

Introducción

Colonialismo y movimientos antisistémicos

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

Walter Benjamín

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

Subcomandante Insurgente Marcos

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

La de París fue una masacre comparable a la que se perpetró en la Plaza de Tlatelolco el 2 de octubre de 1968, y a muchas otras que sucedieron en muchas regiones del mundo. Sin embargo, durante tres décadas permaneció en el olvido. Los libros publicados fueron confiscados y se prohibió la difusión de una película sobre la masacre. Para el estado francés hubo apenas tres muertos. La memoria de los hechos del 17 de octubre de 1961 permaneció recluida en las familias y colectivos argelinos, y en los pocos intelectuales y militantes franceses que los apoyaban. Recién en la década de 1980, y en particular después de 1991, volvió a hablarse de una de las más atroces masacres cometidas en Francia. En 1998 Papon fue condenado, no como responsable de la masacre, sino como colaborador de los nazis y por crímenes contra la humanidad durante el régimen de Vichy (1940-1944).

Estos hechos ilustran de modo transparente e inequívoco la existencia de un corte entre las personas que son reconocidas como seres humanos y aquellas a las que se les niega

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

Argelia fue ocupada por Francia en 1830, anexándola como departamento francés. En 1872 Francia había confiscado cinco millones de hectáreas de las mejores tierras para entregarlas a sociedades vinculadas a la guerra de conquista (entre ellas la Société Genevoise), a colonos privilegiados, generales de carrera y “legionarios enganchados que de la noche a la mañana se transforman en terratenientes” (Goldar, 1972: 23). A comienzos de la década de 1950, 25.000 colonos franceses poseen 2,7 millones de hectáreas y los argelinos (unos nueve millones) tienen 7,6 millones de hectáreas. Los europeos cultivaban con tractores, los argelinos con arados de madera.

Además de la agresión económica se produce una agresión demográfica: desde 1830 se trasladaron a Argelia un millón de franceses, estableciendo una relación de uno a diez, bien diferente a la registrada en otros procesos de colonización. El 8 de mayo de 1945 toda Francia festejó la capitulación de la Alemania nazi. Ese mismo día en Argelia, en la ciudad oriental de Sétif, en el departamento de Constantina, miles de personas se manifestaron pacíficamente por la independencia. Al llegar al barrio francés, un manifestante levantó una bandera argelina. Fue asesinado por un policía. En los enfrentamientos murieron 103 europeos y miles de argelinos. El ejército francés, la Legión extranjera y las milicias de colonos provocaron en los días siguientes una de las más brutales masacres que se recuerdan, que se cobró entre cinco y veinte mil muertos, aunque algunas fuentes elevan los asesinados a más de cuarenta mil¹.

La masacre convenció a los argelinos de la imposibilidad de conseguir la independencia a través de diálogos y negociaciones. Mientras se asesinaba a los niños argelinos a tiros en calles y mercados de Sétif y Guelma, “en la Francia libre, gobierna un gabinete de coalición dirigido por De Gaulle e integrado por dos comunistas (Charles Tillon y

¹ El historiador Alistair Horne asegura que muchos cadáveres estaban mutilados, las mujeres con los pechos cortados y los hombres con los testículos cortados colocados en la boca: Alistair Horne, *A Savage War of Peace: Algeria 1954–1962* (New York, The Viking Press, 1977). Recién en 2005 el presidente Jacques Chirac y en 2012 el presidente François Hollande, reconocieron la masacre de Sétif (*L'Express*, 20 de diciembre de 2012).

Maurice Thorez) que se apresuran a obviar el trámite nombrando una ‘comisión investigadora’ que termina justificando a los franceses” (Goldar, 1972: 48). El racismo atravesaba, por lo menos en aquellos momentos, a todo el espectro político francés, aunque con diferentes modos e intensidades.

