

EL PENSAMIENTO CRÍTICO ANTE LOS DESAFÍOS DE ABAJO

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Raúl Zibechi¹

Recibido: 1 de octubre, 2019

Aprobado: 2 de enero, 2020

RESUMEN

Los límites del pensamiento crítico occidental se relacionan en primer lugar con su pretensión de universalidad, que comenzó a ser cuestionada por los movimientos de liberación nacional en la década de 1960. Más recientemente, los pueblos originarios enseñan los límites de este pensamiento, con la emergencia de sujetos colectivos y prácticas ancladas en las comunidades. El pensamiento y las prácticas feministas han desbaratado la cultura que giraba en torno a la idea de vanguardia y están cuestionando agudamente los modos académicos de conocer e investigar en base a la relación sujeto-objeto.

Palabras clave: pensamiento crítico, patriarcado, eurocentrismo, pueblos originarios, feminismo.

ABSTRACT

The limits of Western critical thought are related primarily to their claim to universality, which began to be questioned by national liberation movements in the 60s. More recently, native peoples teach the limits of this thought, with the emergence of collective subjects and practices anchored in the communities. Feminist thinking and practices, have thwarted the culture that revolved around the idea of avant-garde and are deeply

¹ Periodista, activista, pensador y escritor uruguayo.

questioned the academic ways of know and research based on the subject-object relationship.

Key words: critical thought, patriarchy, eurocentrism, original peoples, feminism.

La irrupción de una nueva oleada feminista y el prolongado activismo de los pueblos originarios, o sea los conflictos anti-patriarcales y anti-coloniales, están mostrando los límites que presenta el pensamiento crítico occidental, euro y estadocéntrico. Desde la caída del socialismo real, este pensamiento deambula entre su reafirmación identitaria de viejos y perimidos conceptos, hasta la búsqueda de nuevos horizontes, sin conseguir articular un análisis a la altura de la crisis civilizatoria en curso.

Ciertamente, los movimientos anti-sistémicos no son los únicos actores que desnudan los límites del pensamiento crítico. La crisis ambiental, el caos climático y la crisis civilizatoria, procesos enmarañados y estrechamente vinculados entre sí, contribuyen de modo sobresaliente a poner en cuestión algunos supuestos básicos del armazón teórico de cuño emancipatorio, a menudo anclado en la centralidad concedida a la economía, al desarrollo y a una concepción del progreso que ha sido extensamente criticada desde los escritos de Walter Benjamin, pero que encuentra enormes dificultades para ser superada (Benjamin, 2010).

En este sentido, vale destacar la fuerza insólita que mantienen algunas ideas entre la intelectualidad de izquierda y progresista, pese a que están en debate desde hace casi un siglo y han mostrado que conducen a la humanidad hacia el colapso. El concepto mismo de revolución, como sostiene Bolívar Echeverría al comentar a Benjamin, no debe ser sacrificado en aras de un futuro promisorio, sino que debe contemplar “una dimensión que la abre hacia el pasado” (Echeverría, 2010: 41).

Conceptos como Buen Vivir/Buena Vida (Sumak Kawsay/ Suma Qmaña), están comenzando a ocupar el lugar que tenían otros, como modo de producción, por ejemplo, ya que va ganando

terreno la idea de que no deben extenderse conceptos creados para dar cuenta de una realidad concreta, a otros mundos completamente diferentes, como sostuvo Pierre Clastres en su polémica con antropólogos marxistas (Clastres, 2010). Del mismo modo, la teorización de las feministas en torno a la centralidad de la reproducción en la vida de las mujeres y de las comunidades, viene a desplazar el papel omnímodo que la ciencia social inspirada en Marx concedió al sujeto clase obrera por considerar central su papel en la producción (Federici, 2013).

Podríamos reflexionar en un sentido similar con conceptos como estructura y superestructura, dictadura del proletariado y con la idea de socialismo, un conjunto de nociones que dejaron de ocupar un lugar central en el pensamiento crítico o bien son utilizadas, como la última, en sentidos completamente diferentes a los originales como sucede con “socialismo del siglo XXI”.

En las líneas que siguen me propongo indagar algunos de los límites del pensamiento crítico, por un lado, y en los modos como podría salir de esta encerrona en las cosmovisiones occidentales que ya no pueden inspirar luchas emancipatorias en una situación de crecientes tensiones globales. Esos límites están agudizados por la crisis civilizatoria, que opera neutralizando los modos de conocer tradicionales anclados en la relación colonial sujeto-objeto (Tuhiwai, 2016).

