

**Título: Los movimientos sociales en América Latina: de las identidades sumergidas a la reocupación del Estado-nación.**

**Autor: Ociel Alí López\***

**La nueva emergencia de las acciones colectivas antagónicas**

América Latina estuvo siempre impregnada por la sensación, de sus pobladores originarios y de los traídos de manera forzada, de que no era tan natural la forma como los colonizadores dictaminaban el orden de las cosas. Vinieran de cualquiera de los grupos étnicos negros o indígenas, de orilleros o mestizos, de una isla escondite de caribes o de las serranías mapuches, los gritos de pesadumbre, rabia y lucha enunciaban la resistencia a ese orden de las cosas.

Las cosas son signos, son nódulos que componen el discurso. La cosa existe porque se nombra, por eso existen “los indígenas”, concepto que al representar la infinita y disímil multiplicidad construye una otredad uniforme, más propensa a la aprehensión y al control. Las balas, los caballos y las cruces, como nódulos privilegiados de amenaza, adjudicaron una arquitectura particular a la constelación de cosas nombradas, serializando el orden de signos y constituyendo un extenso diagrama de dominación. Ese diagrama fue variando sus formas compuestas de flujos de poder y de resistencia. Las variaciones configuran las épocas como tiempos donde resaltan ciertas condiciones de posibilidad, ciertos enunciados y ciertas formaciones discursivas que suponen un rostro, un rostro de época.

Durante la época moderna las ideologías sobrevolaron buena parte de esa gritería continental. Por mucho tiempo para nuestra corta Historia, las ideologías hilaron una buena parte de las luchas, dirigiendo sus acciones hacia aquello que comenzó a llamarse Emancipación como proceso de transformación que se aproximaba paulatinamente a sociedades utópicas. Se configuró así otro orden de las cosas, un contraorden que daba prioridad a otros nódulos discursivos, reordenaba la dispersión de las griterías e intentaba tomar por asalto el campo de la significación.

Esas griterías conformadas en contraorden fueron traducidas a las ciencias sociales por medio de ideologías como el marxismo, el cual imperó en buena parte de este campo. La lógica de esa traducción convirtió a las prácticas simbólicas locales en elementos de explicación racional-universal, y es que la edificación de un contraorden con pretensiones universalistas contiene trascendentales dosis de dominio impuesto o voluntario. Algunos marxistas latinoamericanos como Mariátegui, ayudaron en la difícil traducción, formalizando una nueva hermenéutica contrahegemónica.

Conforme a esa traducción se vistió al indio con ropaje de campesino y al campesino con uniforme de obrero, buscando así catalizar los necesarios cambios para entrar rápidamente en el escenario de la batalla final: la lucha de clases. Los blancos, criollos o peninsulares, fueron trasmutando en oligarcas primero, y en burgueses después, mientras se les obligaba, como “condición de época”, a cambiar las grandes extensiones de tierra por fábricas productivas. Sin embargo, la obra nunca le fue fiel al libreto. Los personajes no se adaptaron a su papel y la tramoya se derrumbó encima del escenario moderno.

El derrumbe produjo una época posideológica (Zizek,1992)<sup>1</sup> que desnudó nuevamente a los sujetos de la gritería. Pero este desnudo no supuso que, gracias al declive de la significación comunista, volvieran a emerger las ancestrales castas indias y negras y volviéramos a la “premodernidad”. Mientras les desnudaba, la época emergente les cubría de nuevos flujos de poder y resistencia. Ese inédito ropaje indica que no hay esencias ahistóricas y que las subjetividades dominantes y dominadas, están determinadas por la virulencia de las épocas y por la lucha de los significados en su afán de conquistar el significante.

Se desterritorializaron las ideologías y llegaron otros tiempos. Las ciencias sociales pusieron algunos nombres. Comenzó a hablarse de posmodernidad, posoccidentalismo, subalternidad, posmarxismo para designar la nueva época. Por su parte, la gritería se encontró por momentos sin sentido. Los partidos y sindicatos desmontaron las carpas, la izquierda se desplazó hacia la inmovilidad del centro, el poco bienestar logrado se disipó en los imperantes planes de ajuste. El contraorden se dispersó en infinitas partículas que actuaron bajo múltiples racionalidades, sin coordinación central, sin significante común.