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

Los ocho años que duró el conflicto, hasta la independencia en 1962, fueron una guerra colonial del ocupante contra todo el pueblo argelino que apoyó masivamente al FLN. El ejército francés cometió las atrocidades propias del ocupante: asesinatos en masa, torturas no sólo a combatientes sino también a niños, internación en campos de concentración, violaciones de mujeres y niñas, entre otras. Para tener una idea de la virulencia de la guerra, el FLN informó que fueron muertos un millón de argelinos y otro millón fueron torturados, de un total de entre nueve y diez millones de habitantes². Varios europeos residentes en Argelia fueron condenados a muerte por apoyar al FLN (Goldar, 1972: 96). La mayor parte de los europeos que vivían en Argelia apoyaron al ejército francés, y una pequeña parte integraron la OAS (Organización de l’Armée Secrète), grupo terrorista de extrema derecha en el que participaron militares y policías.

En Francia vivían alrededor de 350 mil argelinos que trabajaban como mano de obra barata para la industria, de los cuales una parte considerable apoyaban al FLN de forma clandestina, a través de colectas para la compra de armas y la ayuda a familiares de las víctimas y presos. En agosto de 1958, el FLN decidió abrir un segundo frente de guerra en Francia, con una campaña de atentados con bombas contra las infraestructuras petroleras y locales policiales, como forma de presionar a las autoridades francesas que llevaban una ofensiva despiadada contra los independentistas en Argelia. En setiembre se decreta el toque de queda para los “trabajadores musulmanes argelinos” desde las 20, 30 a las 5,30 (Thenault, 2008: 168). En marzo, Maurice Papon había sido nombrado prefecto de Policía de París, en un clima de exasperación de los policías que exigían mano dura contra los argelinos. Papon había ostentado un cargo similar en Constantina, Argelia, y se lo consideraba especialista en el trato duro y sin contemplaciones con los norteafricanos, y fue nombrado expresamente para desarticular el FLN en París. Durante la segunda guerra mundial había sido colaborador de los nazis como secretario

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

general en la prefectura de Gironde, instrumentando la deportación de judíos de Burdeos hacia Alemania³.

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

En mayo de 1961 se abren negociaciones entre el gobierno francés y el Gobierno Provisional de la República de Argelia, brazo político del FLN, que se interrumpen en julio por desacuerdos sobre el futuro del Sahara, donde se encuentran las principales riquezas argelinas. A fines de agosto el FLN reanuda su campaña de ataques en suelo francés, que había interrumpido durante las negociaciones. Entre el 29 de agosto y el 3 de octubre se producen 33 ataques en los que mueren trece policías (Nordmann, 2005). Papon alimenta el odio policial contra los argelinos. Durante el funeral de un policía, el 2 de octubre, dijo; “Por cada golpe que recibamos, devolveremos diez” (Einaudi, 1991:79).

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

³ Papon fue acusado de la deportación de 1.600 judíos a Alemania entre julio de 1942 y mayo de 1944, y resultó condenado en 1998 a diez años de prisión por complicidad en crímenes contra la humanidad.

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

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

La independencia fue reconocida el 18 de marzo de 1962, seis meses después de la masacre de Paris. Sin embargo, los hechos quedaron en el olvido y recién reaparecieron casi treinta años después gracias al trabajo militante del movimiento anti-racista de la década de 1980. La historiadora Sylvie Thenault señala que se generó un secreto en torno a la masacre del 17 de octubre de 1961, en base a tres lógicas: el camuflaje, el olvido y la ocultación (Thenault, 2000: 72). El *camuflaje* proviene de la actitud del aparato estatal consistente en negar, prohibir la difusión y deformar los hechos, pese a que algunos medios habían informado en los días sucesivos con cierto detalle, aunque no le dieron la importancia que merecía. El *olvido*, por el contrario, “se explica por la actitud de los franceses en el momento de los hechos”, ya que “sólo las minorías militantes reaccionaron y protestaron”, incluyendo una declaración de los grandes sindicatos, un acto en la Sorbona y una manifestación convocada por el Partido Socialista a la que acudieron dos o tres mil personas en noviembre (Thenault, 2000: 73). Lo que no existió fue una reacción masiva, ni una corriente de opinión a favor de los argelinos.