ENTRE LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR

Immanuel Wallerstein sostiene que los desafíos más importantes que se le presentan a las ciencias sociales anidan en el eurocentrismo/colonialismo y en el feminismo, a los que debemos agregar los distintos conceptos del tiempo social, la racionalidad y la modernidad (Wallerstein, 1999). Creo que los dos primeros aspectos citados, a los que pueden sumarse otros, están estrechamente en-

trelazados, aunque vamos a abordarlos de forma separada para poder profundizar el análisis.

La pretensión de universalidad de las ciencias sociales y del pensamiento crítico, sigue siendo hegemónica aunque también ha sufrido críticas importantes y retrocesos parciales. Aunque el eurocentrismo parezca un tema de actualidad, la crítica desde el ámbito político hunde sus raíces en la década de 1950, cuando Aimé Césaire renunció al Partido Comunista Francés en su célebre carta a su secretario general, Maurice Thorez. Podríamos incluso remontarnos a la década de 1930, cuando Mao Zedong le dio la espalda a las iniciativas de la III Internacional para China, anunciando que la fuerza motriz de la revolución en ese país no era la clase obrera sino el campesinado.

Césaire redacta su carta de renuncia en 1956, el año del informe de Krushev al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, denunciando los crímenes de Stalin y también de la revolución húngara, aplastada cruelmente por el Ejército Rojo. En ella revela “estupor, dolor y vergüenza” ante los sucesos mencionados, pero también ante la pasividad del partido francés y, muy en particular, por el modo como enfoca la lucha de los pueblos colonizados por su liberación (Césaire, 2006: 77).

“La cuestión colonial”, escribe, “no puede ser tratada como una parte de un conjunto más importante” (Césaire, 2006: 79). Véase su cercanía con las críticas de los movimientos feministas, a quienes en aquellos años se les proponía posponer sus demandas hasta el triunfo de la revolución. En contra de las corrientes hegemónicas en las izquierdas y en el pensamiento crítico, Césaire consideraba que la lucha de los pueblos de color contra el racismo, es más compleja por ser de una naturaleza distinta a la lucha de obrero francés contra el capitalismo. Denunciaba lo que consideraba como “paternalismo colonialista”, una concepción en boga en la primera mitad del siglo XX, que distinguía entre pueblos “avanzados” y pueblos “atrasados”, en una réplica exacta del pensamiento colonialista que llevaba a la izquierda a defender la tesis de que los primeros debían conducir a los segundos hacia el socialismo.

Me parece necesario destacar dos aspectos de este texto luminoso. El primero se refiere al tipo de organización que proponen los comunistas, circunscrita a enrolar a un pequeño número de personas en una organización jerarquizada y autoritaria. Propone lo contrario, una organización lo más amplia y flexible posible, “susceptible de impulsar al mayor número de personas”, en la cual los revolucionarios deberían desempeñar “un papel de levadura, de inspiradores” (Césaire, 2006: 80). En los hechos, está proponiendo formas inspiradas en la comunidad, de carácter no vanguardista, donde los campesinos crearán organizaciones “hechas por ellos y adaptadas a objetivos que sólo ellos pueden determinar” (Césaire, 2006: 81).

Aunque no lo menciona de forma expresa, está apuntando a la auto-organización de los pueblos negros. Una crítica que Fanon expresará en *Los condenados de la tierra*, cuando denuncia al mismo partido por limitarse a trabajar en Argelia con las elites de obreros urbanos y funcionarios, que son apenas el 1% de la población, mientras desprecia a las masas campesinas y desestima el activismo en las áreas rurales (Fanon, 1999: 86). En contra de la concepción política vanguardista y elitista que buscan dirigir a los pueblos desde afuera y desde arriba, Césaire apuesta al desarrollo de los pueblos “por crecimiento interno, por necesidad interior, por progreso orgánico, sin que nada externo venga a entorpecer este crecimiento” (Césaire, 2006: 81). A mi modo de ver, esta es la forma como se vienen expandiendo los movimientos de mujeres y de los pueblos originarios en América Latina en las últimas décadas.

La segunda cuestión que aborda es la relación entre lo universal y lo particular. Rechaza que los comunistas piensen en los pueblos (en las mujeres, podría agregarse en este período) como meras piezas de una estrategia mundial. Rechaza tanto enterrarse en un particularismo estrecho como en “un universalismo descarnado”, porque las izquierdas pueden perderse tanto por encerrarse en lo particular como por disolverse en lo universal. Como destaca Wallerstein, la izquierda está debatiendo desde aquellos años “cómo configurar una forma de universalismo constituida por la profundización de múltiples particularidades” (Wallerstein, 2006:

12). Este debate está lejos de haber sido saldado y está en el centro de la crisis del pensamiento crítico que vivimos.

