron los más atendidos en este proceso, por lo que es insoslayable la doble funcionalidad de estas campañas: la discursiva, de ampliar los límites de la nación, y la pragmática, de distribuirse las tierras indígenas entre las clases acomodadas.

Estos procesos de avasallamiento y exterminio de las poblaciones indígenas, tanto en Argentina como en Chile, contaron desde el inicio con sendos argumentos justificativos anclados en supuestos de tipo político, biológico y hasta filosófico. Como dijera anteriormente, el positivismo en auge los enmarcó y les dio entidad, fortaleciendo argumentos y dando respuestas a planteos que implicaban soluciones incómodas. La “matanza” debía ser justificada por causas de Estado que no dejaran lugar a dudas. La metáfora del “desierto” que debe ser poblado y utilizado en provecho de la nación tuvo una penetración profunda en el imaginario de la época, así como la idea de “pacificar” la Araucanía, cuya sola denominación connotaba la “salvajización” de los pueblos originarios, su construcción como sujetos salvajes y peligrosos, acorde a los tiempos que corrían, y por ende, la obligación del Estado de convertirse en agente civilizador (Delrio, 2005). El discurso de la necesidad de construir la nación prevaleció en la época y con él la obvia necesidad de extender elementos homogeneizantes en toda la extensión nacional. Señala precisamente Lenton “...que la construcción e imposición de un concepto de nación priorizaba una pretendida homogeneidad (una lengua, una raza, una tradición, un sentimiento) mediante la negación o represión de las heterogeneidades constatables.” (2008: 154).

De este modo las campañas de los Estados chileno y argentino para extender el territorio bajo su control implicaban una concepción contradictoria y dual de los indígenas. Por un lado eran definidos como habitantes de la nación, pero no ciudadanos en el sentido político del término, y por el otro, al ser considerados “salvajes”, se los ubicaba en una instancia evolutiva anterior y atrasada, pero pasible de ser civilizada. Y la manera de conseguir esto era someterlos a las leyes nacionales – sujetarlos a territorios circunscriptos y bajo control policial, dotarlos de elementos simbólicos de ciudadanía como la documentación o la educación, y fundamentalmente, iniciar un proceso de aculturación que borrara en forma definitiva sus atributos propios como pueblos indígenas – o bien, exterminarlos. Una combinación de estas dos posibilidades se aplicó en todo el territorio argentino y chileno. Así se torna evidente cual fue el derrotero de los indígenas en las décadas que siguieron: integración inconclusa a ambas naciones, negación de su existencia como pueblo, inserción social y productiva marginal y construcción de una identidad subordinada, culposamente sometida y vergonzante. Sin embargo, no estaba dicha la última palabra.

Voces disonantes en el concierto nacional

Una vez consumadas las campañas militares de fines del XIX y durante décadas, las poblaciones indígenas – que dicho sea de paso, y refutando el discurso oficial, seguían existiendo y conservaban sus historias y relatos – permanecieron en la posición invisibilizada que se les había conferido. Disimulados bajo el rótulo de campesinos, peones, pobladores, obreros, los indígenas mantuvieron subrepticamente su identidad étnica y su historia, lo cual permitió un resurgimiento impensado casi un siglo después de que los Estados nacionales argentino y chileno decretaran que los indios pertenecían a los museos y libros de historia.

Pensando en los términos teóricos de los *Subaltern Studies* de la India y los estudios postcoloniales, y haciéndome eco de lo que Bidaseca (2007) conceptualiza como “procesos culturales silenciados”, es interesante detenernos en la idea de la existencia de las “voces bajas” de la historia, aquellas que fueron desoídas o apenas perceptibles en su momento y que luego inician un proceso de emergencia que niega su tan mentada desaparición. En este sentido, Guha (2002) suscribe a la idea de que la historia – y la his-

toriografía – están en estrecha vinculación con el “estatismo”, una ideología que implica la determinación de los hechos que se consideran “la historia” y de cómo presentar a sus protagonistas, por parte del Estado, y a la vez, la capacidad de este de ahogar las “voces bajas” de la misma. Donde hay un relato histórico socialmente legitimado, hay sujetos – las clases dominantes y las elites intelectuales, por ejemplo – que lo han posicionado allí, los han impuesto y luego legitimado. Sabido es que la historia suele ser escrita por los vencedores, y que dista de tener un carácter objetivo, lo interesante de lo antedicho es la posibilidad de recuperar, a partir de los relatos que en su momento se filtraron entre los intersticios de la historia oficial y de la misma memoria de los pueblos, la “historia otra”. Como sostiene Guha se trata de recuperar los discursos subalternos para deconstruir los relatos oficiales.

Estas consideraciones teóricas llevan a pensar en estos dos niveles discursivos y en el contenido de los relatos de los vencidos. Pero más profundamente me remiten a la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de que las voces de los actores subordinados puedan ser escuchadas, de que haya interlocutores para recepcionar esos discursos. En este sentido Spivak (1999) sostiene que los sectores subalternos no tienen estas posibilidades, ya que han perdido históricamente una capacidad que no puede ser reconstruida retrospectivamente. Contrariamente a lo que sostiene esta autora, considero que los pueblos indígenas en América Latina han iniciado exitosamente un proceso de reconstrucción de su identidad que les ha permitido posicionarse como un sujeto de nuevo tipo, capaz de “hablar” y relatar cómo ha sido y es la historia de su pueblo desde un nuevo *locus* de enunciación.

Plagado de obstáculos, este camino hacia el reconocimiento de los derechos como pueblo de los indígenas ha implicado un salto hacia la organización política, la reconstrucción de su historia y la revalorización de sus identidades y particularidades étnicas. Este proceso desmiente tanto el dictamen de los Estados acerca de la desaparición de los pueblos originarios como la imposibilidad de estos de reconstruir su historia en términos de actores subalternos que fueron silenciados por los procesos de aculturación y asimilación a los que fueron sometidos.

En Chile, después de las campañas militares, los mapuches siguieron habitando las tierras ancestrales, aunque en forma precaria y sin reconocimiento legal, y muchos de ellos se vieron obligados a migrar hacia zonas urbanas, inclusive a la capital, Santiago de Chile, aunque su presencia fuera más gravitante geográfica y sociodemográficamente en la IX Región

o Región de la Araucanía. Conservaron su cultura, la lengua y forma de vida, pero fueron sometidos, en la práctica, a la condición de ciudadanos de segunda clase. A principios de la década de 1990, la recién fundada organización del Consejo de Todas las Tierras llevó a cabo varias tomas simbólicas de tierras ancestrales mapuches que se encontraban en manos de privados, y hacia 1997 el reclamo de los pueblos ubicados en las zonas vecinas al río Bío-Bío por sus tierras debido a la autorización del Estado a la empresa española ENDESA S.A. de construir represas hidroeléctricas en estos territorios, representó un salto hacia la visibilidad de todo el colectivo, a partir del cual fue imposible dejar de percibir el conflicto con la sociedad nacional. Se inicia allí un período de enfrentamientos directos contra las empresas multinacionales de explotación forestal y de producción de energía eléctrica, que se mantiene hasta la actualidad. A pesar de que en todo este período se han firmado acuerdos y los gobiernos que se sucedieron prometieron cambios, esto no se ha constatado en la gran mayoría de los casos, por lo que el conflicto ha recrudecido y tomado nuevos giros, como veremos más adelante.

En el caso argentino también los mapuches continuaron habitando en la misma región que sus antepasados y como en el caso chileno, muchas veces fueron obligados a vivir en las ciudades cercanas a sus antiguos dominios, como Neuquén, San Carlos de Bariloche, Ing. Jacobacci, Viedma, Gral. Roca, entre otras. En este marco una de las primeras experiencias organizativas fue el de la Confederación Indígena Neuquina (CIN), creada en 1972. La CIN se transformó en la Confederación Mapuche Neuquina (CMN), que con el tiempo daría origen a la Coordinadora de Organizaciones Mapuche (1992), que funciona hasta la actualidad como una de las instancias mejor organizadas del movimiento Mapuche. En el caso de Río Negro el reconocimiento de las demandas indígenas no ocurre hasta bien entrados los '80, donde por presión del movimiento indígena se sanciona la Ley provincial 2287⁷⁵. Este proceso había generado la conformación del Consejo Asesor Indígena (CAI), una organización Mapuche que también articulaba los intereses de los pequeños productores de la zona. Paralelamente se habían ido constituyendo varios Centros Mapuche, como el Centro Mapuche Bariloche, en las principales ciudades de la provincia, cuyo interés se centraba en la defensa de la diversidad cultural. Este proceso da lugar también a

la creación del Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (CODECI), organismo compuesto por representantes del gobierno provincial y del CAI. Esta se constituye en la primera instancia estatal con participación indígena y se desempeña hasta hoy.

En la actualidad, el movimiento indígena Mapuche mantiene abierto un amplio frente de luchas y reivindicaciones. Por un lado, la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro junto con la COM de Neuquén participó de un proceso consultivo llamado “Parlamento de los Pueblos Indígenas de Argentina 2004”, a fin de que se incluyeran los derechos indígenas en la agenda política del gobierno del presidente Néstor Kirchner⁷⁶. En la provincia de Neuquén, la COM es la entidad más visible y representativa del pueblo Mapuche. Su acción se orienta a “...crear antecedentes que permitan instalar la noción de *territorio indígena protegido* en base a una *idea Mapuche de desarrollo*.” (Kropff, 2005: 114). Por esta razón el acento está puesto en el área jurídica y educacional, participando sus miembros en numerosos procesos consultivos nacionales y proyectos de agencias multinacionales. En cambio, en la provincia de Río Negro el movimiento Mapuche se debate entre hacer cumplir el marco regulatorio existente, que fue el primero en desarrollarse a nivel provincial, y la acción directa de toma de tierras e intervenciones públicas de importante visibilidad en la región.

He destacado la organización social y política de los mapuches en las últimas décadas a fin de retomar la idea de la redefinición identitaria que esta conlleva y la consiguiente constitución de estos pueblos en “sujetos con voz” en la historia de ambos países. En los últimos años se ha generado una revalorización de la cultura, la lengua y costumbres del pueblo mapuche – en un movimiento desde el seno de estas sociedades hacia fuera – que ha ido posicionándolos de modo distinto al tradicional frente a la sociedad no indígena. Al punto tal que la legislación indígena se ha ido incorporando paulatinamente al *corpus* legal nacional de ambos países, y aunque con mayor o menor énfasis se cumpla, lo cierto es que “la cuestión indígena” es la que se ha posicionado como problemática nacional, en sociedades que en tiempos pasados no muy lejanos negaban siquiera su existencia. Sólo para dar un ejemplo, hay muchas voces en la Argentina que ya se alzan en pos de eliminar los signos de la violencia explícita contra los indígenas, como

⁷⁶ Este proceso, promisorio en sus inicios debido a la aparente receptividad del gobierno de Kirchner, culminó en un fracaso de la propuesta de una nueva Ley Indígena, en gran medida, y paradójicamente, por falta de interés gubernamental.

⁷⁵ Ley de “Tratamiento integral de la situación jurídica, económica y social, individual y colectiva de la población indígena.”

son los monumentos a los “héroes” de la Conquista del Desierto⁷⁷. Puede parecer un acto en cierto sentido trivial, pero es bien sabido que el poder se afianza en lo simbólico, y que sus objetivaciones son una manifestación de ello. En última instancia, como señala Guha “Si las voces bajas de la historia han de ser escuchadas (..) ello sólo se logrará interrumpiendo el hilo de la versión dominante, rompiendo su argumento y enmarañando su trama. Porque la autoridad de esta versión es inherente a la estructura misma de la narrativa...” (2002: 31). Y esto implica una lucha política, material y simbólica.

De la invisibilización a la criminalización: Las nuevas estrategias del Estado opresor

Al tiempo que los pueblos indígenas se organizan y salen a la palestra para enfrentarse al Estado que los oprime, se evidencia un incremento de los casos de criminalización y/o judicialización de la protesta social que afecta a todos los movimientos sociales, y los indígenas en particular. Puntualmente me interesa referirme al caso mapuche y la aplicación de Ley Antiterrorista por parte del Estado chileno, que en 2010 escribió un nuevo capítulo en esta historia, tomándolo como caso testigo de criminalización.

La Ley 18.314, conocida como la Ley Antiterrorista, data de 1984, época de apogeo de la dictadura de Augusto Pinochet. En sus orígenes fue sancionada con la evidente finalidad de contener la creciente disconformidad con el régimen político y la oposición violenta que comenzaba a gestarse, pero en tiempo democráticos, y sobre todo a partir de las modificaciones realizadas en 1991, se la ha invocado para referirse a actos de protesta de pobladores mapuche, tales como incendios forestales o destrucción de equipos y maquinarias, o bien a agresiones hacia los Carabineros. De acuerdo con un informe del *Human Rights Watch* (HRW, 2004), la mencionada ley chilena es una de las más severas del país y entre algunas de sus prerrogativas se destacan el aumento de las condenas para delitos penales comunes, la posibilidad de ser acusado por testigos anónimos y la imposibilidad de acogerse a la libertad provisional, entre otras medidas.

⁷⁷ Por ejemplo la campaña que encabeza el reconocido historiador Osvaldo Bayer para eliminar los monumentos de Julia A. Roca de los lugares en los que se encuentran.

Sumado a esto, la justicia chilena prevé la aplicación de la Jurisdicción Militar para delitos tales como la supuesta agresión a Carabineros, que en la práctica no suelen ser más que altercados o enfrentamientos en situación de protesta. Y al mismo tiempo autoriza a estos tribunales a juzgar los casos de abuso de autoridad de la citada fuerza, que de este modo suelen quedar sin resolución o condena. De allí que uno de los reclamos más fuertes de los organismos de derechos humanos a nivel internacional sea el de modificar los alcances y aplicación de la Ley Antiterrorista así como la Jurisdicción Militar en lo concerniente a los casos donde se acusa a algún miembro del pueblo mapuche en legítima defensa de sus derechos ancestrales. (HRW, 2010).

En 2010 la situación de los presos políticos mapuche llegó a un punto de inflexión cuando varios de los detenidos en cárceles chilenas iniciaron una huelga de hambre en reclamo por su situación procesal en particular, y por la modificación de la Ley Antiterrorista, en general. Estos 34 comuneros mapuche detenidos en las cárceles de Concepción, Lebu, Temuco y Angol llegaron a soportar más de 80 días en su acción de protesta a fin de lograr llamar la atención a nivel de organismos internacionales y la sociedad en general sobre una situación de abuso que lleva décadas, y que ningún gobierno ha modificado. Esta medida generó la solidaridad de varias personalidades de Chile y hasta 4 legisladores se unieron a la protesta⁷⁸. Asimismo generó el apoyo de los mapuche del Puelmapu⁷⁹, que protagonizaron varias acciones en apoyo de sus hermanos del Gullumapu⁸⁰.

⁷⁸ Al menos 84 personas se sumaron a la huelga de hambre en distinta medida, entre ellas los legisladores Hugo Gutiérrez, Sergio Aguiló, Tucapel Jiménez y Manuel Monsalves, de la comisión de Derechos Humanos de la Cámara Baja. Asimismo se produjeron declaraciones de apoyo de diversas entidades chilenas, como la Iglesia Católica, la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile; marchas de adhesión en todo el mundo y diversas muestras de apoyo en declaraciones públicas, como la del Secretario General de las Naciones Unidas, Ban Ki-moon. Fuentes: Diario El Mercurio; Diario La Nación (Chile); Agencia de Noticias EFE. ⁷⁹ Puelmapu: Tierra del Este (Argentina); Gullumapu: Tierra del Oeste (Chile). Zucarelli, Malvestitti, Izaguirre y Nahuel (1999) *Diccionario Mapuche-Español. Español-Mapuche. La cultura Mapuche. Topónimos Indígenas Patagónicos*. Buenos Aires: Ed. Caleuche.

⁸⁰ Entre las medidas de apoyo que protagonizan los mapuche en territorio argentino destaca la huelga de hambre testimonial iniciada por Oskar Moreno, integrante del Lof Mapuche-Tehuelche Valentín Saihueque (Bariloche) entre el 17 y

A partir de todo ello el actual primer mandatario chileno, Sebastián Piñera, se comprometió a reconsiderar la situación procesal de los mapuche y modificar la Ley Antiterrorista y los alcances de la Jurisdicción Militar. Se lee en los pliegues del acuerdo alcanzado:

“...el gobierno considera que lo que en derecho corresponde es no perseverar en la querrela terrorista presentada en su oportunidad bajo la presidencia de doña Michelle Bachelet. Ello, por cuanto bajo este nuevo marco normativo promovido, el gobierno no tiene convicción que los hechos por los cuales se ha imputado a los denominados comuneros mapuche puedan seguir siendo calificados como conductas terroristas (...) Procederá así el gobierno a desistirse de todas las querrelas por delitos terroristas y replantear tales acciones bajo las normas del derecho penal común. (...) El gobierno continuará impulsando en el Congreso Nacional las reformas al Código de Justicia Militar para que los civiles sean juzgados por los tribunales ordinarios...” (<http://www.politicaspUBLICAS.net>)

De este modo, la huelga de hambre iniciada por veintitrés pobladores mapuche el 12 de julio de 2010 en sendas cárceles de Concepción y Temuco, y a la se sumaron otros tantos comuneros de las cárceles de Angol y Lebu a los pocos días, se levanta los primeros días de octubre. Contribuyó a ese desenlace la mediación del Arzobispo de Concepción, Monseñor Ricardo Ezzati junto con la presión ejercida por múltiples actores nacionales e internacionales. Hacia el 17 de septiembre, víspera del Bicentenario chileno, se anunció el establecimiento de una mesa de diálogo que finalmente concluyó con la firma de un acuerdo y levantamiento de la huelga el 1 de octubre (los prisioneros de Concepción, Temuco y Lebu) y el 2 de octubre (los presos de Angol). El menor de edad Luis Marileo mantuvo por un

el 20 de septiembre de 2010, coincidiendo con el Bicentenario chileno y al mismo tiempo, la ocupación del edificio del Municipio de Bariloche por parte de la organización Mapuche Autoconvocados del Nahuel Huapi. También se presentaron varios petitorios al cónsul chileno en Bariloche firmados por distintas entidades de la comunidad barilocheense, entre ellos la Asamblea Permanente de Derechos Humanos (APDH) sede Bariloche, La Iglesia Católica y la Iglesia Evangélica, ciudadanos chilenos residentes en Argentina y la comunidad mapuche en general, a fin de hacerlos llegar al primer mandatario del país vecino.

tiempo más la medida de fuerza, siendo finalmente puesto en libertad en febrero de 2011, a la espera del juicio oral.