La *ocultación* de los hechos sucedió de un modo más complejo. Thenault sostiene que el 17 de octubre fue borrado por la “represión de Charonne” y que esa responsabilidad “conciernen a las minorías militantes” (Thenault, 2000: 73). El 8 de febrero de 1962, tres meses después de la masacre del 17 de octubre, el Partido Comunista convocó una manifestación contra los atentados que realizaba la OAS y por el fin de la guerra de Argelia, cuando estaban a punto de firmarse los Acuerdos de Evian que consagraban la independencia.

Desde el mes de noviembre de 1961, además de manifestaciones reclamando el fin de la guerra, se produjeron atentados de la OAS, uno de ellos contra un local del Partido Comunista con un saldo de varios heridos. La manifestación del 8 de febrero fue convocada por los comunistas y varias centrales sindicales. Acudieron unas 10 mil personas que se concentraron en cinco puntos. Cuando la multitud se dispersaba, una carga policial provocó la muerte de nueve personas, todos trabajadores y militantes franceses. El día 13, alrededor de medio millón de personas rindieron homenaje a las víctimas en el cementerio de Père Lachaise. En el acto, sólo uno de los oradores hizo una referencia a la masacre del 17 de octubre (Thenault, 2000: 73). La masacre de Charonne quedó inscrita en la memoria colectiva, durante tres décadas, como la principal represión vinculada a la guerra en Argelia. En gran medida, porque las víctimas eran franceses de izquierda que contaban con partidos, sindicatos y medios de comunicación que sostuvieron la memoria. Thenault examina las razones de la “ocultación” de la masacre de 1961 en contraste con el vivo recuerdo de la masacre de Charonne:

La represión de Charonne evoca fácilmente una tradición de protesta y confrontación del pueblo parisino con las fuerzas del orden que lo reprime duramente. Esta tradición de la cultura política francesa se remonta a la Comuna. Más aún, la represión de Charonne despertó el orgullo porque que dio lugar a una gran manifestación de 500.000 personas.

Al contrario, la memoria del 17 de octubre culpabiliza a los franceses por dos razones: la indiferencia general que siguió a la represión es una actitud que no despierta orgullo; además, la naturaleza de la represión conecta en la memoria colectiva con otros momentos de “desgracia nacional”. La analogía entre los arrestos masivos en la noche del 17 de octubre y las redadas de judíos durante la Segunda Guerra Mundial es muy común en los periódicos de la época. Es una represión pesada de asumir. También es revelador que octubre haya resurgido a través de la Segunda Guerra Mundial, con ocasión del análisis de las responsabilidades, de la culpabilidad de los franceses durante ese período (Thenault, 2000: 74).

La memoria de la masacre de octubre resurgió en la década de 1980 desde los barrios pobres (*bidonvilles*) de la periferia Oeste de París, (Nanterre, Gennevilliers, Argenteuil), no sólo por parte de los argelinos sino de todos los norteafricanos. Eran los hijos, los vecinos y amigos de los que sufrieron aquella represión, que treinta años después enfrentan el crecimiento del ultraderechista Frente Nacional y ponen en pie organizaciones anti-racistas. La situación política era bien diferente, con la llegada al gobierno del socialista François Mitterrand en 1981.

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

Con los años, decenas de libros, letras de canciones, reportajes de prensa, estudios académicos y muchos pronunciamientos de movimientos y personalidades, recuerdan aquella masacre. El 17 de octubre de 2001 el alcalde socialista de París, Bertrand Delanoë, colocó una placa en el puente Saint Michel, a orillas del Sena, “a la memoria de los muchos argelinos que murieron durante la sangrienta represión de la manifestación pacífica del 17 de octubre de 1961”⁵.

Esta historia no termina ahí. El toque de queda fue decretado nuevamente el 8 de noviembre de 2005, en base a la misma ley que había sido aprobada en 1955 para enfrentar el levantamiento del pueblo argelino por su independencia. Esta vez se trataba de hacer frente a revueltas en los barrios populares de las grandes ciudades, iniciadas en Clichy sous Bois, París, en las que ardieron unos diez mil coches en veinte días, hubo 2.800 detenidos y 400 presos. Muchos analistas descartan considerar que esta oleada represiva pueda tener algún tinte colonial, en lo que coinciden tanto los periodistas como los académicos cercanos a la izquierda (Thénault, 2007; Bonelli, 2005). Sin embargo, la revuelta comenzó en barrios de inmigrantes, cuando dos adolescentes hijos

⁵ *Le Monde*, 17 de octubre de 2001.

de africanos (Ziad Benna y Bouna Traoré) murieron electrocutados huyendo de la policía.