El sociólogo egipcio Anouar Abdel-Malek, en su obra *Dialéctica social*, destaca la temporalidad de las ideas y su limitación en el tiempo y en el espacio. “¿Cómo pensar en el universalismo siendo, también él, afectado por la contingencia, marcado por la necesidad histórica, esto es, históricamente determinado como concepción del mundo?” (Abel-Malek, 1975: 18). Quizá por eso nos recuerda que el término “descolonización” es privativo de los “occidentocentristas”, porque toma como eje del análisis la penetración occidental en Asia y África, o sea “un proceso de civilización” que es confrontado por el resurgimiento de Oriente, impulsado por los procesos de liberación nacional o de revoluciones nacionales.

Abdel Malek fue un crítico feroz y pionero del orientalismo, al punto que “defendía la tesis de que orientalismo y colonización participaron de la mano en la aventura colonial” (López García, 2012). Pero tampoco se conformó con la denuncia, sino que indagó en los caminos para superar el colonialismo y el imperialismo. Para salir de la abstracción universalista se aboca a estudiar la “especificidad histórica” de las naciones oprimidas, tarea en la que opta por dividir el mundo entre dos civilizaciones o “círculos exteriores” (la china y la indoaria) y múltiples áreas culturales o “círculos intermedios”. Porque considera que “no hay universal sin comparaciones”, se aboca por tanto a la dialéctica de lo específico, que le permite profundizar en las diferencias y particularidades que forman parte de lo universal (Abdel-Malek, 1975: 197).

En esa dirección, señala los límites del marxismo como “concepción sociológica general”, ya que “los resultados de la aplicación de esa clave a sociedades industriales avanzadas, no podrá aportar contribuciones duraderas a las civilizaciones no occidentales en el momento de su renacimiento” (Abdel-Malek, 1975: 200). Escribe en los años de la resistencia victoriosa de Vietnam a la invasión de los Estados Unidos y de la revolución cultural china, que mostraba distancias del socialismo soviético. Sin embargo, si el marxismo se aplicara, sostiene, “a partir del principio de la especi-

ficidad histórica”, sería un instrumento de enorme validez para la comprensión de las civilizaciones no occidentales.

Formula los límites de la teoría del imperialismo tal como se estaba difundiendo en la década de 1960, porque aparece desgajada de los movimientos nacionales: “Si estudiamos los trabajos que se dicen científicos sobre el imperialismo, constatamos que el pensamiento comprometido, desde hace un siglo y medio, en la lucha contra el colonialismo y el imperialismo, está prácticamente ausente” (Abdel-Malek, 1975: 203). Recordemos que en esos años el imperialismo era analizado como un fenómeno básicamente económico y político-militar, con la consiguiente denuncia de las fechorías de Occidente en el tercer mundo, lo suponía apenas una mirada eurocéntrica invertida, en la cual los pueblos oprimidos eran condenados al lugar de víctimas que, por lo tanto, no podrían emanciparse por sí mismos (Pratt, 2011).

Según Abel-Malek, no es posible comprender el imperialismo (ni el colonialismo, y agregaría también el patriarcado) sin tomar como punto de partida el conflicto con los movimientos nacionalistas (y feministas). Limitarse al análisis de la acumulación en el centro, de la primacía del capital financiero y los monopolios, de la exportación de capital y de los intereses del complejo militar-industrial, implica sacrificar a quienes resisten en el altar del universalismo, o reducirlos a meros objetos de análisis:

Sólo hay imperialismo a partir del propio hecho de la existencia de naciones, de formaciones nacionales, de movimientos nacionales que se basan en la voluntad de independencia y de autonomía, voluntad que el colonialismo, y después el imperialismo, se proponen someter, subyugar, desmantelar y destruir (Abdel-Malek, 1975: 223-224).

En este punto, su mirada centrada en el conflicto y no en la estructura, dialoga con el pensamiento de E. P. Thompson, que en esos mismos años rehuía de los esquemas abstractos y universalistas

desgajados del marxismo soviético, cuando escribía *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963).

Finalmente, quisiera advertir sobre las dificultades que le presenta a Abdel-Malek, en su propósito de comparación, la heterogeneidad de América Latina. Hay algo en su análisis que no termina de cerrar, en particular, cuando se ve obligado a dividir la región en un área cultural indo-europea, pero relacionada a la vez con África, en la cual incluye a las regiones de mayorías negras como Brasil y el Caribe, pero no consigue incluir a los pueblos originarios en ninguna de las dos civilizaciones que describe (Abdel-Malek, 1975: 70).