Sin embargo, más allá del aparente cambio de actitud del gobierno de Piñera, cuya profundidad y persistencia deberá ser constatada a medida que pase el tiempo, la huelga de hambre, o mejor dicho su disolución, evidenció la capacidad del Estado chileno de generar una estrategia de acción que quebró el frente común mapuche, ya que los primeros en acordar con el gobierno, los comuneros de Concepción, lo hicieron aceptando las condiciones propuestas por el gobierno, mientras que los presos de Angol declararon el fin de la huelga ante la petición de sus familiares y las autoridades tradicionales por el peligro sanitario que corrían sus vidas, pero dejando bien en claro que no aceptaban la propuesta del Ejecutivo chileno. Una vez más el poder divide y debilita la lucha de los sectores desfavorecidos de la sociedad.

Y cuando nos referimos a estos sectores como marginados estamos hablando puntualmente de que los mayores índices de pobreza de Chile se encuentran en la IX Región, área de más alta concentración mapuche del país (Mariman, 2010). No es casual que así sea, ya que las poblaciones originarias perdieron gran parte de su capacidad de reproducción económica a partir de la expropiación de la que fueron objeto cuando se les quitó la tierra que habitaban. Por ende, una consecuencia directa del avance del Estado sobre los territorios indígenas de ambos lados de la cordillera será la de sumirlos en una situación de pobreza material sin precedente para estas poblaciones, que durante siglos se habían autoabastecido sin inconvenientes. Si adicionamos a esto el genocidio provocado por la matanza de indígenas en desiguales enfrentamientos, y la persecución y la invisibilización a la que fueron sometidos los sobrevivientes, demás está decir que el Bicentenario del inicio de los procesos emancipatorios que se conmemoraron en Argentina y Chile en 2010 no representa para el pueblo mapuche ni el más mínimo regocijo, todo lo contrario, es un evocación de los atropellos sufridos sin que haya habido reparación de ninguna clase.

Palabras finales de cara al Bicentenario

Los festejos del Bicentenario en Argentina y Chile, así como en varios otros países de la región, congregaron a buena parte de sus sociedades en torno a la exaltación de los valores nacionales. Con el énfasis puesto en las

batallas que se libraron y ganaron en el pasado y en el proceso de emancipación que concluyó en la independencia nominal de las nuevas repúblicas, se omitió el tan necesario debate acerca de las sujeciones que aun persisten – económicas, políticas, culturales – y, sobre todo, acerca de la falta de libertad e igualdad de condiciones de los pueblos que son minorías dentro de los Estados en cuestión. Es más, se omite reconocer que existen esas minorías y que detentan derechos por ser tales.

Si profundizamos un poco en la historia y nos atenemos a la letra chica de los relatos – o las voces otras – resulta ser que las tan mentadas revoluciones independentistas habían dejado fuera a los pueblos indígenas del sur de ambos países. Las fronteras territoriales heredadas de la metrópoli colonial no incluían el dominio de los territorios al sur del Río Bío-Bío ni del Río Salado, al oeste y al este de la Cordillera de los Andes respectivamente. De otro modo no hubieran tenido lugar las campañas bélicas para conquistar esos territorios que se sucedieron décadas después. Por lo tanto, como bien señala Moyano (2010) ninguna de las parcialidades mapuche vivía en los territorio que las nuevas entidades políticas heredaban de España. Sin ir más lejos, las autoridades de ambos países respetaron en un primer momento los acuerdos y pactos firmados por las autoridades de ambas naciones, reconociendo tácitamente el carácter independiente y soberano del pueblo mapuche. (Delrio, 2005; Moyano, 2008).

De este modo se torna absolutamente evidente que la conmemoración del Bicentenario representa para los mapuche una suerte de apología del avasallamiento y el genocidio. Como dice Lincopi “Como mapuche este Bicentenario representa la opresión. Desde su creación, la celebración de una República que no ayudamos a formar y nunca consentimos, que no nos representa, en la que no creemos y menos reconocemos como nuestra.” (2010, 15).

Y retomo aquí la idea del resurgimiento de las voces subalternas de la historia que reapareciendo de entre las grietas que la sociedad dominante posee se abre camino y cobra fuerza. Esta fortaleza se expresa en el discurso – que intentará subvertir el orden establecido – y en la acción de los pueblos indígenas. Y así como estas voces reaparecieron al cumplirse 500 años de la conquista europea sobre Abya Yala para decir que estaban vivos, de pie, con voz y fuerza para defender lo suyo, vuelven a hacerse presente en este festejo del *winca*⁸ para decir que no aceptan el discurso del opresor, que el

Bicentenario no es la historia que se cuenta en las escuelas, donde los buenos ganan y los malos son derrotados sin piedad. A 200 años de iniciada la gesta patriótica, la sociedad y los Estados nacionales argentino y chileno tienen una deuda impaga con el pueblo mapuche y los pueblos indígenas en general. Esta cuenta no esta saldada, y hoy más que nunca resuenan esas voces reclamando lo que es justo: una sociedad y un Estado que reconozcan la diversidad y respeten el derecho de los pueblos a la autodeterminación y la vida digna, tal como ello la entienden.

Bibliografía:

Bidaseca, Karina y equipo (2007) “Comunidad y derecho a la tierra: órdenes jurídicos y procesos culturales silenciados” Revista *e-l@tina*. Vol. 5, núm. 19. Buenos Aires. Abril-junio. En: <<http://www.iigg.fsoc.uba.ar/elatina.htm>>

Cecea, Ana Esther (2004) “Estrategias de construcción de una hegemonía sin límites”, en: Cecea, A. E. (Comp.) *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*, Buenos Aires, CLACSO.

Curruhuinca, Curapil y Roux, Luis (1993) *Las matanzas del Neuquén. Crónicas mapuches*, Buenos Aires, Ed. Plus Ultra.

Delrio, Walter (2005) *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*, Bernal, Pcia. de Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Funes, Patricia y Ansaldi, Waldo (2004) “Cuestión de piel. Racialismo y legitimidad política en le orden oligárquico latinoamericano.” En Ansaldi, W. (Coord.) *Caleidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, Buenos Aires, Ed. Ariel Historia.

Guha, Ranahit (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Editorial Crítica.

Hernández, Isabel (2003) *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*, Santiago de Chile, CEPAL.

Human Rights Watch (2004) *Indebido Proceso: Los juicios antiterroristas, los tribunales militares y los mapuche en el sur de Chile*. En: <http://www.hrw.org/es>

Kropff, Laura (2005) “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas.” En: Dávalos, Pablo (Comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO.

Lenton, Diana (2008) “Guerra y frontera: la Argentina como país sin indios” En: Villavicencio, Susana y Pacceca, María Inés (Comp.) *Perfilar la nación cívica en la Argentina. Figuraciones y marcas en los relatos inaugurales*, Buenos Aires, Ed. del Puerto – IIGG.

Lincopi, María José (2010) “La represión y el Estado en 200 años, una mirada desde el Wallmapu.” En *Azkintuwe. El periódico del país mapuche*. Edición Especial, Año 7, núm. 44. Septiembre-Octubre. En: http://www.azkintuwe.org/otras_ediciones.htm

Mariman, José (2010) “Bicentenario: Conflicto étnico en Chile y proyecciones.” En *Azkintuwe. El periódico del país mapuche*. Edición Especial, Año 7, núm. 44. Septiembre-Octubre. En: http://www.azkintuwe.org/otras_ediciones.htm

Mariotti, Daniela (2004) “El conflicto por la tierra de las comunidades aborígenes Kollas (Argentina) y Mapuche-Pehuenche (Chile): discursos globales en escenarios locales.” En: Giarracca, Norma y Levy, Bettina (Comp.) *Ruralidades latinoamericanas. Identidades y luchas sociales*, Buenos Aires, Clacso.

Martínez Sarasola, Carlos (1992) *Nuestros paisanos los indios*, Buenos Aires, Ed. Emecé.

Moyano, Adrián (2008) *Crónicas de la Resistencia Mapuche*, San Carlos de Bariloche, Edición el autor.

Moyano, Adrián (2010) “Bicentenario y Pueblo Mapuche en Argentina.” En *Azkintuwe. El periódico del país mapuche*. Edición Especial, Año 7, núm. 44. Septiembre-Octubre. En: http://www.azkintuwe.org/otras_ediciones.htm

Quijano, Aníbal (2003) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Lander, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO.

Ramón, Armando de (2001) *Breve historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días (1500-2000)*, Buenos Aires, Ed. Biblos.

Ramón, Armando de (2001) *Breve historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días (1500-2000)*, Buenos Aires, Ed. Biblos.

Ruffini, Martha (2008) “Ciudadanía y territorios nacionales: la consolidación inconclusa del Estado argentino” En: Villavicencio, Susana y Pacceca, María Inés (Comp.) *Perfilar la nación cívica en la Argentina. Figuraciones y marcas en los relatos inaugurales*, Buenos Aires, Ed. del Puerto – IIGG.

Santos, Boaventura De Sousa (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires*, Buenos Aires, FCS (UBA) – CLACSO.

Spivak, Gayatri (1999) “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” Revista *Orbis Tertius* Núm. 6, año 6, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

Terán, Oscar (1987) *Positivismo y nación en la Argentina* Buenos Aires, Ed. Puntosur.

Otras fuentes

Human Rights Watch: <http://www.hrw.org/es>

Periódico Azkintuwe: <http://www.azkintuwe.org>

Avkin Pivke Mapu. Comunicación Mapuche: <http://www.avkinpivke-mapu.com.ar>

Centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas (Chile): <http://www.politicaspublicas.net>

Meli Wixan Mapu. Organización Mapuche: <http://meli.mapuches.org/>

País Mapuche: <http://paismapuche.org>

La Nación (Chile): <http://www.lanacion.cl>

El Mercurio (Chile): <http://www.emol.com>

Página 12 (Argentina): <http://www.pagina12.com.ar>

Perú hacia el bicentenario: Bagua 2009

*Hugo Blanco*⁸¹

Comencemos señalando una diferencia entre la “modernidad” y la cosmovisión indígena: el mundo civilizado ve el pasado como algo superado. “Primitivo”. Adjetivo que se suele usar, tiene implicancia peyorativa. Lo moderno, lo último, es lo mejor. En mi idioma, el quechua, “Naupaq” significa “adelante” y a la vez “pasado”. “Qhepa” significa “posterior”, en el lugar y en el tiempo. No miramos con desprecio el pasado, aprendemos mucho de su ética. Ahora vemos que “el progreso” está llevando a la extinción de la especie humana a través del calentamiento global y de muchas otras formas de ataque a la naturaleza.

¿Qué son los pueblos amazónicos?

La población amazónica peruana abarca al 11% de la población. Habita la más extensa de las tres regiones naturales del Perú (costa, sierra y selva), ocupa el norte, centro y sur orientes. Habla decenas de lenguas y está compuesta por decenas de nacionalidades. Los habitantes de la selva sudamericana son los indígenas menos contaminados por la “civilización”, cuya etapa actual es el capitalismo neoliberal. No fueron conquistados por el incanato, tampoco los invasores españoles los dominaron. El indígena serrano rebelde Juan Santos Atawallpa, al ser acosado por las tropas españolas, se replegó a la selva, al seno de esos pueblos, una de cuyas lenguas había aprendido, las fuerzas coloniales no consiguieron vencerle.

⁸¹ Dirigente histórico de la lucha campesina e indígena. Director de “Lucha indígena”

En la época de la explotación del caucho ingresó el capitalismo a la selva donde redujo a la esclavitud y masacró a poblaciones nativas, por esa razón muchas de ellas se mantienen hasta hoy en aislamiento voluntario; no desean ningún contacto con la “civilización”. Los hermanos amazónicos no comparten los prejuicios de origen religioso del “mundo civilizado” de cubrirse el cuerpo con trapos aunque haga un calor intenso. La fuerte ofensiva moral de los misioneros religiosos y las leyes que defienden esos prejuicios han conseguido que algunos de ellos deban cubrirse partes del cuerpo, especialmente cuando van a las ciudades. Se sienten integrantes de la Madre Naturaleza y la respetan profundamente. Cuando tienen que cultivar no hacen sembríos de un producto. Despejan un lugar del bosque, ponen en él diferentes plantas de distinta textura, de diferente ciclo vital, juntas, imitando la naturaleza. Un palto o aguacate y enredado en él una calabaza, al lado un plátano, maíz, yuca (mandioca), una palmera de frutos comestibles. Luego de un tiempo devuelven ese lugar a la naturaleza y abren otro lugar para el cultivo.

Salen de cacería y recolección, cuando ven algo digno de ser cazado lo hacen, pasan por su cultivo, si ven que algo está maduro, lo recogen, si notan que hay que hacer algún arreglo lo hacen, después de un tiempo regresan a su vivienda, no se puede afirmar si han estado paseando o trabajando. Beben el agua de ríos y arroyos y también se alimentan de peces. Inclusive los indígenas serranos, más contaminados por la “civilización” les califican de ociosos, no quieren “progresar”, sólo quieren vivir bien. Habitan chozas colectivas. No hay “partidos” ni votaciones, su organización social y política es la comunidad. No manda el jefe, manda el personaje colectivo, la comunidad.

Los indígenas amazónicos han vivido ahí desde milenios antes de la invasión europea, milenios antes de la constitución del Estado peruano que jamás les consultó para elaborar sus leyes con las cuales ahora les ataca pretendiendo exterminarlos.

Las empresas transnacionales

Esa vida apacible como parte de la naturaleza ahora se ve agredida por la voracidad de las empresas multinacionales: extractoras de petróleo, gas

y minerales y depredadoras de los bosques. A esas empresas, como reza la religión neoliberal, no les importa la agresión a la naturaleza ni la extinción de la especie humana, lo único que les interesa es la obtención de la mayor cantidad de dinero posible en el menor tiempo posible. Envenenan el agua de los ríos, arrasan los árboles convirtiéndolos en madera: matan la selva amazónica, madre de los nativos; eso es matarlos a ellos también.

Existe abundante legislación peruana que los protege, entre otras el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) que es ley de nivel constitucional pues fue aprobada por el Congreso. Ese convenio estipula que cualquier disposición sobre los territorios indígenas debe ser consultada con las comunidades. También existen leyes de protección del medio ambiente. Pero la legislación peruana es apenas un pequeño obstáculo para las grandes compañías que mediante el soborno logran poner a su servicio a todo el Estado peruano: Presidente de la República, mayoría parlamentaria, Poder judicial, Fuerzas Armadas, Policía, etc. Los medios de comunicación también están en sus manos. Al servicio de esas empresas que son sus amos, Alan García ha elaborado la teoría del “perro del hortelano”. Señala que los pequeños campesinos o las comunidades indígenas, como no tienen grandes capitales que invertir, deben dejar el paso libre a las grandes compañías depredadoras de la naturaleza como las mineras en la sierra y las extractoras de hidrocarburos en la selva. En todo el territorio nacional deben dejar el paso libre a las grandes compañías agroindustriales que matan el suelo con el monocultivo y los agroquímicos y que trabajan productos de exportación y no para el mercado interno. Según él esa es la política que se necesita para que el Perú progrese.

Para implementar esa política obtuvo del Poder Legislativo la autorización para legislar, según dijo para adecuarnos al Tratado de Libre Comercio (TLC) con EEUU. Esa legislación fue una catarata de Decretos Ley contra la organización comunal de indígenas de la sierra y de la selva, pues la organización colectivista estorba el saqueo imperialista y abrió las puertas a la depredación de la naturaleza con el envenenamiento de los ríos, la esterilización del suelo con el monocultivo agroindustrial con el uso de agroquímicos y el arrasamiento de la selva con la extracción de hidrocarburos

y madera. Aunque la depredación ya lleva tiempo, los D.L (decreto ley) la legalizan y agudizan.⁸²

Reacción indígena

Los indígenas de la sierra y la selva reaccionaron contra ese ataque de todo tipo y realizan muchas valientes luchas. Pero es indudable que los indígenas menos contaminados, los que mejor conservan los principios indígenas de amor a la naturaleza, de colectivismo, de “mandar obedeciendo”, del “buen vivir”, son los amazónicos, quienes están a la cabeza de las luchas.

La mayor organización de los indígenas amazónicos es la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDSEP) que tiene bases en el norte, centro y sur de la amazonía peruana. Exigen la derogatoria de los D.L. que afectan su vida impulsando la contaminación de ríos y la tala de bosques. Su método de lucha consiste en interrupción de vías de transporte terrestre, interrupción del transporte fluvial, muy usado por las empresas multinacionales, toma de instalaciones, toma de un campo de aviación. Cuando viene la represión se repliegan denunciando que el gobierno lo que quiere es represión y no diálogo.

En agosto del año 2008 obtuvieron un triunfo logrando que el congreso derogara dos decretos ley antiamazónicos. El 9 de abril de 2009 iniciaron la lucha. El gobierno con maniobras evitó debatir con ellos. Y con varias maniobras evitó que el parlamento discutiera la inconstitucionalidad de un decreto ley que la comisión parlamentaria encargada de estudiarlo encontró anticonstitucional.