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

Al finalizar la segunda guerra, Fanon emigra de Martinica a Francia y estudia psiquiatría y medicina en la Universidad de Lyon, donde sufre la discriminación y el racismo. En 1952 publica *Piel negra, máscaras blancas*, donde analiza cómo el racismo afecta la personalidad de los colonizados. En 1953 se convirtió en director médico de una división del hospital psiquiátrico de Blida-Joinville en Argelia y en 1955 se une al FLN. Al hospital donde trabajaba llegaban torturadores y torturados a recibir asistencia. En 1956 difundió su Carta de Renuncia al cargo, siendo expulsado de Argelia. Fue embajador del gobierno provisional del FLN, recorrió varios países africanos difundiendo la causa argelina y realizó una travesía del desierto para abrir un tercer frente en la lucha por la independencia. Enfermo de leucemia, murió el 6 de diciembre de 1961, a los 35 años.

Fanon es ejemplo de compromiso militante y de pensamiento anticolonial. Nunca se sujetó a las categorías heredadas y fue capaz de ir más allá, cuestionando la teoría crítica hegemónica, o sea el marxismo soviético en las décadas de 1950 y 1960. Por eso advirtió que no debemos imitar a Europa. Sus ideas y análisis son una puerta de ingreso a un tema que considero central: la organización y la militancia para cambiar el mundo desde la “zona del no-ser”, donde hoy viven los millones de latinoamericanos que necesitan construir un mundo nuevo. La teoría crítica fue labrada en la “zona del ser”. No puede ser trasplantada mecánicamente a la “zona del no-ser”, porque sería repetir el hecho colonial en nombre de la revolución. Hace falta otra cosa, recorrer otros caminos. Fanon comienza a transitarlos. Décadas después, los zapatistas son los que más lejos han llegado en el camino de la creación de un mundo nuevo por los oprimidos.

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

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

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

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

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

Abordar la cuestión de la subjetividad, es un asunto estratégico-político de primer orden, sin el cual el dominado volverá a repetir la vieja historia: ocupar el lugar material y simbólico del colonizador, reproduciendo así el sistema que combate. Fanon no acierta al atribuirle a la violencia un papel liberador de la inferioridad -en particular cuando asegura que “la violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente” (Fanon, 1999:

73)-; pero acierta en lo fundamental, en la necesidad de abordar este problema como una prioridad política, rompiendo así con la centralidad de la economía y el papel excluyente concedido por la teoría de la revolución a la conquista del poder y a la recuperación de los medios de producción y de cambio. Hay que hacer algo más que elogiar o repetir la “locura homicida”, aunque sea evidente que “el colonialismo no cede sino con el cuchillo al cuello” (Fanon, 1999: 47).

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

Autonomía y dignidad

El debate sobre la autonomía para los revolucionarios de la *zona del ser*, presupone la existencia de *una* sociedad homogénea en la que todos sus integrantes están en condiciones para alcanzar la autonomía individual y social. Las experiencias que toma el pensamiento autonomista como referencia, están ligadas a la autogestión fabril de los obreros en Europa en varios períodos, en particular en la primera y en la segunda posguerras⁶. Es en ese marco que se producen los debates sobre autonomía-autogestión.