Esta dificultad nos remite a una de las principales características de la región latinoamericana: su heterogeneidad histórico-estructural (Quijano, 2000). El pensamiento crítico encuentra aquí uno de sus límites mayores, que deriva de la dificultad e incapacidad para pensar y elaborar conceptos desde la experiencia histórica y la realidad de los pueblos, en vez de generalizar e imponer ideas y conceptos elaborados en el Norte global.

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS COMO SUJETOS DEL CONOCIMIENTO CRÍTICO

En las últimas décadas los pueblos han mostrado una notable capacidad de producir pensamientos propios, con base en sus experiencias y cosmovisiones. En las líneas que siguen, y sólo a modo de introducción al debate, quisiera trazar un puente entre el pensamiento amáutico de Fausto Reinaga y las ideas expresadas por el subcomandante insurgente Moisés en el encuentro *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista*.

Como señala Esteban Ticona, “Reinaga no es un intelectual que parte de la teoría para interpretar la realidad boliviana y del mundo, es un pensador que aprendió a interpretar la realidad desde la praxis de vida”, práctica que lo conecta con personalidades como Fanon, entre otras (Ticona, 2015: 103). Este anclaje en la

experiencia de vida, le permite traspasar las fronteras entre corrientes de pensamiento y disciplinas académicas, ya que no tiene necesidad de restringirse a ninguna de ellas. Pero también le permite abordar desde el pensamiento indio los problemas globales y, muy en particular, la colonización.

Un proceso notable en Reinaga es su tránsito del pensamiento indio al amáutico, por no mencionar sus inicios en el marxismo-leninismo. En este proceso, el *Manifiesto de Tiwanaku* emitido en 1973 por cuatro organizaciones indianistas “al pie de las grandiosas piedras incaicas de Tiwanaku, fue difundido clandestinamente en castellano, quechua y aymara y utilizado como texto para la formación de cuadros en plena dictadura de Hugo Bánzer (1971-1978)”, se convierte rápidamente en el inicio de “la descolonización cultural, política y económica del país” (Ticona, 2015: 117). Se trata de una nueva conciencia indígena que se relaciona con la revolución nacional de 1952, pero que reacciona a la continuidad de la situación colonial, enlazando la “memoria larga” de las luchas anticoloniales con la “memoria corta” de las luchas campesinas y mineras en torno del 52, como señala Silvia Rivera.

El Manifiesto de Tiwanaku y el nacimiento de la corriente katarista sobre las huellas de lo andando por el indianismo, fue posible por las conquistas de la revolución en materia de educación y participación política de campesinos e indios, pero también por el “carácter inacabado de estas conquistas liberales” (Ticona, 2015: 121). El indio es, para Reinaga, la nación oprimida, un colectivo humano que lucha por su liberación. No es color de piel sino relación estrecha con la naturaleza y la vida, pero también una nación/pueblo portadora de una cultura, una religión y una filosofía propias. De ahí que el indianismo es el espíritu y la organización capaces de encauzar la revolución india, orientando la guerra contra los opresores.

Las ideas de Reinaga están adscritas a la voluntad de liberación de un pueblo oprimido. Su pensamiento amáutico parte de este punto para profundizar la relación de los pueblos originarios con la naturaleza, poniendo en cuestión la centralidad del ser hu-

mano para abrirse a una concepción cósmica del universo y de la vida. En ese sentido, “Reinaga es el principal precursor de lo que hoy se denomina Buen Vivir” (Ticona, 2015, 136).

Quiero destacar algunos aspectos del pensamiento amáutico para hacerlo dialogar con el zapatismo. La concepción amáutica del tiempo es circular; los pueblos originarios piensan y sienten como comunidad y el objetivo de la acción colectiva no es el progreso sino una relación diferente con el pasado o, en palabras de Reinaga, “volver al camino” o “entrar en camino” (Reinaga, 2015: 141). Vale insistir en que no se trata de una teoría sino de una lectura de la propia experiencia, individual y colectiva.

Moisés en su alocución “Economía Política I y II. Una mirada desde las comunidades zapatistas”, en el marco del encuentro *Pensamiento Crítico frente a la Hidra capitalista*, reflexiona sobre la economía de las comunidades. Dos claves aparecen desde el comienzo: la tierra recuperada (a la que denomina “madre tierra”) y el trabajo colectivo, que siempre están anudadas, inseparables, como seña de identidad zapatista (Moisés, 2015: 83). A lo largo de tres décadas debieron inventar los modos de sobrevivir frente a los intentos del Estado de controlarlos y despojarlos de sus tierras, luego de haber sido expulsados de sus espacios ancestrales por el colonialismo y el capitalismo en busca de riquezas.