5 de junio: día mundial del medioambiente

El 5 de junio, día mundial del medio ambiente, fue elegido por Alan García para desfogar su rabia anti-ecológica contra los defensores de la amazonía. Usó al cuerpo policial especializado en la represión a los mo-

vimientos sociales, la Dirección de Operaciones Especiales (DIROES). Fueron atacados los hermanos awajun y wampis que bloqueaban la carretera cerca de la población de Bagua. A las 5 de la mañana comenzó la masacre desde los helicópteros y desde tierra. No se sabe cuántos muertos hubo. Los policías no permitían la atención a los heridos, a quienes tomaban presos, ni el levantamiento de los cadáveres por los familiares. Paso la palabra a Juan, quien estuvo en Bagua:

Por asuntos netamente laborales, el día de ayer tuve la oportunidad y el “privilegio” de estar por algunas horas en las ciudades de Bagua Chica y Bagua Grande, el ambiente que se respira es tenebroso, las “historias” que se cuentan son macabras y hasta inverosímiles, pero las personas que lo cuentan son personas que vivieron el terror, son testigos privilegiados de la otra realidad que el Perú oficial, los medios de comunicación, están tratando de ocultar; porque tuve la oportunidad de ver a varios reporteros de canales como el 2, 4, 5, 7, 9 etc. etc. pero no se dice nada de lo que la gente, testigos presenciales, repiten con insistencia y hasta el cansancio de la matanza que se produjo el viernes 05. Dicen los bagüinos, prácticamente el 100% con los que conversé, que producidos los enfrentamientos, controlada la situación, los cadáveres de los nativos quedaron regados por toda la carretera próxima y en las inmediaciones de la Curva del Diablo, la policía tomó el control; de inmediato se declaró el toque de queda, empezó el apilamiento de los cadáveres, la cremación en plena carretera; otros fueron trasladados a lugares no determinados, ni ubicados, embolsados y trasladados a los helicópteros de la policía que apoyaron el operativo. Muchos de estos cadáveres de humildes peruanos fueron arrojados a los ríos Marañón y Utcubamba. Los mestizos de Bagua Chica y Bagua Grande estiman en un mínimo de 200 a 300 muertos de civiles.

Dicen que los hombres no lloran o no deben de llorar, soy un hombre hecho y derecho, en mi vida adulta sólo lloré en tres oportunidades, cuando fallecieron mis padres y dos de mis hermanos mayores, pero anoche viendo el reportaje de enemigos íntimos y recordando lo que en el día y la tarde de ayer fui testigo, les confieso que me puse a llorar como un niño. Para mí no hay distinción entre los muertos buenos y malos, tanto los nativos y los policías, son seres humanos, los únicos culpables de este horrendo crimen contra la humanidad son los políticos, muy especialmente el APRA, y los fuji-moristas.

⁸² Por falta de espacio no he de hacer un análisis de esos decretos leyes; véase en este mismo libro “Guerras amazónicas por bienes comunes” de Raúl Zibechi y “La Amazonía rebelde. Perú 2009” Buenos Aires, CLACSO, 2010

Amigos y compatriotas, no seamos indiferentes al dolor de nuestros hermanos nativos amazónicos, hagamos llegar nuestra protesta a los medios de comunicación que manipulan, esconden y tergiversan la información, pidamos que los responsables políticos del gobierno aprista sean sancionados, que los decretos en su totalidad sean derogados ¡¡¡¡Ahora!!!! Muchas gracias por haber leído mi experiencia.

La Asociación Pro Derechos Humanos (Aprodeh) relata: *Familiares y amigos buscan personas que podrían encontrarse refugiadas. Van a buscarlos a Bagua Grande, Bagua Chica y al cuartel Militar El Milagro y no los encuentran.* Llama la atención sobre la poca o nula información que dan las autoridades a los familiares. Además, Aprodeh informó de la existencia de 133 detenidos y 189 heridos. Mencionó también que las personas detenidas en el cuartel El Milagro se hallan en esta instalación militar desde hace 7 días sin una papeleta de detención que respalde esta privación de la libertad. Se comprobaron maltratos hacia algunos detenidos. Los hermanos amazónicos se defendieron con lanzas y flechas; luego usaron las armas arrebatadas a los agresores. La ira hizo que tomaran una instalación petrolera en la que capturaron a un grupo de policías a quienes condujeron a la selva, ajusticiaron a algunos de ellos.

La población mestiza urbana de Bagua indignada por la masacre asaltó el local del APRA, el partido de gobierno y oficinas públicas, quemando sus vehículos. La policía asesinó a varios pobladores, entre ellos niños. El gobierno decretó suspensión de garantías y toque de queda.

Amparados por estas medidas los policías entraban a las casas a capturar nativos refugiados en ellas. Muchos de ellos debieron refugiarse en la iglesia. No se sabe el número de presos y éstos no pueden tener el auxilio de abogados. Se menciona centenares de desaparecidos.

Solidaridad

Afortunadamente la solidaridad es conmovedora. En el Perú se ha organizado un frente de solidaridad con Bagua. El día 11 hubo manifestaciones de protesta por la masacre en varias unas 4.000 personas hicieron una marcha bajo la amenaza de 2.500 policías, hubo enfrentamiento cerca del local del Congreso de la República. En Arequipa más de 6 mil personas, en la zona de La Joya hubo bloqueo de la carretera

Panamericana. En Puno hubo paralización de actividades, se atacó la sede del partido de gobierno. Hubo manifestaciones en Piura, Chiclayo, Tarapoto, Pucallpa, Cusco, Moquegua y muchas otras ciudades. En el exterior son numerosas las acciones de protesta frente a las embajadas peruanas, tenemos noticias de Nueva York, Los Ángeles, Madrid, Barcelona, París, Grecia, Montreal, Costa Rica, Bélgica, entre otras.

Ha levantado su voz de protesta la encargada de asuntos indígenas de la ONU. También se ha manifestado la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Existen periódicos del exterior que denuncian la masacre, como *La Jornada* de México. La cólera aumenta por las declaraciones de Alan García a la prensa europea diciendo que los nativos no son ciudadanos de primera categoría.

La lucha continuó y la selva siguió movida: en el norte, Yurimaguas, en el centro, Chanchamayo, Satipo. En el sur la zona Machiguenga del Cusco.

Los hermanos amazónicos y quienes les apoyan exigen la derogatoria de los decretos leyes 1090, 1064 y otros, que abren las puertas a la depredación de la selva. A pesar de que la comisión del parlamento encargada del tema dictaminó la derogatoria de algunos decretos leyes por ser anticonstitucionales, la cámara optó por no discutirlos y declararlos “en suspenso” como quería el APRA. A siete congresistas que protestaron por esta irregularidad los suspendieron por 120 días, de modo que la ultraderecha del parlamento (APRA, Unidad Nacional y el fujimorismo) tendrá en sus manos la elección de la próxima mesa directiva del parlamento.

El gobierno ha creado una “mesa de diálogo” en la que se excluye al organismo representativo de los indígenas amazónicos, AIDSEP, cuyo dirigente ha tenido que refugiarse en la embajada de Nicaragua pues el gobierno lo acusa de los crímenes del 5 de junio ordenados por Alan García.

La lucha amazónica ha de continuar, exigiendo el respeto a la selva. Los nativos amazónicos saben que lo que está en disputa es su propia supervivencia. Esperamos que la población mundial tome conciencia de que ellos están luchando en defensa de toda la especie humana, ya que la selva amazónica es el pulmón del mundo. Esto es lo que ocurre en el Perú que camina, como toda la región, al bicentenario de la supuesta superación colonial.

13 de junio del 2009

Guerra amazónica por los bienes comunes

Raúl Zibechi

A las seis de la mañana del viernes 5 de junio de 2009 despegaron tres helicópteros MI-17 de la base de la Policía Nacional en El Milagro, sobrevolaron la Curva del Diablo —parte de la carretera que une la selva con la costa norte— que estaba ocupada desde hacía diez días por unos cinco mil awajún y wampis (antes llamados jíbaros). Lanzaron gases lacrimógenos sobre la multitud (aunque otras versiones dicen que además dispararon metralletas) mientras de forma simultánea un grupo de agentes arremetió en tierra contra el bloqueo disparando sus fusiles AKM. Allí se habrían producido un centenar de heridos de bala y entre 20 y 25 muertos.

La población de la cercana ciudad de Bagua, unos mil kilómetros al noroeste de Lima, cerca de la frontera con Ecuador, salió a las calles en apoyo de los indígenas, incendiando instituciones estatales y locales del oficialista partido aprista (APRA)⁸³. Varios policías fueron atacados y muertos en venganza, mientras otros indígenas eran muertos por la policía. A la vez, fueron tomados como rehenes un grupo de 38 policías que custodiaban una estación petrolera en la Amazonia, algunos de los cuales habrían sido muertos por sus captores, mientras unos mil indios amenazaban con incendiar la estación número 6 del oleoducto norperuano.

Pese al tiempo transcurrido las versiones siguen siendo contradictorias. El gobierno aseguró que hubo once indígenas y 23 policías muertos. Las organizaciones indígenas señalan que los muertos en sus filas llegarían a 50 y habría hasta 400 desaparecidos. Según testigos los militares incineraron cadáveres y los arrojaron al río para ocultar la masacre, a la vez que toma-

83 Alianza Popular Revolucionaria Americana

ron prisioneros heridos en los hospitales. En todo caso, lo seguro es que el gobierno envió fuerza armada para desalojar una protesta pacífica que llevaba 57 días focalizada en las regiones selváticas de cinco departamentos: Amazonas, Cusco, Loreto, San Martín y Ucayali.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), condenó los hechos de violencia, recordó al Estado peruano su obligación de esclarecer los hechos y de reparar sus consecuencias y llamó a las partes a promover un proceso de diálogo (Servindi, 9 de junio de 2009). El día 9 la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos denunció “haber registrado una serie de irregularidades y posibles violaciones a los derechos humanos” en la zona de Bagua. Destacó la negativa del gobierno a informar qué personal policial estuvo encargado de la investigación de los hechos, su preocupación por la situación de 25 detenidos en el cuartel de El Milagro y los 99 detenidos desde que se implantó el toque de queda en Bagua (Servindi, 9 de junio de 2009).

El presidente García acusó a los indios de “terroristas” y habló de una “conspiración internacional”, en la que según sus ministros estarían involucrados Bolivia y Venezuela, ya que como países productores de gas y petróleo buscarían evitar que Perú explote esos recursos y se convierta en competidor (La Jornada, 7 de junio de 2009). La crisis política que provocó la masacre de Bagua llevó a la renuncia de la ministra de la Mujer y Desarrollo Social, Carmen Vildoso, en discrepancia con la forma como el gobierno ha manejado la situación. Según el primer ministro Yehude Simon, la renuncia se debió a su discrepancia con un spot publicitario emitido por el gobierno en el cual, con el fondo de fotos de los policías muertos y de indígenas portando lanzas y flechas, se presenta a los nativos como “salvajes”, “asesinos feroces” y “extremistas” que siguen “consignas internacionales” para “detener el desarrollo del Perú” e impedir que el país “disfrute de su petróleo”. El anuncio asegura que no hubo represión sino “un asesinato salvaje de policías humildes” (Página 12, 10 de junio de 2009).

El dirigente de AIDASEP⁸⁴, que reúne a 300 mil indígenas y 1.350 comunidades, Alberto Pizango, fue considerado como “delincuente” por la ministra del Interior Mercedes Cabanillas y se pidió su captura, por lo que pidió refugio en la embajada de Nicaragua en Lima. La bancada parlamentaria oficialista, acusó a la izquierda, al dirigente del Partido Nacionalista del Perú, Ollanta Humala, y a los medios de comunicación amazónicos de

haber azuzado actos de violencia para que los nativos ataquen a la policía y amenazó con una demanda por terrorismo.

El conflicto había comenzado el 9 de abril con la movilización de los pueblos amazónicos y la toma de carreteras y ductos de gas y petróleo, contra la implementación de una batería de decretos en el marco de la implementación del TLC. Pero la situación se agravó el jueves 4, cuando el APRA impidió al Congreso debatir la derogación de algunas leyes cuestionadas por los indígenas, que ya contaban con un dictamen de la Comisión de Constitución por considerarlas inconstitucionales.

La firma del TLC⁸⁵ y los Decretos Legislativos

El TLC con Estados Unidos comenzó a negociarse en mayo de 2004 bajo el gobierno de Alejandro Toledo (2000-2005). El tratado estaba destinado a sustituir la Ley de Promoción Comercial Andina y Erradicación de Drogas, firmada en 2002 y vigente hasta diciembre de 2006. El TLC elimina obstáculos al intercambio comercial y además facilita el acceso a bienes y servicio y los flujos de inversiones, pero incluye como se sabe una amplia gama de temas vinculados a la propiedad intelectual, contrataciones públicas y de servicios, y solución de controversias.

El TLC fue suscrito el 8 de diciembre de 2005 en Washington, siendo presidentes Alan García y George W. Bush. En junio de 2006 fue ratificado por Perú y en diciembre de 2007 por el Congreso de los Estados Unidos. El 1 de febrero de 2009 entró en vigor luego de que Bush y García lo firmaran el 16 de enero de ese año.

La firma del TLC provocó grandes movilizaciones en 2005, sobre todo por parte de campesinos que se mostraron como el sector más perjudicado por la eliminación de aranceles y protecciones comerciales. Aunque el gobierno aseguró que daría compensaciones a los productores, éstas nunca llegaron. El 18 de febrero de 2008 se produjo la Paralización Nacional Agraria con cortes de rutas en todo el país que se saldaron con cuatro muertos por la represión policial y la imposición del Estado de Emergencia en ocho provincias.

El 28 de octubre de 2007 Alan García publicó un largo artículo en el diario El Comercio, de Lima, bajo el título “El síndrome del perro del hor-

84 Asociación Interétnica por el Desarrollo de la Selva Peruana

85 Tratado de Libre Comercio

telano”. Considera la naturaleza como un recurso, y sostiene que negarse a explotarla es una tontería, pasando por alto cualquier debate sobre la conservación de la Amazonia: “El viejo comunista anticapitalista del siglo XIX se disfrazó de proteccionista en el siglo XX y cambia otra vez de camiseta en el siglo XXI para ser medioambientalista” (El Comercio, 28 de octubre de 2007).

En su opinión, los que se oponen a la explotación intensiva de la Amazonia son como el perro del hortelano, que “no come ni deja comer”. “Hay millones de hectáreas para madera que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, además cientos de depósitos minerales que no se pueden trabajar y millones de hectáreas de mar a los que no entran jamás la maricultura y la producción. Los ríos que bajan a uno y otro lado de la cordillera son una fortuna que se va al mar sin producir energía eléctrica”, dice en su artículo.

Para García la Amazonía es un recurso: 63 millones de hectáreas que propone parcelar en grandes propiedades de cinco a 20 mil hectáreas, pues en menos terreno no sería posible inversión formal de largo plazo y de alta tecnología. Sobre la tierra, apunta que no se debe “entregar pequeños lotes de terreno a familias pobres que no tienen un centavo para invertir”, y que “esa misma tierra vendida en grandes lotes traería tecnología”. Poco le importa que esas tierras sean propiedad colectiva de las comunidades, ya que en su opinión son apenas “tierras ociosas porque el dueño no tiene formación ni recursos económicos, por tanto su propiedad es aparente” (El Comercio, 28 de octubre de 2007).

En base a esa lógica de convertir la naturaleza en mercancía, el gobierno pidió al Congreso facultades para legislar los temas relativos a la implementación del TLC a través de Decretos Legislativos (DL). El 19 de diciembre de 2007, el Congreso le otorga plenas facultades al gobierno para legislar durante seis meses por decreto materias vinculadas al TLC, a través de la Ley 29157. Amparado en esas potestades, elabora 99 DL que están en la base de la polémica que llevó al levantamiento de los pueblos amazónicos.

Un informe jurídico independiente difundido por OXFAM América, concluye que el Poder Ejecutivo aprovechó las atribuciones cedidas temporalmente por el Parlamento “para expedir un amplio número de normas con ninguna o muy escasa vinculación efectiva con el TLC, distorsionando y desnaturalizando así los términos de la delegación aprobada por el Congreso” (Eguiguren, 2008).

En consecuencia, el informe establece que “tales decretos pueden ser calificados de inconstitucionales por razones de forma”, cuestión que “ameritaría su derogación” por parte del Congreso o del Tribunal Constitucional. Además, señala que a través de los 99 DL “se ha buscado realizar una reforma sustantiva del marco organizativo y competencial de diversas entidades del Estado, así como del régimen regulatorio aplicable a actividades económicas de especial relevancia”, sin relación estricta con el TLC (Eguiguren, 2008).

Los más controvertidos son los DL 1015 y 1073, declarados inconstitucionales por el informe de OXFAM, por modificar el número de votos requeridos para vender las tierras comunales (sólo tres votos podían enajenar la tierra de la comunidad). El 1015 fue derogado por el Congreso en agosto de 2008. El DL 1064 (Régimen Jurídico para el Aprovechamiento de las Tierras de Uso Agrario), deja sin efecto el requisito de acuerdo previo para emprender proyectos y se lo considera también inconstitucional.

El DL 1083 (Promoción del Aprovechamiento Eficiente y la Conservación de los Recursos Hídricos) favorece la privatización del agua a grandes usuarios como las empresas mineras. Además los DL 1081, 1079 y 1020 liberalizan diversos aspectos de la legislación en áreas de explotación minera, maderera y de hidrocarburos. Pero ha sido el DL 1090 (Ley Forestal y de Fauna Silvestre) uno de los ejes de la polémica. Deja fuera del régimen forestal 45 millones de hectáreas, o sea el 64% de los bosques del Perú, incluida la biodiversidad de flora y fauna, con lo que podrían ser vendidos a empresas transnacionales.

El 9 de abril las 1.350 comunidades que integran AIDESEP acuerdan iniciar movilizaciones al interior de sus comunidades. El primer ministro Yehude Simón, ex aliado del grupo armado MRTA (Movimiento Revolucionario Tupac Amaru), califica el 18 de abril las demandas indígenas de “caprichos”. El 5 de mayo los obispos de ocho vicariatos católicos exigen al presidente Alan García derogar los DL porque los consideran una “amenaza para la Amazonia”. El 10 de mayo el gobierno decreta el Estado de Emergencia en cinco regiones del país donde se producen cortes de rutas y paralización de puertos y oleoductos.