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

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

Para los miembros del colectivo *Socialismo o Barbarie*, en particular para Castoriadis, la autonomía –como práctica y como objetivo- consiste en la dirección consciente de los hombres de su propia vida, en la capacidad de las masas de dirigirse ellas mismas. En

⁶ Soviets en Rusia en 1905 y 1917, consejos de fábrica en Alemania (1918) e Italia (1919); control obrero en la revolución española, en particular en Barcelona, y en Francia luego de 1968, entre las más conocidas.

sus trabajos Castoriadis reflexiona sobre una doble experiencia histórica: las luchas presentes de los trabajadores en el lugar de trabajo y las tradiciones históricas que recoge el movimiento obrero al autoinstituirse. En el primer aspecto, destaca la lucha de clases en las fábricas, tanto las luchas explícitas (huelgas, paros) como las luchas implícitas (trabajo a desgano, ausentismo), a las que considera como luchas por la autonomía en la medida que ponen en cuestión el dominio del capital, los tiempos y la organización del trabajo, y el control de los capataces (Castoriadis, 1974).

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

Para los indígenas, los campesinos, los sectores populares y afros de América Latina, esas tradiciones a las que se refiere Castoriadis, no existen; no hay nada que pueda asemejarse a una tradición de lucha por las libertades como la que existió en las ciudades europeas a partir del siglo XIII, a la que alude en toda su obra como el período en el que nacieron las primeras experiencias de autonomía. En América Latina estamos ante otra genealogía: las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Katari, las revoluciones de Zapata y Pancho Villa, la revolución de Haití, los quilombos y el cimarronaje, son los precursores de quienes hoy luchan por la libertad. Todas esas luchas fueron aplastadas a sangre y fuego, o brutalmente aisladas como sucedió con Haití después de 1804. Los cuerpos descuartizados de Katari y Amaru, la esclavitud de los millones que fueron arrancados de África y de los que fueron forzados a servir en las minas, hablan de la “locura homicida” del colonizador. Para luchar por la libertad, los esclavos debían escapar de las plantaciones hasta lugares remotos, como sucedió con el quilombo de Palmares, donde miles de personas vivieron durante un siglo por fuera del control colonial portugués. La *masacre de Peterloo*⁷, el 16 de agosto de 1819 en Manchester fue, incluso en ese período, una represión excepcional en la *zona del ser*, mientras en la *zona del no-ser* ese tipo de represión es la regla, como acertadamente señala Ramón Grosfoguel (Grosfoguel, 2013).

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

Ninguna de las prácticas ni de los discursos de la resistencia pueden existir sin una coordinación y comunicación tácita o explícita dentro del grupo subordinado. Para que eso

⁷ Sucedió en Manchester cuando la caballería cargó contra una manifestación de 60 a 80 mil personas que reclamaban la reforma de representación parlamentaria. Hubo 15 muertos (cuyos nombres fueron identificados) y más de 400 heridos. Los periódicos de la época reflejaron el horror de la masacre y años después todas las demandas fueron aprobadas.

sucedan, el grupo subordinado debe crear espacios sociales que el control y la vigilancia de sus superiores no pueden penetrar (...) Sólo especificando cómo se elaboran y se defienden esos espacios será posible pasar del sujeto rebelde individual –una construcción abstracta- a la socialización de las prácticas y discursos de resistencia (Scott, 2000: 147).

Este es el punto decisivo. Los colonizados, en el lenguaje de Fanon, los de abajo, en la expresión zapatista, deben crear espacios seguros donde los poderosos no puedan acceder, porque viven en una sociedad que no los reconoce como seres humanos. Se les niega su dignidad, no pueden organizarse sin ser violentados por el estado o por los patrones. Fanon comprendió este punto como pocos y nos recuerda que “bajo la ocupación alemana los franceses no dejaron de ser hombres” (Fanon, 1999: 196).

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

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

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

Poder propio/poder no estatal

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

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

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

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

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

Los procesos de cambio no pueden ordenarse alrededor de los estados actuales (ni siquiera de los llamados estados plurinacionales que pertenecen a su misma hechura); el poder se debe redistribuir entre las gentes para que puedan controlar las condiciones de su existencia (Quijano, 2000b). Por el contrario, los actuales gobiernos progresistas mantienen, y en ocasiones profundizan, la concentración del poder en la falsa creencia de que lo nuevo puede construirse con la herramienta estatal-colonial.