El trabajo colectivo es el núcleo del movimiento zapatista y, diría, de todo movimiento que incluya pueblos originarios, bajo nombres diversos como *minga*, *tequio*, *k'ax k'ol*, *amingáta nendive* o reciprocidad para los guaraníes, *guelaguetza* para los zapotecos, y así en cada pueblo. El trabajo colectivo o comunal es la columna vertebral de la vida de los pueblos originarios:

El gobierno comunal indígena es la organización política para garantizar la reproducción de la vida en las comunidades, donde el *k'ax k'ol* es el piso fundamental donde descanza y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la participación plena de todas y todos (Tzul, 2015: 133).

La forma de autogobierno gira también, como la producción y la reproducción de la vida, en torno a los trabajos colectivos de pueblos, municipios y regiones y es, por lo tanto, diverso y descentralizado como las propias comunidades. Aunque el trabajo colectivo incluye a todas las personas que integran el movimiento, los modos, los tiempos y las características se definen en cada lugar, de manera autónoma. En coincidencia con lo que plantea Tzul, Moisés destaca que los trabajos colectivos les han permitido “vigilar al gobierno, porque son los que administran, el gobierno, la junta de buen gobierno, o los Marez” (Moisés, 2015: 106).

Con base en lo anterior, propongo algunas ideas como puentes entre los modos de mirar el mundo de Fausto Reinaga y del subcomandante Moisés, que se podrían extender a otras experiencias de los pueblos originarios, como las reflexiones que encarnan pensadores indígenas como el nasa Lorenzo Muelas, el mixe Floriberto Díaz y el quichua Luis Macas, entre muchos otros.

En primer lugar, tanto Moisés como Reinaga reflexionan sobre su experiencia de vida, no toman ideas de libros y las “bajan” a la realidad, sino que buscan sistematizar lo que hacen los pueblos, en lucha por su reproducción como pueblos. En este punto aparecen dos cuestiones a tener en cuenta. Una es que la reflexión sobre la experiencia propia no pretenden codificarla como “teoría”, ni buscan un reconocimiento universal. Dos, se trata de una suerte de auto-reflexión sobre las experiencias colectivas, rompiendo la tradicional relación entre investigador (o dirigente) e investigado (o bases), ya que las reflexiones buscan fortalecer el entramado comunitario en lo que podría definirse como “descolonización de las metodologías” (Tuhiwai, 2016).

La segunda cuestión es la importancia de la madre tierra, los cerros y los ríos, los cielos y las plantas. Estamos ante una pluralidad de sujetos con los cuales los pueblos interactúan en relación de interioridad, que es el único modo posible para mantener una relación equilibrada con lo que occidente denomina “naturaleza”. Pratt nos dice

que el sistema de clasificación del mundo natural creado por occidente en el Siglo XVIII, “saca a todas las cosas del mundo y las reorganiza dentro de una nueva formación de pensamiento cuyo valor radica, precisamente, en ser diferente del caótico original” (Pratt, 2010: 74).

Vale recordar que la sistematización de la naturaleza y del pensamiento son simultáneos en occidente y coinciden en el tiempo con el tráfico de esclavos, el sistema de plantaciones y el genocidio de los pueblos. En rigor, no coinciden sino que son la base material que hizo posible ambas sistematizaciones. Con el paso del tiempo, esclavitud, monocultivos y genocidios, podemos evaluarlos como “experimentos masivos de ingeniería social y disciplina, producción en serie, sistematización de la vida humana, estandarización de las personas” (Pratt, 2010: 80).

Las rebeliones de esclavos y de pueblos originarios interrumpen este proceso de sistematización, sujeción y control de la vida, y también el trabajo de investigadores y científicos. Por mucho que le pese al científico, “el término investigación está intrínsecamente ligado al imperialismo y colonialismo europeos”, siendo una de las palabras “más sucias en el vocabulario del mundo indígena” (Tuhiwai, 2015: 19). ¿Será por esta razón que los pensamientos y sentires del mundo de las personas oprimidas no puede ser reconocido como un saber auténtico por las academias y el pensamiento crítico?

La tercera es la centralidad de la comunidad. *Ayllu* como identidad para Reinaga; *trabajo colectivo* para Moisés. La comunidad no es una institución dotada de tierras colectivas, familias y autoridades elegidas en asambleas, ni puede circunscribirse a la existencia de bienes comunes comunitarios. La comunidad son los trabajos colectivos, que son los que aseguran la reproducción de la vida, cuestión que las cosas por sí mismas no pueden hacer (Zibechi, 2015). Estamos ante el conflicto entre la vida (y su reproducción) y la cosificación/abstracción de las relaciones sociales, que ha llevado a muchos a pensar que el Buen Vivir gira en torno a tener más objetos o a generalizar la propiedad colectiva.