Sin embargo, por debajo de un espacio público liberalmente impecable y del sinsentido producido por la derrota ideológica, y a pesar también de la criminalización de los diversos actos producidos por la dispersión (terrorismos, extremismos, delincuencias), en el subterráneo mundo de la exclusión se tejían pequeñas redes, minúsculos reclamos colectivos. Los gritos se iban afinando y grupos subalternos se reencontraban en las localidades por medio de nuevos y viejos códigos, produciendo lazos identitarios, construyendo otredad y balbuceando los nuevos significados.

La algarabía, casi inherente a los individuos fatalmente nombrados, después de deshilarse de la arquitectura del contraorden, resurgió con un nuevo ropaje simbólico, con nuevos significados, con visiones enterradas durante años, releyendo lo étnico, superponiendo lo cultural a lo económico y amplificando su potencial de enunciación.

La nueva construcción discursiva se iba desplegando en los sótanos de la escena pública. Las redes sumergidas (Melucci,1994) se expandieron mientras eran ignoradas. El reencuentro cultural, discurrido en juegos de lenguaje inentendibles para el resto de la sociedad, permitió a dichas redes mantenerse al margen del saber/poder de ésta. La incomprensión explica la sorpresa, el vértigo y el rabioso rechazo por parte de lo establecido en el momento en que las redes deciden hacerse visibles, saliendo de las zonas de sombra y quebrantando el sosiego liberal.

Pero antes de interrumpir cualquier flujo del sistema, las múltiples intersecciones de energías e intenciones iban constituyendo espacios sólidos y participativos, donde diferentes procesos locales se encontraban e interconectaban siempre bajo el sobrevuelo de lo cultural que marca una nueva diferencia con lo Mismo. A través de los años, gracias al recuerdo de viejas experiencias y la expansión de nuevas relaciones, el hormigueo identitario constituido por individuos, familias, comunidades y pueblos enteros, asaltó grandes campos sociales. Fue configurándose entonces lo que hoy podemos llamar movimientos sociales contemporáneos, que de pequeños islotes de significados como lugares de encuentro local, han ido evolucionando en grandes “islas de sentido” que flotan

en medio de ese “mar de racionalidades”(Hoppenhayn,1995:240) que no es otra cosa que la dispersión social del sinsentido.

Han sido irrupciones, casi todas inesperadas, las que han venido sacudiendo a nuestro continente a finales y comienzos de siglo; cerrando el paso, al menos como primer propósito, de las libres andanadas del nuevo oleaje del poder mundial, prontamente bautizado como neoliberalismo. La apacible pesadilla liberal se vio arrebatada por las energías que emanaban de los márgenes y que amenazaban con llegar al centro sin ingenuas intenciones. El enemigo ya no provenía de ningún foco subversivo mundial sino mas bien de la inaprensible madeja social allende los bordes, de lo que no está en el marco de visibilidad de la sociedad, hecho éste que amerita el más importante trabajo imaginativo para la lógica de la dominación: configurar el rostro de la otredad.

Pero mientras se construía el rostro del Otro, el otro-por-sí-mismo se entrometía en la cotidianidad de los incluidos, venía por cada calle, cerraba cada carretera, rodeaba cada centro de poder, realizaba largas y multitudinarias marchas, producía atrevidos espectáculos mediáticos, amenazaba la entrega de alimentos, paralizaba maquinarias económicas y burocráticas, obstaculizaba el libre juego del mercado, y con todo esto, osaba desconocer la nueva “naturaleza” social, enunciando discursos de existencia: aquí estamos, todavía existimos, todavía exigimos; caminando desde cerros, serranías, llanuras, quebradas y barriadas hacia los centros simbólicos, llevando entre manos la reafirmación pública de sus identidades: somos negros, mestizos, jóvenes, abuelos, shamanes, populares, niños, malandros, indígenas, izquierdistas, mujeres. La visibilidad de su existencia los llevó hacia la confrontación con los dispositivos que producen los márgenes y contra los sujetos que disfrutaban, gracias a la herencia de sus antepasados, de la histórica dictadura del signo.