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

En las Juntas de Buen Gobierno están los hombres y mujeres designados por las comunidades y los municipios autónomos, en ellas participan de igual a igual todos y cada uno de los sectores sociales que forman parte de las bases de apoyo. Son espacios que han sido construidos por ellas y que esas mismas bases controlan. Los tiempos para tomar decisiones, son los que requiere la cultura comunitaria. Los modos de tomar decisiones, de impartir justicia, de enseñar y de cuidar la salud, de producir y reproducir la vida, son los modos que acordaron entre todos y todas. Cuando dicen que los pueblos mandan y el gobierno obedece, están verbalizando exactamente el modo de hacer

realmente existente. No hay burocracia civil o militar que decida en nombre de los demás. Son poderes democráticos, no estatales, anticoloniales porque destruyen las relaciones de subordinación de raza, género, generación, saber y poder heredadas, construyendo otras nuevas donde las diferencias coexisten sin imponerse unas a las otras.

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

Familia y reproducción

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

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

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

Aquel que sólo acude al pueblo para vender pequeñas mercancías, unos huevos o una gallina, con el fin de obtener las monedas necesarias para pagar sus impuestos o comprar una reja para el arado, roza tan sólo el límite del mercado. Permanece inmerso en la enorme masa del autoconsumo (Braudel, 1985: 28).

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

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

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

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

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

La primera tarea de la persona que ingresa al EZLN es convencer a su familia. Esto tiene dos dimensiones: la seguridad, ya que la familia es el círculo íntimo que no va a

traicionar, y la dimensión política, que considera a las familias como los núcleos básicos de la organización y de la producción-reproducción de vida.

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

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

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

Vanguardia o comunidad

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

El gran error, el vicio congénito de la mayoría de los partidos políticos en las regiones subdesarrolladas ha sido dirigirse, según el esquema clásico, principalmente a las elites más conscientes: el proletariado de las ciudades, los artesanos y los funcionarios, es decir, a una

ínfima parte de la población que no representa mucho más del uno por ciento (Fanon, 1999: 86).

Critica la desconfianza hacia los campesinos y las masas rurales, a quienes los partidos quieren imponer una organización centralizada, desconociendo las formas propias de hacer, en lo que considera una actitud colonialista. A diferencia de estos partidos y de los sindicatos, cree en la capacidad revolucionaria de los que viven en los cinturones de miseria de las ciudades que, junto a los campesinos, conforman el “pueblo desheredado”, capaces de reconstruir la nación.

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

No hace falta destacar que este modo de hacer forma parte de la tradición leninista, que considera que la clave de la revolución consiste en organizar a los sectores más avanzados del proletariado. En América Latina, los partidos comunistas y las guerrillas foquistas trabajaron en la misma dirección, con la excepción del Movimiento Armado Quintín Lame, en el Cauca colombiano, que era la expresión armada de las comunidades nasa, y la guerrilla “sindical” dirigida por Hugo Blanco en la sierra andina de La Convención y Lares, en la región de Cusco⁸.

El zapatismo, por el contrario, se propone organizar al conjunto del pueblo. Es cierto que comenzaron como un pequeño grupo de vanguardia, pero rápidamente fueron convencidos por las comunidades que no era el camino, y tuvieron la generosidad como para subordinarse a ellas. En realidad invirtieron la lógica colonial de las izquierdas:

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

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

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

⁸ Ambos movimientos los abordé con mayor detalle en *Los arroyos cuando bajan. Los desafíos del zapatismo*, Montevideo, Nordan, 1995.

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

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

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

Esta otra tradición rebelde ha sido sistemáticamente negada, tanto por los criollos liberales como por los revolucionarios de los años setenta. Recién con el zapatismo y con el ciclo de luchas boliviano entre 2000 y 2005, comienza a cobrar visibilidad. Una camada de activistas e intelectuales aymaras, están haciendo un serio esfuerzo por sistematizar el legado katarista⁹. En Venezuela los integrantes de Cecosesola están construyendo comunidad sin dirección, recreando tradiciones indígenas y populares. El zapatismo transita este camino de descolonización del pensamiento crítico, revitalizando tradiciones de carácter comunitario. Existe una genealogía rebelde y emancipatoria, no ilustrada ni racionalista, que recién estamos comenzando a explorar.