El 19 de mayo, la Comisión de Constitución del Parlamento declara el DL 1090 como inconstitucional. El informe elevado por la Comisión (Servindi, 19 de mayo de 2009), establece en sus conclusiones que el decreto “no respeta las limitaciones que establecen los artículos 101 y 104 de la Constitución

Política, en cuanto a las materias prohibidas de ser legisladas”. Además señala que “contraviene el artículo 66 de la Constitución, al regular la materia de recursos naturales, que está exclusivamente reservada a la ley orgánica”.

En suma, los legisladores acordaron que el Poder Ejecutivo no tiene facultades para legislar por decreto en ciertas materias, según lo estipula la Constitución, tarea que recae exclusivamente en el Congreso. La decisión de la comisión debería ser debatida por el pleno del Congreso, pero el 22 de mayo la ministra de Justicia Rosario Fernández, denuncia a Alberto Pizango, dirigente de AIDESEP, por sedición y conspiración. El 26 de mayo awajún y wampis toman la carretera Belaúnde Terry en la Curva del Diablo y unos 1.200 indios vigilan la Estación 6.

El 26 de mayo se produce una masiva movilización en Lima en apoyo a la lucha amazónica. El 28 de mayo comuneros de la selva de Cusco toman una segunda válvula del gasoducto de Kamisea. El 1 de junio industriales y exportadores exigen al gobierno “aplicar la ley” para liberar carreteras y ductos en la Amazonia. El 2 de junio la presidenta del Foro Permanente de Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas pide al gobierno peruano “suspender inmediatamente el estado de sitio en contra de las comunidades y organizaciones indígenas” y “evitar cualquier acción, como la intervención militar, que podría aumentar el conflicto” (Lucha Indígena no. 35 y Vidal).

El 4 de junio en el Parlamento la mayoría aprista decide suspender el debate sobre la inconstitucionalidad del DL 1090. La Defensoría del Pueblo presenta un recurso de inconstitucionalidad contra el DL 1064. El 5 de junio, 639 agentes de la Dirección de Operativos Especiales y personal de las fuerzas armadas atacan a los indígenas en la Curva del Diablo con decenas de muertos, cientos de heridos y desaparecidos.

Nuevos actores frente a un Estado en crisis

La irrupción de nuevos actores en la sociedad peruana, indígenas amazónicos y mujeres de los sectores populares, ha mostrado que el viejo Estado centralista al servicio de las minorías blancas y mestizas no puede jugar un papel integrador en una sociedad multicultural. Estos nuevos actores han cosechado importantes triunfos.

Poco después de la represión, fueron revocados cuatro decretos legislativos que habían provocado las movilizaciones y el 19 de mayo el parlamento aprobó la Ley de Consulta que establece que los pueblos originarios deben ser consultados antes de aprobar emprendimientos para explotar los bienes comunes.

Pero los indígenas agrupados en la Asociación Interétnica por el Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), que agrupa a unas 1.500 comunidades, obtuvieron además de éxitos legales el reconocimiento de la sociedad peruana como un nuevo y decisivo actor en la vida política del país. Un hecho simbólico lo representa: el padre del mayor desaparecido, Felipe Bazán, acudió el 5 de junio, al cumplirse el primer aniversario de la masacre, a la Curva del Diablo, cerca de Bagua y se dio un abrazo con los indígenas cuando realizaban el acto recordatorio en el que bautizaron el lugar como Curva de la Esperanza.

El congresista Guido Lombardi Elías, del partido Unidad Nacional y uno de los periodistas más prestigiosos del país, quien presidió la Comisión Investigadora del parlamento sobre los sucesos de Bagua, dio razón a los indígenas. Pese a pertenecer al partido más conservador del Perú, identificado con la derecha, Lombardi dijo el viernes 4 en Canal N de televisión: “El motivo de la represión fue escarmentar a los indígenas antes que se retiren de la Curva del Diablo”. En su opinión es la única explicación razonable de los hechos, a la cual llegó el principal encargado de la investigación. Por supuesto, sus palabras provocaron escándalo en el gobierno, pero se suma a las muchas voces que avalan la posición de los indígenas. Esas voces conforman un amplio abanico que va desde la Defensoría del Pueblo hasta el diario derechista *El Comercio* pasando por la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

Este organismo lamentó que aún no haya consenso ni el Ejecutivo ni en el Parlamento para identificar a los responsables de la masacre de Bagua, que ha mostrado “los profundos desencuentros entre el Estado peruano y los pueblos indígenas amazónicos, cuyos derechos son ignorados y vulnerados de manera permanente por un sistema político que no los comprende ni los incluye de manera justa y adecuada”.

Alberto Pizango, dirigente de AIDESEP en su discurso el 5 de junio de 2010 en Bagua citó al célebre historiador Jorge Basadre: “La independencia del Perú no fue una revolución social, un proceso de cambios, sino un relevo de actores. Los criollos tomaron el poder pero el sistema de dominación

colonial quedó intacto”⁸⁶. Sin embargo, lo que más llama la atención, y es un síntoma de los cambios que están habiendo en Perú, es que el vocero más importante de la derecha hace una lectura muy similar al más importante dirigente social del momento. El editorial del 4 de junio, vísperas del primer aniversario de los hechos de Bagua, del conservador *El Comercio*, el diario que apoyó la candidatura de Alan García frente al nacionalista Ollanta Humala, tal vez sea el mejor termómetro de la situación peruana. “¿Qué hicieron el gobierno, el congreso y la clase política para evitar esta tragedia y para sancionar a los responsables, hasta ahora impunes?”, se pregunta el matutino. Pero va mucho más lejos al denunciar “una enervante incapacidad de los poderes del Estado para afrontar, antes y después, esta crisis social y política” (El Comercio, 4 de junio de 2010).

Es innegable que los sucesos de Bagua nos hicieron redescubrir un mundo aparte, el de las comunidades de la selva, que habían sido históricamente postergadas. Nos percatamos, así, de que somos una nación en proceso de construcción, con una identidad que dista mucho de ser englobante y unificadora”, dice *El Comercio*. Luego señala que el Estado peruano debe ser refundado incluyendo “los derechos ancestrales de los peruanos originarios”. Pero no se queda ahí. “Somos una nación multicultural pero también centralista, que debe trabajar mucho para descentralizarse e integrar a todos los peruanos, con una visión de respeto a las comunidades rurales y ancestrales”. Es una pieza de alto valor político, ya que proviene de la derecha que siempre estuvo cerca del poder, que ahora olfatea un nuevo clima político y advierte que si no se integra a los indígenas el Estado va a colapsar. El presidente García dijo en su momento que los indígenas estaban financiados por Venezuela y Bolivia, lo que es un error además de una falsedad. *El Comercio* va más lejos: “Tenemos que mirar aquí el desarrollo de otros estados con situaciones similares, en lo que pueda servirnos y aplicar a nuestra peculiar realidad”. Sin duda se refiere a los procesos constitucionales de Ecuador y Bolivia.

La crisis del Estado peruano es provocada por la emergencia de nuevos actores sociales y políticos, que se expresan en una creciente conflictividad. El reporte 64 de la Defensoría del Pueblo asegura que en los seis primeros meses de 2009 hubo 273 conflictos sociales, siendo 47 por ciento relacionados con temas socioambientales y el 71% de ellos con la actividad minera⁸⁷. Respecto

del año 2008 los conflictos se duplicaron, lo que revela que las comunidades están cada vez menos dispuestas a tolerar la actividad de la minería transnacional que contamina fuentes de agua y provoca daños a la salud de la población.

El crecimiento del conflicto social lleva a algunos analistas a señalar la existencia de una “generación de Bagua”, como modo de graficar la impronta de esos hechos en una nueva camada de activistas. Pizango es de algún modo un emergente del nuevo tipo de dirigentes: tiene poco más de 40 años, es profesor y trabaja como maestro bilingüe en las comunidades nativas, conoce las dos culturas y se mueve con facilidad en las ciudades. Mario Palacios, presidente de Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería, que agrupa a 1.600 comunidades, es quechua hablante licenciado en Educación.

Tienen un discurso diferente para nuevas formas de organización que postulan “una nueva forma de democracia, que es comunitaria y se expresa en el concepto del ‘mandar obedeciendo’”, como dijo Palacios el año pasado en el Seminario Internacional “Luchas por el Territorio: Minería, Amazonia y Ecologismo Popular” (Alimonda, Hoetmer y Saavedra, 2009). Son dirigentes sociales que tienen fluidas relaciones con intelectuales, que participan en debates con otros dirigentes pero también con políticos y medios de comunicación.

El antropólogo Rodrigo Montoya, muy cercano a los movimientos indios, sostiene que los pueblos amazónicos nunca fueron derrotados y que en esta rebelión, la segunda en su historia, “han cuajado un liderazgo suficientemente capaz como para presentar una alternativa que no es sólo para los pueblos indígenas, sino para la sociedad peruana en su conjunto. Y no exagero en lo absoluto al decirles que este movimiento amazónico al igual que el movimiento indígena en Bolivia, Ecuador, Chiapas o Guatemala, es un movimiento plural y diverso, es el que está ofreciéndole al mundo un horizonte, una ilusión, una perspectiva, otros valores, ideas y sueños” (Alimonda, Hoetmer y Saavedra, 2009).

Montoya es quechua hablante nacido en un pueblo de Ayacucho y conoce los movimientos indígenas desde dentro. Sostiene que el movimiento amazónico se ha venido preparando durante mucho tiempo y tiene en los miles de profesores bilingües un punto de apoyo decisivo. Otro quechua, Hugo Blanco, luchador por la reforma agraria y ex guerrillero, agrega que la rebeldía de los pueblos amazónicos representa la irrupción de “los menos

86 “Pizango llamó a la paz y la reconciliación e invocó a la Madre Tierra”, 6 de junio en www.servindi.org

87 Ver reporte 64 de conflictos sociales en www.defensoria.gob.pe

domesticados por la modernidad”, que están llamados a cambiarle la cara al país⁸⁸.

El otro actor que irrumpió con fuerza son las mujeres indígenas. La realidad de las mujeres del campo es terrible: el 22% de los hogares rurales están a cargo de las mujeres, pero el 50% de las mujeres que viven en el campo no tienen documentos de identidad y sólo el 4,7% tienen título de propiedad a su nombre. Una nueva generación de mujeres creó en 2006 la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (FEMUCARINAP), al comprobar que en las organizaciones mixtas no tienen espacios.

Lourdes Huanca es la presidenta de la organización. Vivió en Moquegua donde su familia fue desalojada por una transnacional minera. Fue testigo de Jehová donde aprendió a estudiar, abandonó la religión, participó en el Club de Madres del barrio siendo la única dirigente mujer entre doce hombres en el Frente de Defensa de su región. Fue dirigente de la Confederación Campesina del Perú donde comprendió la necesidad de generar un espacio para las mujeres. Luego conoció a la Vía Campesina que le dio el impulso para crear FEMUCARINA.

Para mí, ser mujer supone cuidar mi territorio, mi cuerpo, mi familia. Y mi familia no solo es mi esposo y mis dos hijos, sino, los centenares de mujeres con las cuales luchamos cada día para defender nuestras tierras, agua y semillas, dice Lourdes. Las mujeres rurales, producimos en promedio más de la mitad de todo el alimento que se cultiva en el mundo, sin embargo, nosotras y nuestros hijos e hijas presentamos los más altos índices de desnutrición⁸⁹.

La creación de la organización fue un parto duro. Todas las fundadoras participaban en cargos de dirección en diferentes organizaciones sociales mixtas. En el folleto que distribuye Lourdes en el “Encuentro de Saberes y Movimientos”, en Lima, puede leerse: “El primer año fue muy duro, por lo mismo que las organizaciones mixtas no comprendían y nos maltrataban psicológicamente, verbalmente nos decían que éramos traidoras que estamos traicionando y dividiendo, todo ello nos daba mas fuerza de enfrentar

y conformamos el comité consultivo donde están las amigas de las diferentes instituciones mencionadas y amigas feministas”.

Se trata de una nueva generación de mujeres activistas, que dominan el castellano y una o varias lenguas originarias, que leen, escriben y manejan internet. No sólo tienen un vínculo estrecho con la tierra sino que son portadoras de la espiritualidad andino-amazónica que está presente en todas las actividades que realizan. Lourdes no es una excepción sino la primera generación de mujeres populares, que ya está siendo relevada por activistas más jóvenes. La irrupción de estas mujeres, tanto en las luchas sociales como en los movimientos, ha creado una nueva situación que se puede palpar cuando se trabaja al interior de las organizaciones.

La educación, en general, y bilingüe e intercultural, en particular, ha sido y es un factor decisivo en la formación de dirigentes indígenas y, sobre todo, en la aparición de intelectuales indígenas, sostiene Montoya (Montoya, 2009).

Esto vale tanto para las organizaciones amazónicas como para las nuevas organizaciones de mujeres, aunque en este caso ha sido la dura experiencia en el seno del movimiento lo que las llevó a crear grupos femeninos. Se trata de dos emergencias que suceden en los mismos espacios aunque en tiempos y modalidades diferentes. Pero tienen repercusiones similares.

Estamos ante el fin de un modelo de nación, asegura el historiador Manuel Burga: “Hay una emergencia de las periferias, que buscan una nación más inclusiva, en la cual no solo se incorporen las nacionalidades excluidas, sino que se las respete”⁹⁰. También estamos ante el fin de un tipo de organización popular. La forma como esa “nación emergente” consiga acoplarse en la sociedad peruana, determinará los rumbos de los movimientos en los próximos años. Con una particularidad: no es “una” nación la que emerge, sino múltiples actores que, como demuestran las mujeres, pondrán en tensión tanto al Estado-nación como a los movimientos populares.

88 Raúl Zibechi, entrevista a Hugo Blanco, Lima, 30 de mayo de 2010; asimismo véase en este libro su artículo “Perú hacia el bicentenario, Bagua 2009”.

89 Conversatorio con Lourdes Huanca en el Encuentro de Saberes y Movimientos, Lima, 1 de junio.

90 “La Amazonía Rebelde”, ob. cit. p. 73.

Bibliografía

Alimonda, H.; Hoetmer, R. y Saavedra, D (2009) “La Amazonía Rebelde”, Lima, PDTG.

Francisco Eguiguren (2008) “Análisis de la conformidad constitucional del uso de las facultades legislativas otorgadas por el Congreso al Poder Ejecutivo mediante la Ley No. 29157”, elaborado a solicitud de OXFAM América, 5 de agosto de 2008.

Montoya, Rodrigo (2009) *Con los rostros pintados. Tercera rebelión amazónica en Perú*, Lima.

Vidal, Ana María “Crónica de una matanza anunciada”, Instituto Bartolomé de las Casas, en www.lahaine.org

Otras fuentes

La Jornada, México

Lucha Indígena

Servindi, www.servindi.org

Página 12, Argentina

El Comercio, Perú

Otra historia de los tiempos del bicentenario en la Patagonia argentina. Mapuche y poblaciones patagónicas cordilleranas en resistencias.

*Elena Picasso⁹¹
Adriana Milán⁹²*

En un pueblo de la precordillera de Neuquén, en un desierto poblado de almas, otro bicentenario puede contarse a través de una de tantas historias de resistencia que llevaron adelante mujeres y hombres campesinos, mapuche y pueblerinos desde el año 2007. En Loncopué viven seis mil habitantes, la mayoría del trabajo estatal y de la pequeña ganadería y agricultura. En sus alrededores están los territorios de las Comunidades Mapuche Mellao Morales y Millain Curricall, distribuidas en los parajes Huarenchenque y Cajón del Manzano, la primera, y en Pichaihue, Portezuelo y Huncal, la segunda.

Un poco más de tres años atrás este pueblo sometido al populismo clientelar del gobierno de la familia Sapag, acallado por los planes sociales, el asistencialismo, las distancias geográficas y el aislamiento, se encontró con el primer intento de avasallamiento y saqueo: un proyecto de minería a cielo abierto para extraer cobre del Cerro Tres Puntas, sitio sagrado para la comunidad Mellao Morales, muy cercano al pueblo mismo y al para-

91 Elena Picasso. Abogada. Desarrolló tareas para ENDEPA -Equipo Nacional de Pastoral Aborígen- en la defensa de las Comunidades Indígenas de Neuquén.

92 Adriana Milán. Médica General. Ex integrante de la Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Loncopué, Neuquén.

je Campana Mahuida, ubicado en el corazón de la comunidad mapuche. Ante aquella amenaza se conformaron las asambleas de vecinos autoconvocados de Loncopué y Campana Mahuida, las primeras de este tipo en la provincia de Neuquén. Pero ese primer paso no quedó solamente en el surgimiento de las asambleas de vecinos y vecinas. Una de las características particulares de esta historia, que la hacen diferente a otras luchas que se vienen dando en muchos otros pueblos cordilleranos del país en contra de la megaminería, es que también se movilizaron los campesinos de la Asociación de Fomento Rural Huecú Cú, y el colectivo naciente en la lucha se sumó además a la Comunidad Mapuche Mellao Morales. Se conformó así este bloque de organizaciones que para cada uno de sus protagonistas fue y continúa siendo una instancia de conocimiento mutuo y de articulación que no existía antes de esta “invasión” al territorio, al estilo de vida tomado por opción o por defecto.

El lonko Pedro Beroiza se convirtió en uno de los principales referentes de la resistencia y no sólo para los integrantes de la comunidad mapuche amenazada.

Al mirar hacia atrás, desde el inicio de la lucha en contra de este proyecto y hasta hoy, uno de los aspectos subjetivos más resonantes es el cambio que ocurrió en la comunidad, tanto en el pueblo, como en la comunidad mapuche y en los parajes cercanos. Cambio que se irradió aún hasta las grandes ciudades de la provincia a medida que se acrecentaban las motivaciones y las convicciones que lo impulsaron, como una réplica del movimiento que estremeció los basamentos anquilosados de esta sociedad. La comunidad Mellao Morales era, como muchas otras, una comunidad condicionada por el aislamiento, sometida por el poder político de turno, donde no se hablaba mapudungun, que es su lengua originaria, y en la que muchas tradiciones ancestrales se habían perdido.