De este modo, se presentaron en sociedad los movimientos sociales, ataviados con trajes que aunque nuevos, eran los mismos que utilizaban indios, negros, mestizos y orilleros. Eran muy viejos movimientos que poseían la profunda convicción de participar en la política, percibiendo a ésta de la misma forma como se percibía cuando quedaron al margen: como el espacio donde se decide con qué estilo se jerarquiza el orden simbólico.

Desde esta convicción, la efervescencia social puede medirse en leyes favorables, elecciones ganadas, suspensión de medidas excluyentes, presidentes derrocados y ya no solamente en muertos los fines de semana, en enfrentamientos con la policía, en atracos en la esquina, en ciudades saqueadas o en marchas por presupuesto, sino en apuestas concretas para tomar el espacio de la política, pero no sólo para lograr la inclusión institucional: indígenas diputados o vicepresidentes, negros en puestos clave, cuota de mujeres en cargos públicos; sino dirigiendo toda la fuerza ganada en la cotidianidad, toda la red social escondida bajo el ropaje cultural hacia grandes acciones colectivas que sacuden hasta lo más ínfimo del tejido social con la pretensión de universalizar los significados subversivos.

Bajo el enunciado de la identidad y la existencia, en el año 1989 los habitantes de los barrios populares tomaron, de manera violenta en muchos casos, la ciudad de Caracas; en el año 1990, los indígenas ecuatorianos decidieron salir del anonimato en el levantamiento denominado Inti Raymi, alertando al país entero sobre la existencia de subjetividades

étnicas ignoradas. Asimismo, el primer día del año 1994 sorprendió al mundo con la planificada aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, movimiento armado de composición indígena-campesino. En el campo brasileño, el Movimiento Sin Tierra se territorializó por medio de un paulatino proceso, ocupando tierras y ofreciendo alternativas a las personas que huían en desbandadas hacia la ciudad. Rápidamente las acciones se multiplicaron por todo el continente: los mapuches tomaron la capital de Chile en demanda de reconocimiento, los cocaleros bolivianos lucharon decididamente por el reconocimiento legal de la coca y el movimiento piquetero paralizó regiones enteras en Argentina. Más recientemente, indígenas y campesinos dieron al traste con leyes que favorecían las privatizaciones y la represión en Paraguay, mientras que en Arequipa (Perú) intensas movilizaciones paralizaron privatizaciones de servicios básicos.

Entramos entonces en una nueva época donde no todo es tan nuevo: los subyugados “dialectos” ancestrales a veces logran interponerse a los idiomas institucionalizados. Lo cultural y lo étnico reemergen, promoviendo su propia lectura de los acontecimientos, lectura que se positiviza en el espacio de lo público con una estética que perturba y una versión que desestructura los más sólidos significados tanto de lo establecido como de insurrecciones ya institucionalizadas. Mientras estos significados se diluyen, se multiplican los dialectos que generan nuevos enunciados que a su vez penetran y mellan el juego de la significación.

Pero para dejar de ser subalterno en el juego de la significación se requiere mucho más que mostrar públicamente un nuevo repertorio cultural por medio de acciones más adecuadas a la pasarela multicultural de los países del centro, que a esta marejada de exclusiones, imposiciones y resistencias que vivimos en América Latina. Se requiere producir el sentido necesario para que las redes sumergidas vayan por la reocupación del espacio público, intenten cambiar las reglas del juego que regulan lo social, lo económico y lo cultural y puedan así construir hegemonía.