Identidad

Cuando alguien es invisible, por ser negro, indio, mujer, mestizo o pobre, cuando alguien es ninguneado sistemáticamente por su raza, género u otra condición, lo primero que hace es intentar existir, levantar la mano, ponerse de pie y decir ¡aquí estoy! Existo. Esa es la lógica de la identidad. En la lógica de los dominados, lo primero es hacerse

⁹ Entre ellos habría que destacar las publicaciones periódicas *Pukara* y *Willka*, dirigidas por Pedro Portugal y Pablo Mamani respectivamente. Entre las producciones recientes destaca el libro *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, que recoge las exposiciones de 19 intelectuales, dirigentes y pensadores aymaras en un ciclo de conferencias organizado por *Pukara* en marzo de 2010.

visibles, nombrarse, reconocerse. Es un paso ineludible en el proceso de convertirse en sujetos.

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

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

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

Vale la pena detenernos en este punto, ya que Holloway es un amigo de los movimientos del sur. Pero algunas categorías con las que trabaja son eurocéntricas, fueron elaboradas en cierto período del conflicto de clases en cierto lugar del mundo. El concepto de fetichismo, elaborado por Marx para el ámbito de la producción de valores de cambio, en una sociedad que pretendía modelada sólo por la relación trabajo-capital, no es aplicable a lugares donde esa es, apenas, una de las diversas relaciones existentes. Las mujeres en sus casas y en los comedores populares, crean valores de uso y no están separadas de su producto, entre otras cosas porque participan en todo el proceso, lo controlan desde el comienzo hasta el fin. En el área de la reproducción, o de los cuidados, los conceptos como fetichismo, trabajo abstracto y otros, no deben ser aplicados mecánicamente.

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

valores de cambio, es apenas una de las muchas formas de trabajo existentes, que no puede subsumirse en una categoría genérica como “hacer”.

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

Producir conocimientos en comunidad

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

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

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

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

racionalmente sino de modo heterogéneo, múltiple, por el cuerpo en su conjunto, no por un órgano determinado.

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

Estamos viviendo una potente transformación en el modo de producir conocimientos en los movimientos populares, recuperando formas tradicionales de compartir saberes. La compañera Vilma Almendra, mujer nasa-misak del Cauca, suele relatar que por las mañanas, apenas se levantan, mientras desayunan o hacen las tareas, las numerosas mujeres y hombres de su familia comparten los sueños, debaten su significado, preguntan por los sueños de las otras, sienten lo que está pasando, lo que pasó y lo que vendrá, tejiendo una trama afectivo-analítica que las ayuda a comprender situaciones y a situarse en el mundo de modo más autónomo. Son modos de producción de conocimientos no hegemónicos, femeninos, no racionalistas, que se tejen alrededor del fogón, de las siembras, en las mingas o en cualquier espacio colectivo (Almendra, 2012).

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

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

Cambiar el mundo o crear un mundo nuevo

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

Los estados modernos, en particular aquellos donde los no europeos son una parte importante de la población, instauran a través de un estado de excepción permanente (no declarado, ejecutado a menudo por grupos parapoliciales-paramilitares), una guerra civil legal, para eliminar a quienes el sistema considera como población sobrante o descartable. Quien considere este aserto como excesivo, puede echar una mirada a lo que viene sucediendo en México desde que el presidente Felipe Calderón declaró la guerra al narcotráfico (2006), en las *favelas* brasileñas desde la dictadura militar en adelante (1964) y en todos los espacios donde, como señalaba Benjamín, la tradición de resistencia y rebelión de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción es la regla.

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

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

Los procesos históricos de cambio no consisten, no pueden consistir, en la transformación de una totalidad históricamente homogénea en otra equivalente, sea gradual y continuamente, o por saltos y rupturas. Si así fuera, el cambio implicaría la salida completa del escenario histórico de una totalidad con todos sus componentes, para que otra derivada de ella ocupe su lugar. Esa es la idea central, necesaria, explícita en el evolucionismo gradual y unilineal (...) El cambio afecta de modo heterogéneo, discontinuo, a los componentes de un campo histórico de relaciones sociales (Quijano, 2000a: 355).