La lucha en contra del proyecto megaminero, que fue el primer intento de este tipo en toda la provincia de Neuquén, generó además del rechazo expresado socialmente en movilizaciones y acciones directas, un importante crecimiento en las conciencias y en los espíritus de todas y todos. Mujeres y hombres de campo, docentes, profesionales, estudiantes, supieron intercambiar modos de lucha, formas de organización que quizás ninguno creía tener en la propia potencialidad y en la colectiva. Se permitieron conocer y aprender de la cosmovisión mapuche, así como de las formas de lucha y articulación de otros movimientos sociales (asambleas ciudadanas

y socio-ambientales, organismos de derechos humanos, sindicatos, agrupaciones estudiantiles). Las cuatro organizaciones aunadas formaron una red sinérgica en la que las diferencias se respetaron y se potenciaron al mismo tiempo: las asambleas de vecinos autoconvocados, la comunidad mapuche y la asociación de fomento rural de los campesinos, lograron romper algunas barreras y aprender entre todos de la multiplicidad y diversidad, de las no tan distintas miradas ante la vida. A todos les modificó este enemigo que venía a saquearlos, que pretendía destruir el hogar heredado o elegido. Aprendieron a comprender, por ejemplo, de la cosmovisión mapuche en la que hombres y mujeres sólo somos parte de esta casa, con un concepto de territorialidad diferente al que nos impusieron las leyes occidentales y los alambrados. De estos antiguos y nuevos “sentirpensares” emanó la fuerza para defenderse primero y replantearse la vida después. La lucha se dio en las calles y rutas, en el territorio de la Comunidad, con el cuerpo y con el corazón.

El crecimiento que hubo en todas aquellas conciencias y almas movilizadas, particularmente visible en la comunidad Mellao Morales, condujo a la recuperación de su autonomía, la creatividad para pensar nuevos modos de subsistencia, la conexión con sus raíces que comenzaron a desplegar como en un despertar, con la búsqueda de su historia, los intentos por recuperar y revalorizar su lengua originaria. El lonko de la comunidad se convirtió en el referente de un movimiento plural e intercultural en contra de un modelo extractivo y saqueador. Otro aspecto muy interesante que en cierto modo rompe con la historia de colonización, evangelización y exterminio a los pueblos originarios por parte del Estado argentino y el rol connivente y colaboracionista jugado por la Iglesia entonces, nos muestra otro papel de un sector de la Iglesia aquí y ahora en la historia de Loncopué. Muy diferente de lo que ocurre en otros pueblos aún hoy.

En Neuquén existe un camino divergente de la Iglesia Católica que irrumpe con la militancia del padre Don Jaime de Nevares, quien supo estar muy cerca, respetando, aprendiendo y conviviendo con los pueblos originarios. Este camino, después de la desaparición de Don Jaime continuó con todo el movimiento de la pastoral social, la pastoral aborígen y de la Iglesia misma en Neuquén, sosteniendo un compromiso muy fuerte con los derechos humanos, las libertades individuales y los pueblos originarios. Así otros referentes del movimiento que despertó en Loncopué son el cura párroco del pueblo José María D’Orfeo y la misionera Viviana Vaca, mo-

tores incansables de la lucha y líderes insoslayables, mucho más allá de los lugares preconcebidos que ocupan socialmente.

La acción asamblearia acompañada de la acción legal contra la inversión minera

Tanto la comunidad mapuche como el pueblo cordillerano de Loncopué rechazaron el proyecto minero sosteniendo como argumento la falta de consulta previa libre e informada con decisión fundada antes de la concesión del gobierno provincial, quien autorizara la exploración y explotación de la mina de Campana Mahuida como indican las legislaciones vigentes. Además de pretender enfrentar un proyecto minero en territorio comunitario indígena, se plantearon cuestiones existenciales e inmemoriales. Se trata de un espacio territorial que requiere especial consideración ante la magnitud del cambio estructural del derecho argentino de la Reforma Constituyente de 1994 y las peculiaridades identitarias de los Pueblos Indígenas.

En la interpretación de las normas aplicables entra a jugar todo lo que implica el reconocimiento de la preexistencia étnica de los pueblos indígenas, en relación con el denominado “territorio comunitario” que se caracteriza por su intangibilidad, indivisibilidad, lugar sagrado, propio de la identidad y la organización, que explícitamente se declara “inenajenable”, “intrasmisible”, “inemargable”; lo que lo constituye en lugar y espacio particularmente protegido por ser patrimonio de identidad de los pueblos. Afecta raíces profundas de su cultura y de su hábitat, implicando su identidad.

Se sostiene que es tal la gravedad de los daños que puede provocar a los Pueblos en sus territorios comunitarios reconocidos, que en cuanto llegue a afectar su ser, su identidad, su cultura, su propiedad, su modo propio de vivir y desarrollarse; y todo esto por la imposición de la concesión minera oficial, sin consulta previa, libre e informada, que viola y vulnera derechos humanos básicos.

Medida cautelar del Tribunal Superior de Justicia que puso freno a la actividad minera en territorio comunitario Mellao Morales

Una medida cautelar es un mecanismo jurídico que se adelanta a la sentencia para evitar que, con el paso del tiempo o las demoras propias que generalmente suceden hasta llegar al fin del mismo con la sentencia definitiva, se pierdan derechos reconocidos que deben ser oportuna y eficazmente efectivizados.

Así y con ese sentido es que el Tribunal Superior de Justicia de Neuquén que tenía en revisión el expediente donde se dictó la medida cautelar, tomó fundamentos planteados sobre los derechos indígenas que surgían de la demanda y reconoció que si no tomaba esta medida se profundizarían las graves violaciones que afectan a la Comunidad Mellao Morales frente a toda exploración o explotación en su territorio comunitario, así como a toda la zona afectada en las aguadas, ríos, vertientes, lagos y en el sistema público de agua dulce que se extiende como servicio a la ciudad de Loncopué.

Es por eso que “el Tribunal Superior de Justicia de Neuquén dictó en setiembre del año 2009 una medida cautelar por la que se suspendió la actividad administrativa en uno de los expedientes impulsado por la Corporación Minera de Neuquén, referido a la propiedad de una mina de cobre diseminado.”

Se destaca la importancia del fallo – de estas Resoluciones Interlocutorias- en el marco de esta acción de nulidad de contrato⁹³ iniciada en Neuquén. Si bien el Tribunal Superior de Justicia se declara incompetente para una resolución definitiva en ese momento, decide la aplicación de esta medida cautelar de “no innovar”, ya que se daban razones excepcionales que justificaban la misma.

Esta resolución – como un fallo que se adelanta – es posible frente al cambio paradigmático en la Reforma Constitucional del año 1994 y fruto de un nuevo marco de relaciones entre los Pueblos Indígenas y el Estado Argentino, “cuyos principales hitos normativos son el art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, el Convenio 169 de la Organización Internaciona-

93 Comunidad Mapuche Mellao Morales contra Corporación Minera del Neuquén S.E.P s/ acción de nulidad, Expte.: 381.249/08 JCNQN1 Iniciado en el Juzgado 1 de la jurisdicción de Neuquén

del Trabajo⁹⁴, y la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas.⁹⁵

“La medida cautelar de prohibición de innovar se extiende en sus alcances jurídicos a todas las actividades que implican avance en la ejecución del contrato firmado por CORMINE SEP (Corporación Minera de Neuquén) con Emprendimientos Mineros S.A. Su aplicación alcanza y frena la realización de la Audiencia Pública convocada por el gobierno para el 30 de septiembre del 2009.

Esta decisión fue tan deseada, necesaria y oportuna que movilizó a toda la población de Loncopué y alrededores, convocándose a una marcha y festejos al conocerse el fallo. Fue noticia en los medios regionales ya que la medida cautelar dictada por el Tribunal Superior producía un hecho jurídico y un freno a la actividad minera en el territorio comunitario de Mellao Morales.

Grupos de familias y equipos siguen en pie de lucha. La medida cautelar está firme

Las movilizaciones ganaron las calles, las casas, las instituciones y se instalaron. Por eso decimos hoy que siguen vivos y en pie de lucha vecinos autoconvocados, las Comunidades Indígenas locales, vecinas y organizaciones de apoyo que estuvieron y aún hoy están presentes.

Desde el 29/09/09, fecha en que el Tribunal Superior dicta la medida cautelar de “prohibición de innovar” respecto de la propiedad minera, a través de las Resoluciones Interlocutorias N° 4941 y 6943, no sólo se suspendió la referida Audiencia Pública prevista, sino que se **frenó toda posibilidad de exploración y explotación minera en el lugar, situación que permanece intacta.**

Estas decisiones del Tribunal, avaladas públicamente por muchos grupos de apoyo, acompañaron y acompañan este movimiento popular que aún

⁹⁴ Ley aprobada por el Congreso en 1992 mediante la Ley 24071 ratificada en Julio del 2000, con plena vigencia como Tratado de Derechos Humanos a partir del 3 de julio del 2001.

⁹⁵ Declaración de los Derechos Indígenas” aprobada por la Asamblea de Naciones Unidas en 13/09/07, que constituyen junto al Convenio 169 OIT Ley 24071/92, los instrumentos internacionales de mayor importancia referidos a los Derechos Indígenas.-

intereses y conjuga luchas entre la Comunidad Mapuche y otras comunidades, entre organizaciones locales y zonales donde se va realizando en un accionar conjunto.

Así se sigue de pie, la lucha está firme. Se mantienen las medidas legales que frenan la exploración y explotación minera, como todo otro requerimiento en que se pretendiera volver a intentar el funcionamiento del emprendimiento.

Todas estas acciones requieren de todos y en todo momento; estar en pie de lucha y presencia permanente. Las comunidades indígenas, los movimientos y grupos autoconvocados, abogados y equipos jurídicos, deben estar a fin de que con la permanente vigilancia acompañen el nuevo tiempo. Lo hecho hasta ahora marca un límite y abre un horizonte, requiere estado de alerta.

La base es segura, se apoya en una decisión judicial con fuerte trascendencia. Perdura en el tiempo y hasta hoy, pero con constantes presentaciones judiciales por parte de la empresa provincial CORMINE SEP y de Emprendimientos S.A. que requieren presencia en todos los ámbitos legales porque lo que se busca es hacer caer esta medida cautelar, mediante apelaciones y contestaciones judiciales que van construyendo este nuevo entramado que sigue y genera nuevos procesos.

Reflexiones apoyadas en puntos de sostén y arranque

1) El territorio. Desde este escalón, la medida cautelar firme y la sentencia pendiente sobre la nulidad de contrato planteada, queremos hacer una mirada retrospectiva y poder dar nuevos elementos a la interpretación en esta situación que afecta pueblos indígenas, ciudades medianas y pequeñas como a ríos, afluentes, manantiales, arroyos, acuíferos y humedales de agua dulce. Es necesario volver sobre algunas descripciones y mostrar en movimiento todo este juego de relaciones que permita la toma de conciencia progresiva así como mutuas responsabilidades entre los diversos actores a fin de señalar a las autoridades su rol de intervención y control y generar políticas públicas de cambio y transformación. Señalar como todo surge a partir de la irrupción sobre el territorio de una comunidad indígena - Comunidad Mellao Morales- de la Corporación Minera de Neuquén - COR-

MINE SEP- pretendiendo realizar un contrato con Emprendimientos Mineros S.A., empresa minera de capitales chinos.

Frente a esta situación el Estado neuquino apoya claramente intereses privados y en este accionar viola derechos indígenas reconocidos lo que es objeto de reclamo legal, ante un hecho que invisibiliza una vez más a los Pueblos Indígenas mostrándolos como el pasado salvaje ó como un hecho folklórico.

El modelo extractivo de desarrollo basado en la explotación y saqueo de los recursos naturales se contraponen a nuestra idiosincracia como pueblo y a nuestro modo de vida. En los Pueblos Indígenas es muy importante la relación con la Tierra y el respeto hacia los ancestros. Y justamente esos pueblos son los más afectados en la usurpación de sus espacios de vida ancestral, en los lugares donde siempre vivieron.

En este caso el emprendimiento minero a cielo abierto de cobre diseminado en el Cerro Tres Puntas, en la localidad de Campana Mahuida, pretende llevarse adelante dentro del mismo territorio comunitario, en la Comunidad Mapuche Mellao Morales. Reiteramos que se considera un hecho violatorio del Derecho Indígena y discriminatorio de los derechos indígenas reconocidos, lo que violenta el sentir popular y la vida toda de la Comunidad Mellao Morales, de las Comunidades Indígenas y de las poblaciones colindantes al Cerro Tres Puntas. La Comunidad y el Pueblo Mapuche son reconocidos por mandato constitucional (art.75 inc.17), por tanto sobre territorio declarado “inembargable, inenajenable”, intangible, que no puede profanarse, ni separarse, ni destruirse, sin violentar y violar los derechos indígenas reconocidos constitucionalmente y en los tratados internacionales de los derechos humanos (art.75 inc. 22).

En noviembre de 2008, ante los primeros movimientos de camionetas que preocuparon en la zona, la Comisión Directiva de la Comunidad convocó a asamblea en Huarenchenque. Se tomaron allí decisiones participativas por el no a la minería, con el apoyo de los vecinos autoconvocados de Loncopué, del paraje rural Campana Mahuida y otras Comunidades Indígenas. En conjunto se analizaron los graves perjuicios que se producirían y se acordaron las primeras estrategias a seguir. La Comunidad Mellao Morales realizó una **consulta interna**, una elección entre todos los integrantes presentes, con voto secreto después de haberlo hecho a mano alzada como es su propio modo; finalmente con voto unánime, tomaron la decisión de

no aceptar este emprendimiento minero en su territorio comunitario, razón por la que se iniciaron las acciones judiciales contra la empresa minera.

A pesar de haber sido muy clara la respuesta negativa al proyecto minero desde este accionar interno de la comunidad y abierto a lo institucional, el Estado Provincial impulsó este proyecto desde sus órganos funcionales a través de la Dirección Provincial de Minería y la Dirección de Medio Ambiente, orientándose y aplicando la legislación minera exclusivamente, sin tener en cuenta y no prestando atención a las normas de rango superior del derecho aplicable que se generaron desde la Convención Constituyente de 1994 en la Reforma Constitucional.

2) Falta de consulta indígena por parte del Gobierno del Neuquén- Aportes del Derecho Indígena La Comunidad Mellao Morales no fue consultada con anterioridad a la entrega de la concesión minera de Campana Mahuida a fin de poder dar cumplimiento a la consulta desde los intereses que afectan a los Pueblos Indígenas y poder expresar de manera “libre e informada” el “previo consentimiento ó la decisión contraria” como les corresponde “de manera explícita, orgánica, formal, según la cultura e identidad; sus estilos propios, idioma, ritmos, y modos propios en el respeto a su comprensión de colectivo indígena”.

No se dio posibilidad de ejercer de parte de la Comunidad su principal derecho reconocido en la Constitución Nacional, el Convenio de la OIT 169 y los tratados de Derechos Humanos, así como la Declaración Internacional de los Pueblos Indígenas de la OEA, a fin de poder manifestar en palabra libre y clara, mediante los procedimientos adecuados y los procesos que corresponden su decisión por los medios prescriptos.

Ante la falta de consulta, se propuso un plebiscito interno donde por unanimidad se pronunció y fundamentó la decisión contraria a la realización de este emprendimiento minero. Es decir que internamente hubo un procedimiento de decisión conjunta que indicó el rumbo y enmarca el futuro desde un inicio de la voluntad política de la comunidad.

Respecto del Derecho Indígena existen normas de aplicación obligatoria reconocidas por el Derecho positivo y constitucional. Su incumplimiento genera responsabilidad por parte del Estado nacional, provincial y municipal. Ante todo y como norma suprema es interesante destacar el llamado “mandato constitucional” votado por unanimidad en la Convención Constituyente de 1994 donde se reconoce en el art. 75 inc 17 “la preexistencia

étnica y cultural de los pueblos Indígenas Argentinos”. Este reconocimiento coloca a los Pueblos Indígenas en un lugar diferente y especial en el derecho argentino. La preexistencia étnica y cultural -desde su estatus anterior a la formación del Estado argentino- regula un espacio, un modo propio y diferenciado para estos colectivos indígenas, en los territorios comunitarios, desde su identidad, cultura, organización, competencia y organicidad diferenciada y relacionada como iguales desde lo distinto, en una nueva relación con lo instituido y nuevas perspectivas de transformación del derecho.

Así es importante considerar y valorar esta nueva rama del derecho que se desarrolla dentro del ámbito del derecho constitucional e internacional, denominado Derecho Indígena y que regula de manera especial la propiedad, los recursos naturales, los derechos y garantías desde la posesión inmemorial de las comunidades, del Pueblo Indígena como comunidad, como conjunto, como colectivo orgánico con sus expresiones, cultura y desenvolvimiento que les caracteriza. Este mandato constitucional transforma las relaciones de los Pueblos Indígenas con los estados desde una visión individual, hacia una cosmovisión comunitaria y colectiva. Desde su identidad se establecen nuevos puentes de relaciones diferentes, con consecuencias transformadoras en los derechos por su configuración en una dinámica de cambio, en igualdad y dignidad.

La Reforma Constitucional agrega en el art. 75 inc. 17 las garantías propias: “garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes y embargos. “

Referido a los recursos naturales dice: “asegurar su participación en la gestión de los recursos naturales y a los demás intereses que los afecten”; “las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”. Se asegura el respeto a la participación y al ejercicio concurrente de los mismos por la Nación y las Provincias. Esto es fundante en estas nuevas relaciones entre la Nación y las provincias en el mutuo reconocimiento de los pueblos y sus derechos, la personería jurídica y su reconocimiento pleno, simultáneo y conjuntamente.