De esta manera, en los últimos años muchos movimientos sociales han salido de sus localidades y de meras prácticas de resistencia, manifestando ya no sólo su existencia como sujetos, sino intentando tomar las riendas de las decisiones políticas, proponiendo la trasmutación de los conceptos de democracia, ciudadanía y Estado, redefiniendo la idea de nación como espacio de inclusión, y en algunos casos intentando tomar el poder político. Para esto han intentado articularse con otros sectores sociales subalternos. Así, en Ecuador en el año 2000, los indígenas, en alianza con militares progresistas y otros movimientos sociales, derrocaron el gobierno de Mahuad y conformaron un gobierno que desconoció todos los poderes públicos, y que aunque duró escasas horas, nos indicó una intencionalidad hasta ese momento solapada en los movimientos sociales: la toma del poder político. En Brasil, el Movimiento Sin Tierra ha dejado de ser un movimiento regional de los estados del sur, convirtiéndose en uno nacional, incluso urbano, que entre muchas otras cosas apoyó activamente al ahora presidente Lula da Silva. En Bolivia, el líder cocalero Evo Morales quedó sorprendentemente de segundo en las elecciones presidenciales de 2002, a pocos votos del primer lugar, exteriorizando la hasta hace poco impensable idea de llegar a la presidencia de la República. En Venezuela, el movimiento popular, aliado con sectores militares, se impuso al golpe de Estado militar-empresarial-mediático en menos de 48 horas y devolvió a Chávez a la presidencia. En México, en 2001, el Ejército Zapatista por primera

vez abandonó la Selva Lacandona y ensayó una gran marcha hacia la capital, estableciendo diálogo abierto con infinidad de sectores sociales, en el marco de una propuesta de cambio constitucional a favor de los pueblos indios. En Argentina, los piquetes llegaron a la ciudad, y sectores populares y de clase media han convergido en hacer renunciar a un elevado número de presidentes.

Estamos entonces en presencia de un nuevo paso tomado por los movimientos sociales. Estos han replanteado el sentido de sus acciones colectivas, participando como actores políticos en el intento de reconstruir la totalidad social, redefiniendo su relación con la nación, pensando el cambio de una manera no sólo local sino también nacional como forma imperativa para lograr la inclusión social y para evitar el extremo desregulacionismo impulsado por presiones globales. Los movimientos sociales locales han salido de sus espacios naturales para exponer la cuestión de la nación como espacio territorial y político donde convive una multiplicidad de sujetos, actores y naciones, para lo cual se han articulado con otras fuerzas sociales, creando cadenas de equivalencia y diferencia (Laclau y Moufe, 1987: 147). Equivalencia con respecto a la articulación y priorización de demandas de los sectores subalternos, y diferencia con respecto al neoliberalismo como “contendor formidable y persuasivo” (Escobar, 1999:133).

La presente investigación pretende explicar como el sentido de los principales movimientos sociales contemporáneos tramuta desde estrategias pensadas para evitar el avance neoliberal hacia propuestas de índole nacional que intentan positivizarse en las diferentes esferas sociales y políticas de cada país. Abrimos así las primeras problemáticas a las que intentaremos dar respuesta a lo largo del texto: ¿Con qué perspectiva perfilan los movimientos sociales su intervención en el Estado-nación? ¿Qué nivel de importancia es atribuida al espacio nacional por los movimientos sociales, en medio de la diatriba entre lo global y lo local? ¿Cómo conciben los movimientos sociales la idea de nación?

### **Sentido y construcción identitaria en los movimientos sociales contemporáneos**

El decaimiento de las formas modernas de organización y mediación (partidos y sindicatos)<sup>2</sup> produjo, a mediados de los '80 y principios de los '90, procesos de fragmentación social y crisis de representación en medio de la inexistencia de formas sustitutivas que recapturaran las energías de enormes cantidades de personas que iban perdiendo su fe en la política. Algunos intentos como las nuevas versiones de los partidos, la utilización de *outsiders* y las ong no fueron suficientemente persuasivos para volver a incorporar a las mayorías excluidas a la vida política.

Mientras tanto, los movimientos sociales fueron constituyéndose en espacios sociales de significación (sobre todo en el tejido social de los márgenes) en tanto lograron reagrupar a infinidad de brotes de energías e intenciones de miles de individuos, familias y pequeños grupos sociales que asumían su condición de excluidos.

Por medio de formas de organización que resaltan viejas identidades olvidadas por la ascendencia del progreso moderno y proponiendo nuevas agendas públicas multitemáticas, los movimientos han ocupado la función social de representación que antes monopolizaban

partidos y sindicatos. El alto impacto en su labor de articular y dotar de significación a prácticas y acontecimientos nos ha llevado a hablar de “islas de sentido” que han emergido en medio de una profunda atomización social.