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

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

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

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

Referencias

ACIN-Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (2014) “Cauca: el sol, el viento, la luna, la tulpa, los alimentos propios y la participación comunitaria alrededor del pensamiento propio”, Tejido de Comunicación en <http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/3-newsflash/6999-cauca-el-sol,-el-viento,-la-luna,-la-tulpa,-los-alimentos-propios-y-la-participaci%C3%B3n-comunitaria-alrededor-del-pensamiento-propio> (Consulta, 11 de julio de 2014).

Almendra, Vilma (2012) “Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones”, *Revista Educación y Pedagogía*, Universidad de Antioquia, Medellín, N° 62, enero-abril.

Benjamin, Walter (2010) “Sobre el concepto de historia”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bogotá, Desde Abajo.

Bonelli, Laurent (2005) “Les raisons d’une colère”, *Le Monde Diplomatique*, París, diciembre.

Braudel, Fernand (1985) *La dinámica del capitalismo*, Madrid, Alianza.

Castoriadis, Cornelius (1999) *Figuras de lo pensable*, Madrid, Frónesis.

Einaudi, Jean-Luc (1991) *La Bataille de Paris: 17 octobre 1961*, Paris, Le Seuil.

EZLN (2014) “Entre la luz y la sombra”, 25 de mayo en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/> (Consulta, 9 de julio de 2014).

EZLN (2005) “Tercera Reunión, Palabra del EZLN”, 20 de agosto en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_08_20_b.htm (Consulta 26 de junio de 2014),

Fanon, Frantz (2009) *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.

Fanon, Frantz (1999) *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta.

Fanon, Frantz (1966) *Sociología de una revolución*, México, ERA.

Goldar, Ernesto (1972) *La revolución argelina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Grosfoguel, Ramón (2012) “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser”, *Tabula Rasa*, Bogotá, N° 16, enero-junio, pp. 79-102.

Grosfoguel, Ramón (2013) “¿Cómo luchar decolonialmente?”, en *Diagonal*, Madrid, 4 de enero, entrevista de María Luisa Trejo.

Holloway, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta.

Modonesi, Massimo (2010) *Subalternidad, antagonismo, autonomía*, Buenos Aires, Clacso.

Nordmann, Charlotte (2005) “Ce qui s'est passé le 17 octobre 1961”, *L'association 17 octobre 1961: contre l'oubli*, Paris, en <http://17octobre1961.free.fr/pages/Histoire.htm> (Consulta, 16 de junio de 2014).

Nordmann, Charlotte y Vidal, Jérôme (2005) “L'oubli et la mémoire”, *L'association 17 octobre 1961: contre l'oubli*, Paris, en <http://17octobre1961.free.fr/pages/Histoire.htm> (Consulta, 16 de junio de 2014).

Pannekoek, Anton (1977) *Los consejos obreros*, Madrid, Zero.

Quijano, Aníbal (2002) “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en *Trayectorias*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, Nos. 7 y 8, setiembre, pp. 58-90.

Quijano, Aníbal (2000a) “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-Systems Research*, New York, Binghamton University, Vol. XI, N° 2, summer-fall, pp. 341-386.

Quijano, Aníbal (2000b) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, pp. 201-246.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1996) *Bircholas*, La Paz, Mama Huaco.

Thénault, Sylvie (2008) “Des couvre-feux à Paris en 1958 et 1961: une mesure importée d'Algérie pour mieux lutter contre le FLN?”, en *Politix*, Paris, De Boeck, No. 84/4, pp. 167-185.

Thénault, Sylvie (2007) “L'État d'urgence (1955-2005). De l'Algérie coloniale à la France contemporaine: dessin d'une loi”, en *Le Mouvement Social*, Paris, La Découverte, No. 218, pp. 63-78.

Thénault, Sylvie (2000) “Le fantasme du secret d'Etat autour du 17 octobre 1961”, en *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, Paris, Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine, N° 58, pp. 70-76.

Thomson, Sinclair (2006) *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo.

Wallerstein, Immanuel (2009) “Leer a Fanon en siglo XXI”, en Fanon, Frantz *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, pp. 29-37.