El art. 75 inc. 22 reconoce al mismo nivel de prioridad institucional que la Constitución y a los Tratados Internacionales de Derechos Humanos, y aquellos que posteriormente se incluyan con las mayorías señaladas.

Este es un cambio radical, de aquí en más los tratados internacionales pasan a ser aplicables en el derecho interno y como tal van produciendo una transformación progresiva y de reconocimientos en este puente del derecho positivo y del derecho constitucional e internacional que afecta e incluye a los Derechos Indígenas.

En el Convenio de la OIT N° 169 como normativa superior es de aplicación directa desde la norma constitucional e internacional del tratado, con o sin ley nacional que lo explicita ya que todos ellos son de aplicación operativa, según lo señalan reiteradamente la Jurisprudencia de la Corte Suprema de Justicia y Doctrina Constitucional/ Internacional.

La Declaración de los Pueblos Indígenas emanada de la Asamblea de las Naciones Unidas del mes de setiembre del 2007 es de aplicación obligatoria y genera responsabilidades por incumplimiento a los Estados, ratificándose así y ampliando alcances de las normas precitadas.

3) Los senderos de la lucha. A lo largo del año 2010 se dieron pasos de lucha y presentaciones en la Legislatura Provincial a los fines de lograr la construcción conjunta de leyes que pudieran conformar un cuerpo legislativo más coherente con estos principios y prácticas aquí remarcadas. Las organizaciones sociales movilizadas generaron proyectos de ley que permitieran impedir la minería a cielo abierto y proteger el agua como bien común en todo el territorio provincial. Se realizaron múltiples actividades en este sentido que continúan en la búsqueda de cumplir su objetivo.

Uno de los argumentos a destacar, expuestos y discutidos en el ámbito legislativo, fue la falta de consulta⁹⁶ en Neuquén a los pueblos indígenas ante los intereses que los afecten. Siempre y en todos los casos han de ser consultados mediante los mecanismos pertinentes, y estos deben resolverse de manera acordada entre los Pueblos y los gobiernos, así como también

96 “Tenemos que tomar en cuenta que las Comunidades Indígenas Mapuches y los representantes Indígenas reconocidos en la Provincia y definidos por las comunidades en cada caso, no fueron consultados antes de entregar ó reafirmar las concesiones mineras ni petrolíferas en estos casos concretos en la Provincia del Neuquén”.-Palabras pronunciadas por la Dra. Elena Picasso en la Legislatura de Neuquén.

las condiciones que hagan efectivos los derechos y el respeto a los Pueblos Indígenas. Todo ello a fin de realizar planteos que no produzcan perjuicios a las comunidades en sus territorios, ni afecten su condición de Pueblo Mapuche, teniendo en cuenta el reconocimiento constitucional nacional y provincial, como los tratados internacionales⁹⁷.

4) Los actores sociales en lucha. Es interesante compartir y re-pensar cómo, a pesar de los roles que ejercieron y que ejercen tradicionalmente el Estado y la Iglesia como opresores y neocolonizadores, prestándose como herramientas de las empresas transnacionales y de un modelo de mercado extractivo exportador de nuestros bienes comunes, en esta experiencia se esboza una nueva historia. Un pensamiento-acción tendiente a decolonizar que permite “empoderamientos” y nuevas relaciones de fuerzas entre opresores y oprimidos. Se rompen así preconceptos y se articulan actores sociales en un encuentro que mucho refleja lo que hoy nos planteamos en *los otros bicentenarios*: ¿quiénes somos como sujetos individuales y colectivos? ¿Cómo queremos vivir y convivir? ¿Qué queremos para nuestra casa-madre tierra? En Loncopué, al intentar dar respuestas a estas preguntas ya no se encuentran muchas diferencias entre pueblerinos, campesinos, mapuches o huincas (no mapuches) porque todos se convirtieron en hermanos de lucha capaces de vivir bajo el mismo cielo, sin banderas o insignias que dividan.

Este relato de lucha y esperanza vivida en un pequeño sitio de la Patagonia conlleva las particularidades destacadas que son superadoras de nuestra historia en muchos aspectos. Porque lo que circula en esta lucha que llevó adelante y sostiene Loncopué es el respeto, el aprendizaje constante, el replanteo de cómo queremos vivir, para qué queremos vivir y de los conceptos de territorialidad, bienes comunes y derechos para todas y todos.

Quizás la más valiosa consecuencia de este proceso, reforzada por el resultado de la primera batalla ganada al poder político y económico en Loncopué y en la Comunidad mapuche, sea que tanto en las asambleas, en la comunidad, entre los campesinos, ninguno se perciba como el mismo sujeto que era antes de encontrarse en esta lucha. El despertar de las conciencias

adormecidas, la valoración de las propias fuerzas y aptitudes, el replanteo del modelo económico y social que domina, los lazos de solidaridad entablados, ya no se rompen tan fácilmente. Se rompieron las cadenas y esta vez “los de arriba” tuvieron que entender que la autodeterminación de un pueblo emancipado mueve y puede mucho más que el oro.

97 En el momento de la publicación de este artículo hemos recibido una notificación que reafirma los derechos indígenas y de la Comunidad Mapuche Mellao Morales en su integralidad territorial y rechaza un recurso extraordinario federal interpuesto por la Corporación Minera del Neuquén (Cormine SEP) y de la Fiscalía de Estado de la Provincia, que tenía por objeto dejar sin efecto **la medida cautelar que sostiene nuestra lucha.**

“Agua Rica”. Conflicto colonial. Guerra de religiones

Horacio Machado Aráoz

La asamblea funciona en un predio cedido por los dueños por escrito. Un día estábamos sesionando en ese lugar cuando la fiscal Marta Nieves cayó con una orden de desalojo acompañada por sesenta efectivos y grupos de choque. Se tuvo que ir cuando le dijimos que no usurpábamos ningún lugar ni propiedad ni derecho ajeno. Pero vino rodeada de un aparato impresionante, de infantería, con apoyo vehicular, combis con todo tipo de armamento que puedan ustedes imaginar. (...) Que Andalgala está militarizado es cierto. Después del 15 de febrero, se sabía que se iban a venir con todo porque sabemos que lo que hay en ese cerro, es lo más valioso del mundo después del comercio de armas (...) En el pueblo entre infantería, grupos especiales y de la división canes habría unos 150 efectivos. Después vinieron efectivos policiales de todos los distritos vecinos...” (Juan Martín, herrero, integrante de la Asamblea El Algarrobo)

Todavía estoy escuchando los gritos de esa tarde... Lloro con la desesperación de las mismas voces de niños, mujeres, jóvenes y con la gente vieja de mi pueblo que jamás imaginó vivir la minería a costa del dolor. Todavía se demora en la memoria la tarde-noche de aquel lunes 15 de febrero. El día en que reprimieron.

La gente corre desesperada. Hay mujeres, hay madres, hay abuelas refugiadas en una tienda donde los chicos lloran por lo que no comprenden. Afuera silban las balas y las piedras. El vidrio antes de estallar

bajo las piedras ya se habían trisado, en la garganta. Es una cacería de personas que nadie entiende. Después dirán que no hay víctimas (...)

Esa era la minería que los salvaría de la pobreza (...) Por esa misma minería, sus niños, sus estudiantes, sus mejores maestros andaban a merced de la policía. Cual vulgares delincuentes corrían la misma suerte las ideas de compañeros, correligionarios, aliancistas y socialistas. Todos, sin diferencias de filiaciones, estaban ahí, viendo cómo la democracia se consumía bajo las balas. (Patricia Álvarez, docente y escritora, militante de la primera hora de Vecinos Autoconvocados por la Vida)

Oro. Palabra que hasta parece verbo, que puede comprar identidades, volver lobo a los pastores, resucitar inquisiciones, comprar aberraciones escritas, escandalizar a los Pilatos, y encumbrar a los moralistas tal vez.

Lo que no puede, es hacer caer argumentos genuinos, quebrar la fortaleza de quienes con su vida defienden el lugar donde viven, lo que no puede hacer el oro- "gracias a dios", es comprar inteligencia, apagar con las dádivas una llama que fulgura en el corazón por siempre. (...)

Muchos minerales son prescindibles. Los pueblos son los imprescindibles, intangibles, no son ciudades de papel ni lugares sacrificables. Hay que defender la tierra porque es la vida (Aldo Flores, docente andalgalense, miembro fundador de Vecinos Autoconvocados por la Vida e integrante de la Asamblea El Algarrobo)⁹⁸

Andalgalá es, desde hace más de doce años, una ciudad sitiada por el conflicto colonial; una sociedad atravesada por la conflictividad estructural que suele instalarse en los territorios de localización de grandes industrias extractivas. Convertida en objeto de deseo por los caprichos especulativos

98 Fragmento de una carta pública escrita en 2008 luego de ser detenido por la policía provincial por apología del delito, por llevar en su bicicleta un cartel con la inscripción "Haga Patria M.A.T.E.A.E.MINEROS", que, según el autor, significa: "Haga Patria Movimiento Andalgalense Todos Enfrentados a Emprendimientos Mineros".

del capital transnacional, ha sido escenario de la confrontación más larga, más intensa y más cruenta que el desembarco de la mega-minería transnacional ha provocado en todo el país.

"Agua Rica" es el nombre que condensa todas las codicias y todos los dolores. Visto por unos "como un yacimiento mineral grande, de mediana ley, definido como un pórfido de cobre-molibdeno-oro", con "reservas de 731 millones de toneladas (50 % cobre, 0,033 % de molibdeno, y 0,23 gramos/tonelada de oro)" (Minera Agua Rica, 2007: 11); para otros, en cambio, se trata de la fuente sagrada del Agua-Vida (Machado Aráoz, 2011); agua que riega la vida del pueblo; "Santuario de la Naturaleza"⁹⁹.

Adorada por unos y otros. "Agua Rica" es, de un lado, el becerro de oro-fetiche que alimenta la voracidad extractivista de sus 'feligreses', aquellos que siguen los dictados de la Bolsa de Toronto y practican el credo del patrón-oro; hoy más creyentes que nunca, en tiempos de incertidumbre financiera y fiebres especulativas (Dussel, 1993). Para otros en cambio es cerro sagrado, motivo de veneración. El *culto del cuidado* se confronta al *culto de la extracción*. Este último, culto hegemónico, hecho sentido común dominante, ve en el oro la reserva global de valor; mirada ciega-cegada que ante cada nuevo síntoma de la crisis civilizatoria del presente, sólo atina a subir su cotización y a realimentar así, la voracidad (auto)destructiva. El culto-otro, en cambio, culto contra-hegemónico del cuidado, profesa que el agua vale más que el oro. Saber-creencia que nace de una determinada forma de pensar-vivir-sentir el territorio-propio.

Esos *otros andalgalenses*, que andan a contramano del progreso, saben-sienten *en carne propia* la íntima comunión existencial que hay entre sus cuerpos y esas aguas que bajan cristalinas por el río Andalgalá, el Candado y el Minas. Ellos saben-sienten que es la misma agua que, en definitiva, riega los cultivos, cría las cabras y las ovejas; mantiene vivo el monte, con sus frutos y sus encantos; es el agua que llena los membrillos y florece en los durazneros; es el agua que calma la sed y limpia las heridas de su pueblo. Es agua que, como tal, corre por las venas de la/os andalgalenses que la beben y se nutren de sus frutos. Es agua que nos hace parte de su 'ciclo natural' y que, al hacerlo, (nos) comunica la vida (Porto-Goncalves, 2006).

Agua que sostiene la vida; la de todos; también, las de los pro-mineros. Sólo que éstos no sienten-saben en qué medida sus propios cuerpos están

99 Así ha sido declarado el Nevado del Aconquija, por la Carta Orgánica Municipal de la ciudad de Andalgalá.

sostenidos por el ciclo vital del agua y en qué medida sus propias vidas dependen de esa comunión. Ellos están enfocados, más bien, en el mundo realista del desarrollo, en la necesidad de explotar para que *la muni*¹⁰⁰ pueda tener recursos, hacer obras, dar trabajo, poder comprar —*la felicidad en cuotas*... Ellos están con-vencidos de que *sin minería, no se puede vivir*.

Lo cierto es que los practicantes del culto extractivista se fueron diluyendo como las promesas mismas de su credo. La conciencia por el Agua-Vida, en cambio, fue creciendo y se hizo carne-multitud en Andalgalá. Reconquistó las almas y las plazas. Fue venciendo los miedos, la indiferencia y la resignación. La prepotencia del poder —del poder histórico, del poder oficial—, esa que antes sembraba temor, ahora provoca indignación. Y la sensación de abatimiento dejó paso a una renaciente confianza en las propias fuerzas; la fuerza de la unidad.

El 14 de diciembre de 2009 nació la determinación. Un grupo —pequeño— de vecinos se instaló bajo las sombras de un algarrobo para iniciar ‘el corte’; ‘*corte a los camiones y a las provisiones para la minera, no para los trabajadores ni para los vecinos*’¹⁰¹; un corte en el camino comunero que va de Chaquiago a El Potrero y que la empresa Yamana Gold usa para subir a la mina.

Como en Guleguyachú, como en Bagua, como en tantas otras localidades y regiones de Nuestra América hoy presas de la depredación extractivista, el corte de ruta parece ser el único instrumento —ilegal, por cierto— que nuestras democracias-de-baja-intensidad dejan a mano de sus pueblos. Como antes Calingasta, en San Juan (2005-2006); Famatina y Chilecito, en La Rioja (2006-2007); Tinogasta, en Catamarca (diciembre de 2007), Andalgalá había reclamado un plebiscito sobre Agua Rica. Su actual intendente, José Perea, fue elegido con esa promesa. Y ejerció el poder violándola. Jamás llamó a la prometida consulta popular y se desempeñó como gestor de los intereses mineros.

Sin alternativas institucionales, el corte fue la medida de última instancia. Bajo el algarrobo, se plantaron. Dijeron ¡BASTA! Es que “*estamos hartos de que nos ninguneen y nos tomen por estúpidos*”¹⁰². Bajo la sombra del alga-

rrobo, la determinación y la solidaridad del pueblo echaron raíces. Se hizo lugar de encuentro; de *encuentro-en-la-resistencia*. Y eso provocó la furia del poder.

Andalgalá, lugar de todas las codicias y de todos los dolores, ciudad largamente habitada por el colonialismo-colonialidad del presente, es y fue, una vez más, escenario de todas las violencias. De todas las formas de la violencia colonial: la del terror; la de la expropiación; la de la fetichización (Machado Aráoz, 2010). Una vez que los placebos fetichistas del ‘consumismo-en-cuotas’, que se reparte en forma de ‘planes’, ‘bolsones’ y ‘puestos-mineros-rotativos’ probó su ineficacia, la torpeza del poder recurrió, una vez más, a su ‘arma predilecta’, la fuerza literal de las armas. Forma omnipresente del poder, la violencia represiva dejó su estado de latencia y se convirtió en acto. El 15 de febrero de 2010, en una maniobra premeditada y calculada por diferentes órganos de los poderes judicial y ejecutivo de la provincia y el municipio, intentaron desalojar a la fuerza el bloqueo minero en el distrito de Chaquiago. Fue la jornada represiva más brutal que el poder minero colonial desató en el suelo argentino. Un centenar de heridos graves y hospitalizados; otros tantos detenidos y judicializados. Entre ellos, mujeres, ancianos, adolescentes.

Pero ya las cosas habían cambiado en Andalgalá. Y el poder ya no producía los efectos que sabía provocar. La represión desató la pueblada. Como tantas otras veces en otros tantos sufridos lugares de Nuestra América, una *digna rabia* se apoderó de la plaza principal. Fueron cientos. Fueron miles. La prepotencia del poder oficial-colonial, ya en forma de dinero, ya en forma de balas, sólo alimentó la indignación, esa especie de bronca que nace cuando “*te quieren pisotear la dignidad*”¹⁰³. Y uno dice ¡YA BASTA! Un ‘uno’ colectivo, plural, multitudinario, diverso; muchos que por un momento dejan de lado sus rencillas y celos y gritan un *Grito-Uno*, un *Otro-Grito*, ¡YA BASTA! ¡NO A AGUA RICA! ¡NO ES NO!

Ese 15 de febrero, jornada luctuosa en la que *sólo por suerte no hubo un muerto*, fue paradójicamente, una jornada de una intensa pedagogía política. El poder colonial pretendió ejercer su pedagogía del terror, ese que enseña con sangre y fuego el abecedario de la resignación, la geometría de la expropiación. El pueblo, sin embargo, ejerció una pedagogía-otra; se sacó

y Schrott, 2010: 27).

¹⁰³ Expresión de Urbano Cardozo, relatando los atropellos del gobierno y la empresa minera.

100 Referencia local a la ‘municipalidad’, gobierno local.

101 Testimonio de Urbano Cardozo, integrante fundador de Vecinos Autoconvocados por la Vida.

102 Ruth Vega Miranda, docente andalgalense, integrante de la Asamblea El Algarrobo. Entrevista realizada por Raquel Schrott y Ezequiel Miodownik (Miodownik

de encima tantos años de educación bancaria que tenía los cuerpos entumecidos; y ensayó las lecciones de una pedagogía de autodeterminación, de conciencia-de-vida, de dignidad. Fue un bautismo de fuego para los creyentes del *culto del cuidado* (Boff, 1996; 2002). Y desde ese día, el Agua-Vida es más sagrada que nunca. En Andalgala. En Catamarca. En *Nuestra América*.

15 de febrero de 2010 – 15 de febrero de 2011. *Saldo emocional a un año de la represión*

“Siempre pensé que aquí la mano que da de comer, mata. Que esta lucha es tan larga y dolorosa como la vida misma. Que no se puede mirar para delante porque alguien lo disponga de un salto, olvidando a la historia. Porque en esta lucha -como en tantas otras- hay que tener la memoria intacta y a prueba de olvidos... No para darle instrumento a la venganza, sino para fortalecer las razones.

No nos pueden volver a mentir tampoco confundir, ni confundirnos: ni ignorantes, ni violentos, ni foráneos. Basta de volvernos invisibles... Que confiesen que les cuesta creer que pensamos diferente y que estamos con el alma a contramano de una política de Estado.