ALGUNOS DESAFÍOS DE LOS FEMINISMOS PLEBEYOS

Ha pasado medio siglo desde la revolución mundial de 1968, cuyo epicentro fueron las universidades parisinas y de otros países del Norte y del Sur, donde las y los jóvenes cuestionaron el autoritarismo en las academias. Las feministas universitarias están mostrando que aquellas autoridades patriarcales han cambiado muy poco, ya que se suceden las denuncias por acoso, violencia y discriminación en espacios donde, se suponía, se había registrado algún avance en las asimétricas relaciones de género. Pese a todo, algunas cosas han cambiado en profundidad.

El pensamiento y las prácticas feministas han desbaratado la cultura que giraba en torno a la idea de vanguardia, tanto en la política como en el arte, y pusieron seriamente en cuestión los modos académicos de conocer e investigar con base en la relación sujeto-objeto. El cuestionamiento de las estructuras jerárquicas (desde las iglesias hasta los partidos) tiene en las feministas ferrosas defensoras. Es evidente que no han sido sólo las mujeres organizadas las que han promovido estos cambios en la cultura política, pero su crítica profunda al patriarcado está teniendo algunas consecuencias importantes.

En la ciudad de Montevideo (Uruguay) se celebra una marcha denominada “Alerta Feminista” cada vez que una mujer es asesinada, desde hace cinco años. Las marchas congregan entre 200 y dos mil mujeres y un puñado de varones que caminan al final o a los lados. Es una marcha combativa con gritos radicales contra el patriarcado, la violencia machista y el Estado. Una de las características más notables es que, al finalizar el recorrido, las mujeres leen de forma colectiva un texto que ha sido impreso y repartido durante la marcha (Furtado y Grabino, 2018: 105). Se ha prescindido de la clásica tarima, de la oradora y del coche de sonido que son habituales en las manifestaciones de los sindicatos y los partidos.

Las organizadoras, pertenecientes a la Coordinadora de Feminismos, sostienen que la lectura colectiva y en ronda es uno de los

rasgos más importantes de las acciones de calle del movimiento. Registran que este modo de hacer implica “un descentramiento del interlocutor”, ya que se hablan a sí mismas, se distancian de la política representativa y estadocéntrica, y construyen una “constelación de voces” en la que participan tanto las más activas como las que sólo asisten a las marchas, rompiendo la dicotomía entre las que hablan y las que escuchan, entre las militantes y las seguidoras del movimiento (Furtado y Grabino, 2018: 106).

En los dos últimos 8 de Marzo hubo un debate entre mujeres articuladas en la Coordinadora de Feminismos y las feministas institucionales, que en acuerdo con las afiliadas a la central sindical defendían que al final de la marcha hubiera una tarima, una oradora que leyera un texto consensuado entre las convocantes. Luego de extensos e intensos debates, las organizaciones de mujeres más volcadas hacia la cultura política tradicional, como Cotidiano Mujer y la Intersocial, se vieron desbordadas por el activismo de las más jóvenes. Estas siguen convencidas de que colocar una tarima y una oradora es un modo de reproducir la cultura patriarcal. Fue una clara victoria de las mujeres jóvenes y radicales, en lo que puede interpretarse como un cambio extraordinario en la cultura política, lo que no quiere decir que las cosas no puedan retroceder.

En el último libro de la feminista ítalo-mexicana Francesca Gargallo, *Reflexiones en torno a ideas y prácticas del entre-mujeres a principios del siglo XXI*, analiza las tensas relaciones entre las feministas jóvenes universitarias y las autoridades académicas y los estudiantes varones. Sostiene que además de denunciar la violencia y los acosos de los docentes en la academia, ellas ya no encuentran aliciente en la competitividad, ni en igualarse con los varones, y tienden a volcarse en la producción intelectual autónoma y colectiva que en muchas ocasiones realizan fuera de las universidades, manifestando un rechazo a la autoría, tan venerada por los patriarcas académicos (Gargallo, 2018).

Un aspecto notable de este trabajo es la constatación de cómo están cambiando las relaciones entre generaciones de feministas. Según Gargallo, en el marco de una creciente violencia feminicida

muchas jóvenes universitarias muestran una actitud crítica hacia los estudios de género universitarios y los contenidos de esos estudios, mientras mantienen relaciones tensas con las “especialistas” en estudios de género que se desempeñan en la academia (Gargallo, 2018).

Esta nueva generación se resiste a acatar las recomendaciones de las feministas más experimentadas, a las que consideran “vacas sagradas” (profesoras y autoras reconocidas), que a su vez tienen poca o nula actuación en las calles y participación en los colectivos de base. Como feministas anti-neoliberales, muchas jóvenes universitarias están optando por la creación intelectual y artística colectiva y la expresión de sus emociones y sentimientos, antes que recorrer el camino individual e institucional para encumbrarse como profesionales.