No podrán nunca más cambiarnos el discurso... Ya no podrán manipularnos a su antojo”. (Patricia Álvarez)

“Ante la violenta y desmesurada represión sufrida por el pueblo andalgalense en el marco de la defensa del Nevado del Aconquija la Asamblea el Algarrobo declara: 1) No nos dejamos amedrentar por los rumores de ataques personales y advertencias de represalias por parte de grupos pro mineros, que intentan desmovilizar al pueblo y desdibujar su legítimo reclamo a un ambiente sano... (...)LA ASAMBLEA ENTIENDE QUE LA PAZ SOCIAL ESTA AFECTADA POR LA EMPRESA AGUA RICA - YAMANA GOLD, YA QUE CON SU PERMANENCIA EN NUESTRO DEPARTAMENTO PROVOCAN HECHOS COMO LOS VIVIDOS EL LUNES 15 DE FEBRERO, PUES ENTENDEMOS QUE LA ACTIVIDAD QUE ESTAS EMPRESAS REALIZAN ATENTAN CONTRA

LOS DERECHOS CONSTITUCIONALES DEL PUEBLO Y LA INTEGRIDAD DE SUS HABITANTES...” (Comunicado de Prensa, Asamblea El Algarrobo)

Poco más de un año ha transcurrido ya, al momento de escribir estas líneas, de aquella histórica jornada de represión-resistencia. Muchos acontecimientos se sucedieron desde entonces en el despliegue y continuidad del conflicto colonial-minero. Acciones (e inacciones) del poder tendiente a recuperar las riendas de un proceso que se les fue de las manos (la eficacia de la resistencia precisamente se refleja en la medida en que el poder pierde el control de las cosas). Acciones y reacciones del otro lado, resistiendo los embates, intentando consolidar los pasos avanzados.

Ese tiempo transcurrido deja un complejo saldo de dolores y alegrías atravesadas; da lugar a tanto a la esperanza como a la preocupación y las angustias. Por un lado, la alegría y la esperanza de un pueblo que se puso de pie con firmeza y determinación para defender su territorio y su autonomía política. Alegría que nace del coraje de ver a un pueblo sosteniendo una larga lucha para reclamar que se escuche su voz, que se respete su elemental derecho político a decidir sobre su propio territorio y los bienes ecológicos que de él dependen. Alegría que nace también de la rebeldía; rebeldía firme y sostenida, esa que brota de las convicciones y que no se presta al juego de las oportunidades de negocio. Alegría y esperanza en tanta juventud, en tantas mujeres, varones, niños y mayores con conciencia y movilizados por la defensa de algo tan elemental y justo como las fuentes de vida, presentes y futuras: el agua, el suelo, el aire, la biodiversidad, la propia salud de las poblaciones. En fin, alegría y esperanza por la maduración política de nuestras sociedades locales.

Sin embargo, este año transcurrido da también lugar a hondos motivos de tristeza y dolor. Ante todo, una amarga y profunda bronca nace de la impunidad persistente; una impunidad tan brutal como la de la violencia ejercida aquel 15 de febrero de 2010 por el grupo de tareas especiales, Kuntur de la policía provincial. La soledad de la condena social a los responsables, no acompañada por el juzgamiento institucional a quienes ordenaron y ejercieron la represión contra su propio pueblo. A decir con precisión, no se trata sólo de impunidad. Se trata más bien de una justicia al revés, una *justicia invertida*, propia de un entorno colonial donde todo está patas para arriba, ya que, lejos de investigar y enjuiciar a los responsables de la

represión, se dedicó a criminalizar y judicializar a los propios vecinos, ciudadanas y ciudadanos, movilizados en el ejercicio legítimo de sus derechos.

Bronca y dolor por la impunidad; bronca e indignación por la criminalización. A la represión policíaca, le siguió el hostigamiento y la persecución judicial. Justicia al revés; democracia al revés. Representantes del pueblo que no escuchan la voluntad popular. Que más bien, se muestran como serviciales inescrupulosos de los poderes fácticos y que diligencian los intereses de los saqueadores a costa del atropello de su propio pueblo. Rara democracia esta, donde los plebiscitos son inconstitucionales, y los intereses de los inversionistas cuentan más que los de los ciudadanos. Paisaje desolador de atropellos; de violaciones a la ley, y en nombre de la ley; de violencias materiales y simbólicas; de derechos vulnerados y democracia secuestrada.

En los contextos coloniales, la impunidad es crónica y la injusticia endémica. Por saberlo y por sentirlo, los profesantes del culto del cuidado se congregaron, a un año de la represión, para conmemorar y recordar el dolor de la violencia represiva vivida. Recordar *-volver a pasar por el corazón-* el dolor de los hermanos y hermanas golpeados, baleados, heridos y criminalizados. En numerosas localidades del NOA, en Andalgalá, epicentro hoy de la resistencia, en Tinogasta, Belén, Santa María, en Tucumán y varias localidades de los Valles Calchaquíes, diversos actos asamblearios se realizaron para conmemorar ese día de represión y resistencia. Con cánticos y danzas, con poesías, entre reflexiones y abrazos, los diversos colectivos congregados buscaron conjurar el dolor; compartir y fortalecer los sentimientos que cimentan la resistencia; transformar el dolor de la impunidad en *digna rabia* que vuelve a hacernos andar.

Así, es claro que ya nada volverá a ser como antes, después de las balas y los gases lacrimógenos del 15 de febrero. La obscenidad del poder -la del dinero y la de las armas-, no sólo no pudo desalojar el corte en el camino comunero de Chaquiago, sino que, paradójicamente, dialécticamente, realimentó las resistencias. Ese día nació la determinación de un pueblo a defender su terruño; un pueblo que sabe-siente las delicadas *re-ligazones* que mantienen y hacen posible la vida, las ligazones que unen a los cuerpos con los territorios a través de los flujos del Agua-Vida; y las ligazones que unen unos cuerpos con otros, a través del trabajo cooperativo y las luchas de resistencia. ¡Vaya lección de ecología política que nos legó esa jornada de pedagogía crítica y rebelde! Una lección que afianzó las creencias, las cosmovisiones, pero también los sentimientos y las emociones de un Pueblo

decidido a imaginar otros rumbos y otros mundos... Un pueblo que descrea del credo del desarrollo, ese que se conjuga en liturgias de explotación y sacrificios. Un pueblo que empieza a practicar *el nuevo credo del cuidado*, cuidado de la vida, en sus fuentes y en sus medios, en toda su diversidad, biológica y cultural.

Andalgalá. De posesiones, exorcismos y redenciones

“Acá estamos los que sufrimos el territorio, los que sentimos las agresiones al territorio, no otra cosa es lo que nos une... Gran parte de esta sociedad ya ha perdido el contacto con el territorio... Esta sociedad vive de la góndola del supermercado, del cajero automático y de la computadora... Está desconectada de su territorio. Por eso no siente las agresiones que se le hacen. En cambio nosotros, sabemos y sentimos que sin territorio no somos nada...” (Marcos Pastrana, dirigente diaguita-calchaquí, Valles Calchaquíes, Argentina, 2009)

“En la actualidad, dos procesos internos de nuestra civilización nos conducen a reconocer que la renuncia a nuestra pertenencia a la comunidad biótica ha sido un engaño. El primero es que tanto la ciencia evolutiva como la ciencia ecológica (...) han redescubierto nuestra integración con la comunidad biótica. El segundo es que el ‘feed back’ negativo provocado por el impacto de la civilización tecnológica moderna sobre la naturaleza nos fuerza a reconocer que los seres humanos nunca han existido separados de su ambiente y la comunidad biológica” (Baird Collicot)

“La forma de ingreso y las fuentes de éste expresan las relaciones de producción capitalista bajo su forma fetichizada. Su existencia, tal como se manifiesta en la superficie, aparece desconectada de las conexiones y de los eslabones intermedios que sirven de mediaciones. La tierra se convierte así en fuente de la renta, el capital en fuente de la ganancia, y el trabajo del salario. Y la forma invertida en que se manifiesta la inversión real es un tipo de ficción sin fantasía, una religión de lo vulgar [...] La total cosificación, inversión y el absurdo del capital (...) es el capital como interés, que rinde interés compuesto, y aparece

como un Moloch reclamando el mundo entero como víctima ofrecida en sacrificio en sus altares” (Karl Marx)

Andalgalá ya no es la misma, luego de las nuevas invasiones mineras (Rodríguez Pardo, 2009). Un profundo conflicto existencial ha rasgado su tejido social. Un conflicto profundamente político; político-religioso. En efecto, los conflictos ecológico-distributivos que el imperialismo extractivista de nuestro tiempo suele instalar en los espacios-objetos-de-saqueo, fracturan las creencias de las comunidades; distintos grupos de creyentes se constituyen en la confrontación; unos practicantes del culto moderno del desarrollo, ese que rinde ofrendas sacrificiales de vida en el altar del lucro; otros, en cambio, practicantes del culto del cuidado. Cuidado de la Vida, en sus fuentes y todas sus formas.

El conflicto colonial-extractivista es ciertamente un *conflicto religioso*. Una confrontación de credos, de cosmovisiones, pero, decisivamente, de creencias-hecha-cuerpos; es decir, se trata del antagonismo entre modos radicalmente distintos de vivir y sentir las *afecciones*, las conexiones que ‘nos afectan’; aquello que, en varios sentidos, nos *liga a la vida*; ligazones *materiales*, geo-físico-biológicas, que la hacen posible como tal; ligazones *afectivas*, que nos unen y/o nos distancian de personas, seres vivos, hechos, ideas; ligazones propiamente *sociales*, de parentesco, de vecindad, de trabajo, de poder; ligazones *de sentido*, que nos hunde en el suelo existencial de la existencia arraigándonos a un cierto proyecto-histórico-de vida, un modo de experimentar el *por qué y el para qué vivimos*.

La sociología, como la ecología y la religión, es un campo del saber enfocada al estudio de las ligazones, las relaciones y los vínculos que nos afectan, y que de tal modo hacen a lo humano y a la vida. Desde ese campo del saber, podemos entender en qué medida los conflictos socioterritoriales que estallan por doquier en Nuestra América son conflictos estructurados en modos distintos de vivir-sentir y sentir-se en el territorio, espacio de vida, espacio-habitado (Santos, 1996).

El conflicto en Andalgalá, como en Bagua, en Esquel, en Famatina y Chilecito y en tantas otras comunidades que se pusieron en pie de rebeldía para defender sus territorios, nos muestra que, en estos pequeños lugares de Nuestra América están surgiendo prometedoras energías revolucionarias; se está gestando las bases y las claves de las luchas descoloniales, auténticamente emancipatorias, de nuestros tiempos... En esos territorios, unos ciertos cuerpos, anestesiados bajo los placebos del consumismo, vivían ma-

yoritariamente paralizados bajo el hechizo del culto desarrollista, ese que prometía ingresos y consumos a la altura del Primer Mundo. Vidas sólo *ligadas*-afectadas al mundo del dinero-mercancía(s). No lo podría decir mejor y más claro que Don Marcos Pastrana: cuerpos sólo conectados al mundo de las góndolas y del cajero automático; desafectados, desentendidos de la propia tierra-territorio-proveedor de los medios indispensables de vida.

Pero en muchas comunidades, ese hechizo se rompió. El dinero y el mundo fetichista de las mercancías ya no producen sus efectos anestésicos; de inversión fetichista. Hay gentes y cuerpos que empiezan a sentir en carne propia los dolores de las rasgaduras que el extractivismo implica para sus territorios. Son cuerpos nuevos, de sujetos con nuevas sensibilidades y nuevas sociabilidades; cuerpos que sienten-viven de otro modo las relaciones que afectan a sus vidas. Son vidas-cuerpos nuevos que sienten-viven la comunión con su tierra y sus fuentes de agua y que, por tanto, no están dispuestos, a la entrega sacrificial de sus territorios.

Para ellos, para nosotros, *el agua vale más que el oro*. Y esa creencia condensa la fuerza utópica del nuevo credo emancipatorio, radicalmente decolonial, que está surgiendo de lo más profundo de Nuestra América.

Bibliografía:

Álvarez, Patricia (2010) “Noticias de la otra orilla. Testimonio de la lucha antiminera en Andalgalá”. Publicado en www.catamarcaselevanta.com.ar

Baird Callicot (1989) “The conceptual foundations of the Land Ethic”. En *In Defense of the Land Ethic*, Baird Callicot (ed.), New York, State University of New York.

Boff, Leonardo (1996) *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Buenos Aires, Ediciones Lohlé-Lumen.

Boff, Leonardo (2002) *El cuidado esencial. Ética de lo humano. Compasión por la tierra*, Madrid, Ed. Trotta.

Dussel, Enrique (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra Editorial Verbo Divino.

Machado Aráoz, Horacio (2010) “Minería transnacional y neocolonialismo. Cuerpos y Territorios en las disputas coloniales de nuestro tiempo”. En Korol, Claudia (Coord.) *Resistencias Populares a la Recolonización del continente*, Buenos Aires, Centro de Investigación y Formación de Movimientos

Sociales Latinoamericanos – Fundación Rosa Luxemburgo, Ediciones América Libre.

Machado Aráoz, H. (2011) “Agua y minería transnacional. Desigualdades hídricas e implicaciones biopolíticas”. En Revista Proyecciones N° 9, CIFOT, Universidad Nacional de Cuyo.

Marx, Karl (1980) *Teorías del Plusvalor*, México, Fondo de Cultura Económica.

Minera Agua Rica (2007) “Proyecto Agua Rica. Informe de Impacto Ambiental. Resumen Ejecutivo”. Rescan, Ingenieros y Científicos.

Porto-Gonçalves, (2006) “Água não se Nega a Ninguém (A necessidade de ouvir outras vozes)”, En *Políticas Públicas Ambientais Latino-Americanas*, Parreira y Alimonda (Org.), FLACSO Brasil, Editorial Abaré: Brasília.

Rodríguez Pardo, Javier (2009) *Vienen por el oro. Vienen por todo. Las invasiones mineras 500 años después*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus.

Santos, Milton (1996) *Metamorfosis del espacio habitado*, Barcelona, Oikos-Tau.

Famatina, “madre de metales”, pieza de resistencia

Claudio Garrott
Gabriela Romano¹⁰⁴

“...estamos decidiendo...he ahí lo bello y lo terrible del instante”
Negro Ledesma de “Canto Comunitario de La Rioja en defensa de los bienes comunes Ramón Navarro”.

Famatina etimológicamente significa “madre de los metales”. Al pie de esta imponente montaña de más de 6000 metros comenzamos en el año 2006 a organizarnos de manera asamblearia y a resistir a la megaminería frenando el proyecto de la empresa canadiense Barrick Gold y expulsándola de nuestro territorio.

Para comprender la importancia que adquiere la lucha de las asambleas es necesario hacer un breve análisis del contexto histórico, social, cultural, económico y político donde se inicia la resistencia. Famatina y Chilecito forman parte del valle Antinaco-Los Colorados, una región rodeada de montañas de donde provienen las nacientes de los ríos que nos proveen de agua tanto para el consumo humano como para la agricultura. Nuestro clima es seco y el agua es un bien escaso. En las zonas rurales se cultivan nogales, olivos, hortalizas, vid. Los vinos riojanos, sobre todo en su variedad turrón, son reconocidos internacionalmente y han sido premiados en diversos lugares del mundo. En los últimos años, la falta de agua se ha profundizado, los turnos de riego (práctica que se realiza en pequeños emprendimientos agrícolas) se han disminuido, y en muchas zonas se ha recurrido a pozos de perforación para extraer agua. Esta práctica provocaría

104 Asamblea de Autoconvocados de Chilecito- Famatina, La Rioja

en un corto plazo el secamiento de las napas ya que cada vez son más profundas las perforaciones.

La Rioja, como el resto de las provincias del noroeste, fue víctima de la política centralista portuaria que se inicia una vez finalizada la etapa revolucionaria: cuando en 1810 “nace” esa Argentina en el puerto que mira a Europa, el país comienza a organizarse insistiendo en esa mirada. Es así que en nuestros territorios comienza un período de sojuzgamiento, marginación, empobrecimiento, silenciamiento, que va a dar origen a una cultura del fatalismo, de la resignación o de los “hechos consumados” como la llama el escritor riojano Ricardo Mecado Luna. Frente a ella surge también una cultura de la resistencia, de la rebeldía que fue silenciada hasta con la muerte. Vale citar como referentes al caudillo “El Chacho” Ángel Vicente Peñaloza asesinado por los coroneles de Mitre o a Enrique Angelelli, asesinado durante la última dictadura militar.

En nuestra provincia y sobre todo en el interior hay mucha desocupación, escasa actividad privada y un alto índice de empleo público. Han proliferado sistemas de becas y subsidios que han permitido al gobierno provincial y municipal contar con “rehenes”, ciudadanos que optan por mantener este beneficio ínfimo en lugar de movilizarse para reclamar un salario digno, trabajo, salud, educación. El poder se ha organizado como un “feudo moderno”, el gobierno “controla” a la población con mecanismos como la censura, el clientelismo, la persecución, la cooptación de la mayoría de los medios de comunicación y múltiples violencias que se suma a la ausencia total de independencia de poderes. En esta situación el gobierno provincial en total sintonía con el nacional despliega un discurso desarrollista presentando a la megaminería como la única alternativa económica, como la “fuente de salvación” para pueblos como los nuestros que al estar rodeados de montañas y con una pésima administración y distribución del agua, no tendría otra opción que esta práctica extractiva aunque ello signifique dinamitar nuestros cerros, utilizar millones de litros de agua por día para el proceso de lixiviación, liberar metales pesados, contaminar y saquear cambiando modos de vida y empeñando nuestro futuro.

El Famatina tiene su historia minera. Historia que hoy los gobiernos nacional y provincial intentan repetir. A principios del siglo XX se llevó a cabo la primera explotación minera de socavón a cargo de capitales ingleses. Para ello se construyó en Chilecito un cable carril de más de 30 km. de extensión para transportar los minerales que se extraían. Hoy esta construc-

ción es promocionada con fines turísticos y es mudo testigo de las tantas historias de saqueos, de despojos de nuestros territorios, de ese “desarrollo” que nunca se concretó.

Es común escuchar de boca de viejos pobladores historias acerca del pasado minero de Chilecito y Famatina: algunas narran la existencia de las llamadas “mulas funebreras” que eran las encargadas de bajar por lo difíciles senderos montañosos los cuerpos de los obreros muertos durante la construcción del cable carril. Una vez finalizado este proyecto no se realizó el proceso de remediación ambiental y como consecuencia de esto han quedado zonas contaminadas por desechos mineros, trabajadores muertos por silicosis (enfermedad que afecta a los pulmones) y un pasivo ambiental cuyas consecuencias aún padecemos. Y es esta explotación minera, ese pasado que parece regresar como amenaza de un despojo de tierras y riquezas, de contaminación que se reitera, lo que nos hizo poner de pie y comenzar a luchar.

¿Por qué el movimiento asambleario surge con tanta fuerza en Famatina?

Podríamos quizás buscar la respuesta a este interrogante en el sentido que le otorgamos a la tierra, al agua. La mayoría de nosotros hemos heredado estas tierras de nuestros padres o abuelos, hemos nacido y crecido aquí y criamos a nuestros hijos al pie de esta montaña en torno a la cual existen hermosos relatos que contribuyen a acrecentar el acervo cultural de la zona. Este sentido de pertenencia, de conexión con la naturaleza que se relaciona con historias de vida, de saberes, de proyectos, de identidades, de sensibilidades colectivas, generan nuestro sentido de “territorialidad”. Concepto que los gobernantes, empresarios, tecnócratas no logran comprender en tiempos en que el capitalismo vuelve todo negociable, incluida la vida.

En este escenario nace en mayo de 2006 la asamblea de vecinos autoconvocados de Famatina. Lo que alertó a los vecinos fue la presencia de camionetas que subían y bajaban de la montaña junto con el anuncio oficial, al regreso de un viaje a Canadá, del entonces gobernador, el geólogo Ángel Maza (Secretario de Minería durante la presidencia de Carlos Menem) del inicio de la explotación minera en el Famatina por parte de Barrick Gold. En esta primera etapa se comenzó a buscar información, investigar, estable-

cer contactos con otras poblaciones. Las redes comenzaban a tenderse. Así nace la lucha.

Palabras como lixiviación, megaminería, cianuro, dique de cola comenzaron a ser incorporada en el habla de todos. En pocos meses surge la segunda asamblea de la provincia en nuestro departamento, Chilecito, y a partir de allí los movimientos se replican en todo el territorio, conformando las Asambleas Ciudadanas Riojanas, que articulan a nivel nacional con la U.A.C. (Unión de Asambleas Ciudadanas) espacio que integra a todas las asambleas socio-territoriales del país.

Una de las características de las asambleas riojanas es que están constituidas en gran parte por mujeres que a su vez son docentes, esto permitió que los primeros espacios donde se sembró la semilla de la resistencia, de defensa del agua, de la vida, del territorio fuesen las escuelas. Cuando las primeras asambleas comenzábamos a recorrer este camino de construcción colectiva, el gobierno provincial entra en una profunda crisis de poder: el convenio que firmó el Gobernador Angel Maza con Barrick Gold genera el clima para que el vice Gobernador Beder Herrera promueva un juicio político que termina con la destitución del entonces gobernador. Herrera, que manejaba políticamente la cámara de diputados, asume provisoriamente el cargo y logra por unanimidad que se sancione una ley prohibiendo la minería a cielo abierto con uso de cianuro en la provincia y convoca a consulta popular para legitimar esta ley. El mismo día en que se sanciona la ley, el 8 de marzo de 2007, comienza uno de los momentos más importantes y emblemáticos de nuestra lucha. Ese día iniciamos en el paraje denominado Peñas Negras (1800 metros) un corte selectivo de ruta que obligó a Barrick Gold a abandonar el campamento que había instalado y donde realizaban tareas de exploración.

Los vecinos organizados por turnos establecimos una vigilia permanente al pie del cerro durante días y noches a pesar de las bajas temperaturas y de las condiciones precarias en las que nos encontrábamos. Allí estábamos y seguimos estando para decirle a Barrick Gold que no tiene permitido entrar en nuestro territorio, que no vamos a otorgar la “licencia social”. Que el corte de ruta haya comenzado el mismo día que se sanciona la ley no es paradójal: el orden y las leyes diseñadas por el Banco Mundial en los noventa y que fueron aprobadas en varios países de Latinoamérica, las traiciones a la voluntad popular de los dirigentes políticos y la profundización del modelo extractivista que sostiene la economía de nuestro país, son razones

suficientes para entender que sólo la movilización popular y los cuerpos de pie en las fronteras impuestas por las transnacionales, nos permiten resistir y luchar por nuestra decisión de cómo y de qué manera queremos vivir.

La puja por el poder, continuaba. El vicegobernador convoca a elecciones y percibiendo el fuerte rechazo que en toda la provincia se había generado en relación con la megaminería, se apropia del discurso asambleario, levanta las banderas de defensa del agua y logra así ganar las elecciones. A los pocos meses de asumir el cargo de gobernador y con una cámara de diputados conformada casi de la misma manera que en sus tiempos de vice gobernador hace que la Legislatura derogue la ley de prohibición de la minería a cielo abierto y no convoca a consulta popular. Es a partir de estos momentos que la lucha se torna visiblemente desigual. El obscuro cambio de postura del gobernador Beder Herrera contribuyó a profundizar la crisis de representación y se tradujo en “castigos ejemplificadores” hacia los que osaban cuestionar la política minera. Despidos, prohibición de hablar de la problemática minera en las escuelas, censuras, criminalización y judicialización de la protesta, comenzaron a ser moneda corriente. Desarticular, desacreditar, silenciar el movimiento asambleario es la consigna y para esto el gobierno no escatima recursos.

“Ambientalistas” es la forma en que se nos nombra a los integrantes de las asambleas, de manera peyorativa, tratando de circunscribir la lucha a lo meramente ecológico, ambiental, apartándonos de la discusión sobre el saqueo, la territorialidad, los modos de producción, el modelo económico. El gobierno provincial como tantos otros cómplices locales que les abren las puertas a los invasores mineros, empecinados en repetir tristes historias del colonialismo, esperan que estos nuevos espacios asamblearios en los cuales no hay líderes y que no funcionamos con lógicas ni estructuras formales y tradicionales, sean efímeros. Apuestan a que el miedo, la resignación termine por fragmentarnos, desmovilizarnos.

Pero esta vez la historia de la disputa por el territorio riojano se está escribiendo con dignidad, con rebeldía, con esperanza. Y así es como esta lucha transita caminos y senderos. Esta lucha que al decir de Ramón Navarro “se libra con la voz, con el cuerpo, con el rostro y con el alma”, y que se cimentó desde el llano.

En aquellos comienzos había que contrarrestar el silenciamiento y expandir la resistencia. El desafío era grande pero estábamos dispuestos a asumirlo. Socializar la información fue la clave para sostener y expandir

el movimiento. Recorrer casa por casa, hablar con los vecinos, proyectar documentales en plazas, escuelas, clubes, escuchar testimonios de pobladores afectados por las mineras, formar espacios de discusión, entablar contactos con intelectuales comprometidos con las luchas, muchos de los cuales libran duras batallas dentro de las Universidades rechazando fondos provenientes de regalías mineras y poniendo en discusión el rol de estas instituciones frente a las problemáticas sociales, buscar medios de difusión alternativos permitieron que las redes se tejan rápidamente en el territorio.

Actualmente en cada departamento de la provincia ha surgido un movimiento asambleario. Resistencias que nacen para preservar el territorio y que rompen con paradigmas tradicionales poniendo en discusión conceptos, ideas, modelos, debilitando y desenmascarando los argumentos del gobierno. ¿Qué significa desarrollo para los que apuestan a una actividad extractiva que hace un uso abusivo de un bien escaso como el agua, que minimiza efectos destructivos, que atenta contra formas de vida diferentes? Para los pueblos que logramos mantener cierta conexión con la naturaleza, que establecemos con ella una relación de respeto, desarrollo es preservar formas y modos de vida y producción que no signifiquen la devastación del territorio.

Uno de los mayores logros de las asambleas sin duda fue cuestionar los modelos económicos que se nos imponen. Mostrar claramente que las venas de América siguen sangrando y que aquel proceso colonizador hoy adquiere una manera recolonizadora. Y que para resistir a ese proceso no sólo hay que decolonizar saberes y formas de pensamiento, también hay que otorgarle otra identidad política a la acción para poder trascender estas luchas y crear, construir. Las asambleas como nuevos espacios de construcción colectiva irrumpieron en la vida política para interpelar al orden, creando otros modos de construcciones identitarias. Sin duda que la asimetría de fuerzas potenció la creatividad. Apropiarnos del espacio público, articular arte y política, transformarnos en protagonistas de este proceso de construcción en diversos ámbitos. La horizontalidad, la heterogeneidad son algunas de las características que permiten pensarnos y apostar a que en ellas, en las asambleas, en los movimientos sociales, está la esperanza, que ellas son el camino.

EL FAMATINA NO SE TOCA es el lema de nuestras asambleas y este alberga un sentido mucho más profundo del que algunos pretenden dar. Cuando decimos NO SE TOCA no sólo nos referimos a la montaña. En ese NO están también nuestros derechos, esos que históricamente fueron avasa-

llados. Las asambleas no solo luchamos y resistimos: estamos construyendo poder popular. Lo hacemos con la convicción y la certeza de defender nuestro territorio. Y de entender que la democracia representativa tal como está ahora conformada y funcionando nos excluye e intenta extirparnos derechos. Creemos que es posible abrir el juego hacia una democracia participativa en la que seamos reconocidos como actores políticos válidos. Tenemos derecho a acceder a la gobernabilidad de nuestros territorios sin que esto implique alinearnos en estructuras políticas partidarias formales.

En Marzo del año 2006, las “historias mínimas” de nuestras comunidades, cambiaron. Una amenaza de apropiación territorial nos hizo despertar y comenzar a caminar otros senderos. A luchar y resistir. A decidir cómo queremos vivir. A decir “NO”. A leer políticamente nuestras vidas. A descreer de algunas palabras y otorgarles nuestros sentidos y significados.

Hoy, esas historias mínimas, son grandes relatos que como brazos, se expanden por distintos territorios y se encuentran y fortalecen con otros similares.

Estamos decidiendo. Sabemos que podemos. Y lo estamos haciendo sentir.

La asignatura pendiente

*Norma Fernández*¹⁰⁵

Llegó el Bicentenario. Y nosotros aún con la vieja asignatura pendiente. Son varias, es cierto, pero la de los Pueblos Originarios es la más persistente en el tiempo y en la subjetividad de diversas generaciones de argentinos. Uno sigue escuchando: los mataron a todos, se asimilaron y ahora son campesinos, quedan pocos y están lejos, no se quieren integrar... excusas infantiles de una culpa colectiva nunca asumida como tal.

Cuando hace pocos años un estudio genético de la UBA reveló desde la prensa que el 56% de los habitantes de este país tenía sangre indígena, pensé que al otro día estallaría una inmensa estupefacción general y miles de argumentos intentarían negarlo. Al contrario, no sucedió nada, todo continuó su distraído ritmo habitual. Me dí cuenta entonces de que cada uno se habrá tranquilizado creyendo que él/ella pertenecía al 44% restante... Y que, más allá de los agoreros de siempre, el hecho de que los argentinos descendemos de los barcos es tan evidente que no hace falta demostrarlo.

¿Cómo llegamos hasta aquí? La naturalización del concepto de raza inventado por el Norte que tan bien pone Aníbal Quijano en el centro del debate sobre la colonialidad persistente en la casa, la calle y la academia, parece ser la única señal a mano. Un mundo de seres “naturalmente” superiores e inferiores, biológicamente condicionados a destinos de primera o de segunda. ¿Y quién querría pertenecer al bando de los perdedores? Recuerdo que la dirigente sindical indígena Domitila Chúngara me decía hace ya muchos años que las chicas jóvenes bolivianas se pintaban con mucho azul los párpados para hacerse la ilusión de tener ojos celestes... Todos nos indignamos ante la discriminación pero es mejor que los chicos no se sien-

105 Profesora de Antropología en la Universidad Nacional de Córdoba, Consultora en la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. Periodista y documentalista

ten en la escuela con hijos de migrantes latinoamericanos...por las dudas, nada más, uno nunca sabe....no es por nada.

El genocidio de Roca y compañía (militar y cívica) nunca existió para el imaginario nacional porque en realidad la Patagonia era un “desierto”, y sólo había que ocuparlo. Curiosa tendencia de los militares argentinos la de hacer “desaparecer” al enemigo, tan tenebrosamente recuperada en la dictadura del ’76. Ni para matarlos, torturarlos o esclavizarlos existían, son fantasmas nada más, fantasías trasnochadas de mentes subversivas. Sin embargo, a un oficial de origen austríaco que acompañaba aquellas campañas patagónicas le gustaba dibujar, y en su recuperado cuaderno de campo aparecían – nítidamente- viviendas, corrales, sembrados, hombres, mujeres y niños viviendo tranquilamente¹⁰⁶. Y hasta los diarios de la época, totalmente identificados con la oligarquía porteña, publicaban editoriales que demostraban el malestar social de los vecinos decentes de la ciudad-puerto cuando veían a los soldados arrastrar por las calles a cientos de prisioneros de guerra (antes orgullosos mapuches, pampas y tehuelches) en lamentable estado camino al campo de concentración de la isla Martín García (donde se decidía si eran más aptos para la milicia o la producción), o a los desgarradores lamentos de las mujeres indígenas cuando las separaban de sus hijos para el reparto caritativo en casas de familia.

Tampoco nos acordamos mucho – frágil memoria la de historiadores y cronistas – de la Campaña del Chaco que asoló a tobas, wichís, mocovíes, chorotes y chanés, para el desmonte y la mano de obra esclava en los ingenios, o de la tala indiscriminada de bosques desde el Mato Grosso brasileiro hasta Misiones que fue empujando al éxodo guaraní cada vez más hacia el sur en busca de la tan difícil de hallar tierra sin mal.

O de la derrota de los Quilmes – sólo vía la traición – en su ciudadela sagrada defendida valientemente durante años y su inhumano traslado a pie hasta el conurbano bonaerense. O la “pérdida” de la lengua en los kollas de este lado de la frontera vía la evangelización forzada (cruzando La Quiaca curiosamente no se “perdió” en los kollas bolivianos) o en los Huarpes, sin mencionar la cacería de los Onas hasta su extinción. Y tantas otras... No importa cuántos y cuán diferentes Pueblos sean, todos reducidos a “indios” como equivalente a salvajes, bárbaros, incivilizados, carentes, restos del pasado, no suficientemente personas... los restos de sus antepasados en vitrinas didácticas de los museos sobre la evolución humana. La escuela, la iglesia, el servicio militar, la ayuda social, los organismos estatales, la universidad, todos con la misma mirada colonialista que fuimos incorporando insensiblemente hasta creer que las cosas “eran” simplemente así. Y

del pasado, no suficientemente personas... los restos de sus antepasados en vitrinas didácticas de los museos sobre la evolución humana. La escuela, la iglesia, el servicio militar, la ayuda social, los organismos estatales, la universidad, todos con la misma mirada colonialista que fuimos incorporando insensiblemente hasta creer que las cosas eran simplemente así. Y todo sigue igual, del siglo XIX al XXI: las muertes indígenas recientes – en Formosa, Tucumán o Chaco- no tienen el mismo status que la de Mariano Ferreyra, ni para la derecha ni para los distintos progresismos nacionales.

Porque se trataba – y se sigue tratando- del Desarrollo. Así, con mayúsculas: eurocéntrico, capitalista, industrial, mega-urbano, consumidor compulsivo de la naturaleza hasta poner en riesgo la existencia misma del planeta y de la especie humana. Pero ¿cómo podíamos ponerlo en duda si nos habíamos socializado en él?

Y ahora que estallan las recetas financieras, los países del Norte entran en impensables crisis escalonadas, la naturaleza herida ruge en tsunamis, terremotos y calentamientos globales, las recetas del FMI se miran en espejos vergonzantes y el mundo imperial está atónito ante sí mismo...los bárbaros, salvajes y primitivos retoman la palabra. En América Latina con presidentes y constituciones, refundaciones del Estado y levantamientos, o tímidos avances y contradictorias luchas de poder interno (no hay paraísos éticos en ninguna parte, lo que demuestra que todos los seres humanos somos – defectuosamente- iguales...).

Sin embargo, una sola concepción de ese compartido y complejo horizonte civilizatorio indígena – al decir de Bonfil Batalla- desmonta el edificio entero de nuestro asimilado Desarrollo. El *suma kawsay* o buen vivir aparece de pronto atravesando el tiempo y el espacio, planteando una vieja utopía de vida en relación armónica con la naturaleza y los “otros” como pares. No es “la” alternativa, seguramente para todo el mundo, así como los indígenas no son “el” nuevo sujeto de la Historia que reemplace al proletariado (ya sabemos que todo es múltiple y diverso, hasta las alternativas), pero alcanza para pensar en que pueden existir otros mundos posibles, que resignifiquen la vida antes de que nos la agoten los imperios.

Corren vientos refrescantes en el Sur del mundo, en Africa, Asia y América Latina. Aquí, en el sur del Sur, en esta extraviada Argentina que siempre se creyó Europa es hora de mirarse al espejo y asumir la asignatura pendiente.

106 Investigación de Héctor Alimonda y Juan Gustavo Ferguson..

Bibliografía

Alimenda, Héctor y Ferguson, Juan (S/F), “La producción del desierto. Las imágenes de la campaña del ejército argentino contra los indios, 1879”, disponible en http://www.antropologiavisual.cl/alimenda_&_ferguson.htm





2



3