Incluso los modos que utilizan a la hora de denunciar a los profesores acosadores, enseña vitalidad y métodos inéditos: la toma de aulas y espacios de poder en las universidades, cubriendo sus rostros para denunciar agresores y abriendo espacios separatistas que no responden “a la exigencia de un espacio propio para la autoconciencia de las mujeres, como sucedía en la década de 1970, sino para no ser agredidas, cuestionadas y ridiculizadas” (Gargallo, 2018).

Cambios similares, aunque de otras características, pude apreciar en tres visitas a comunidades campesinas e indígenas que realicé este año: en Temuco (Sur de Chile), en Río Blanco (Cuenca, Ecuador) y en San Francisco Echeverría (El Salvador). En el primer caso se trata de comunidades mapuche, donde el papel de las mujeres es notable en tres ámbitos bien diferentes: en el colectivo de comunicación *Mapuexpress*, entre las mujeres del mercado que desafían la prohibición y persecución municipal de la venta ambulante y entre las académicas de la Universidad Austral que integran el Colectivo de Historia Mapuche (Zibechi, 2019a y 2019b).

San Francisco es un pueblo de poco más de mil habitantes, fruto de la repoblación que comenzaron las familias campesinas en la etapa final de la guerra, hacia fines de la década de 1980.

En la Asociación de Desarrollo Comunal, la inmensa mayoría de las personas organizadas son mujeres, siendo las que impulsan las comisiones más numerosas y las que empujan las actividades que buscan reproducir la vida de la comunidad, como el impulso de cooperativas de trabajo, la limpieza urbana, el sostenimiento de la biblioteca comunitaria y la denuncia del uso de agroquímicos en los cultivos de maíz de los campesinos locales, todos ex combatientes de la guerrilla.

El caso más notable es el de Ecuador, donde las mujeres no sólo juegan el papel central en la resistencia a la minería, ampliamente reconocido por los varones de las comunidades que luchan, sino que cuentan con el colectivo “Defensoras de la Pachamama” que es vital en los cuidados de la vida y de la madre tierra. Ese colectivo fue creado por parteras de la parroquia de Molleturo (macizo de Cajas, Cuenca), donde más de 30 comunidades resisten la minería y llegaron a quemar el campamento de la china Ecuagold-mining el 8 de mayo de 2018 (Zibechi, 2019c).

En efecto, el Frente de Mujeres Defensoras de la Pachamama (nombradas popularmente como *pachamamas*) se creó en 2008 por campesinas e indígenas cuya presencia “puede explicarse por el propio rol que tienen en las familias y las comunidades como guardianas de las necesidades e intereses de la reproducción, que se ven directamente afectados o puestos en riesgo con el desarrollo de la minaría” (Solano, 2013: 59). La socióloga Lina Solano entiende que la posición social de estas mujeres les permite una mayor comprensión de las prioridades para la supervivencia de las familias y tienen, entre otras cualidades, un contacto estrecho y afectivo con el agua que contaminan las mineras. En efecto, su doble papel de madres y parteras, les permite comprender las urgencias que les impone la defensa de la vida: “Cuando las fuentes de agua son afectadas, ellas deben recorrer largas distancias para abastecerse, lo que aumenta su carga de trabajo” (Solano, 2013: 63). Además, las mineras sólo emplean mujeres para limpieza y cocina.

En la investigación para su tesis de maestría, Solano recoge testimonios de mujeres originarias sobre persecuciones policiales

y enjuiciamientos, tanto de las *pachamamas* como del Frente de Mujeres Guardianas de la Amazonía, casi todas sin la menor experiencia organizativa previa.

“Nuestra niñez era el agua, lo más era el agua del río que corría”, recuerda Francisca, de 70 años.

“Era maravilloso... comíamos agua de los pozos, íbamos a bañar en el río, el agua del río traíamos, cargábamos en los cántaros... era una vida muy bonita”, exclama Isaura, de 72, ambas de comunidades rurales de Tarqui y Victoria de Portete (Solano, 2013: 119-120).

Cuando los ciudadanos decimos “el agua es vida”, formulamos un eslogan abstracto, como tantos otros. Para las comuneras, en cambio, es la vida misma. El agua es sujeto de sus vidas, como el páramo y las cumbres nevadas, las plantas y los animales. Quizá por eso los liderazgos colectivos surgen de modo natural, como los manantiales, pasando por el costado de egos y protagonismos, tan propios del mundo de los varones. En este punto, debo señalar que el hecho de que las *pachamamas* sean en su mayoría parteras, les concede un lugar de respeto y de autoridad moral en sus comunidades, según pude comprobar en los intercambios en la comunidad San Pedro de Yumate, donde funciona un control comunitario para evitar el paso de camiones y maquinaria de la minera (Zibechei, 2019c).

RECAPITULANDO

La crisis civilizatoria sucede cuando los nuevos problemas no pueden resolverse con los recursos que tiene esa civilización. El pensamiento crítico surgió en el norte del planeta, estrechamente vinculado a las revoluciones francesa y rusa, a la experiencia de la Comuna de París y al accionar del movimiento obrero y socialista del siglo XIX y comienzos del XX. Buena parte de los conceptos fraguados en esa situación (desde revolución hasta *tabula rasa*) no pueden ser trasplantados a cualquier lugar del mundo sin recaer en prácticas coloniales.

En este período de crisis sistémica y civilizatoria, tenemos en América Latina la necesidad imperiosa de inspirarnos en los movimientos feministas y de los pueblos originarios para intentar superar los límites del pensamiento crítico eurocéntrico heredado. Las mujeres nos muestran formas no patriarcales de hacer política, que tienen en los modos de la reproducción su punto de partida e inspiración (Gutiérrez, 2015). Los pueblos, en tanto, ponen de relieve que la comunidad, anclada en los trabajos comunitarios, es la forma de vida que permite a la vez resistir al capital y crear mundos nuevos.

Cuando se anudan los feminismos de abajo y los pueblos originarios, como empieza a suceder en el torbellino de las crisis que padecemos, todo es posible: florecen mil ideas, se despliegan los más diversos modos de hacer, se entretajan las realidades con los sueños más insospechados, esos que nos permiten entrever que la creación de otros mundos depende sólo de nosotras, las personas que nos empeñamos en hacerlo posible.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Malek, Anouar (1975). *A dialéctica social*. Petrópolis: Paz e Terra.
- Benjamin, Walter (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Desdeabajo.
- Cesáire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Clastres, Pierre (2010). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus.
- Echevarría, Bolívar (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Desdeabajo.
- Federici, Silvia (2013). *La revolución feminista inacabada*. México. Escuela Calpulli.
- Furtado, Victoria y Grabino, Valeria (2018). “Alertas feministas: lenguajes y estéticas de un feminismo desde el sur”. En: *Minervas. Momento de paro, tiempo de rebelión*. Montevideo.
- Gargallo, Francesca (2019). *Reflexiones en torno a ideas y prácticas del entre-mujeres a principios del siglo XXI*. Bogotá: Desdeabajo.

- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2015). “A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producir lo común como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política”. *El Apantle*, 1, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, octubre, 169-176.
- Fanon (1999). *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaparta.
- López García, Bernabé (2012). “Anouar Abdel-Malek, sociólogo egipcio”. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/cultura/2012/06/25/actualidad/1340658925_424955.html (consulta, 18/09/2019).
- Moisés, subcomandante insurgente (2015). “Economía política I y II. Una mirada desde las comunidades zapatistas”. En: *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista* (pp. 77-108). México.
- Pratt, Marie Louise (2011). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 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.
- Solano, Lina (2013). “Impactos sociales de la minería a gran escala en la fase de explotación y el rol de las Defensoras de la Pachamana en la resistencia a los proyectos Río Blanco y Quimsacocha”. Tesis de Maestría en Sociología y Desarrollo. Universidad de Cuenca.
- Tuhiwai Smith, Linda (2016). *A descolonizar las metodologías*. Santiago: LOM.
- Tzul Tzul, Gladys (2015). “Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida”. *El Apantle*, 1, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, octubre, 125-140.
- Wallerstein, Immanuel (2006). “Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud”. En: *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 7-12). Madrid: Akal.
- Wallerstein, Immanuel (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Zibechi, Raúl (2015). “Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos”. *El Apantle*, 1, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, octubre, 73-98.

- Zibeche, Raúl (2019a). “El colonialismo se estrella con las mujeres mapuche”. *La Jornada*, 16 de agosto. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2019/08/16/opinion/018a2pol> (consulta, 18/09/2019).
- Zibeche, Raúl (2019b). “En tierras mapuche”. *Rebellion*. 12 de febrero. Recuperado de <https://www.rebellion.org/noticia.php?id=252309> (consulta, 18/09/2019).
- Zibeche, Raúl (2019c). “Defensoras de la Pachamama”. *Brecha*. 9 de agosto. Recuperado de <https://brecha.com.uy/defensoras-de-la-pachamama/> (consulta: 19/09/2019).