La irrupción de estas islas de sentido puede ejemplificarse en base a movimientos que no solamente han logrado agrupar a una gran cantidad de personas, sino que también ofrecen respuesta a los variados problemas de mayorías y minorías que habitan en zonas de exclusión. Estas respuestas abarcan desde formas organizativas macro hasta prácticas cotidianas, desde la toma del poder en espacios locales hasta la actuación transnacional, desde la férrea resistencia física hasta la negociación con el Estado sobre demandas concretas. De la misma forma ofrecen alternativas para solventar los principales problemas de los excluidos: comida, trabajo, educación, cultura, salud.

Una breve mirada hacia el Movimiento Sin Tierra de Brasil (MST), quizá uno de los mejores ejemplos según los aspectos antes mencionados, da cuenta del nivel de respuesta que un movimiento social puede ofrecer a la ciudadanía. Según un documento denominado “Perspectivas de nuestra lucha” (MST,2001:2) desde su fundación en 1984, el MST ha ocupado 3900 latifundios que se transformaron en proyectos de asentamiento, donde viven 450 mil familias de trabajadores rurales en más de 22 millones de hectáreas. Muchos de estos territorios han sido defendidos por medio de resistencias violentas contra cuerpos policiales con órdenes de desalojar. También negocian créditos gubernamentales para poder sembrar en los asentamientos y alternativamente realizan una apuesta autogestionaria por medio de la organización de 400 asociaciones cooperativistas encargadas de la producción y comercialización de lo que cosechan. En los asentamientos organizan escuelas de primer nivel guiadas por una concepción no oficialista de la educación, capacitan al profesorado, imparten cursos especiales de segundo nivel para prepararse como profesores y técnicos en administración cooperativista y realizan convenios con universidades para preparar a sus militantes en profesiones necesarias para sus comunidades.

Ese mismo documento cita una investigación de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), la cual constató en 1992 que la renta media de una familia asentada equivale a 3.7 salarios mínimos, que el paro es muy inferior al resto de los trabajadores rurales y que el capital de cada familia se revalorizó en una media de 250% después que fue asentada. Este estudio señala que la mortalidad infantil es bastante inferior en los asentamientos que en el resto del país. Pero no todos los campesinos están asentados ni se encuentran produciendo, por lo que el MST ofrece herramientas de autoorganización para que miles de individuos que se encuentran a orillas de carreteras, viviendo en una precariedad absoluta, ocupen extensiones de tierra pertenecientes a latifundios y comiencen el proceso de asentamiento y de exigencias de demandas justas. Como puede observarse, llegan a comprometer un valor sagrado para lo establecido: la propiedad privada, aduciendo el incumplimiento de la reforma agraria y la ilegitimidad de la alta concentración de la tierra (Stédile,2001a:5)

Pero además de sus avances organizativos, el MST es reconocido por haber generado una gramática contenciosa en torno a los principales problemas de Brasil, criticando implacablemente el “dominio del neoliberalismo”, la “modernización conservadora del campo” y la “desigualdad en la repartición de los recursos”(Stédile, 2001:3); exigiendo

democratización, igualdad social, y cese de la reproducción acelerada de la exclusión. Estas banderas de lucha las ha difundido al país por medio de numerosas e intensas campañas, como las electorales, donde apostaron por el actual Presidente Lula da Silva del Partido de los Trabajadores, y las largas marchas que tienen por objetivo, después de semanas de camino, la “toma” de la capital de Brasil. Igualmente han sido protagonistas de diversos intentos de internacionalización de las luchas en proyectos como Vía Campesina y la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones Campesinas.

Si bien es difícil comparar este nivel de organización, cabe decir que existen otras experiencias nada desdeñables. El movimiento indígena en Ecuador, por ejemplo, ha sido factor primordial en el derrumbamiento de distintos gobiernos ecuatorianos como el de Bucaram en 1997 y el de Mahuad en enero de 2001, valiéndose de un nivel de organización y respuesta que ha sacudido la sociedad ecuatoriana entera. Sus levantamientos han paralizado privatizaciones, avanzadas neoliberales, leyes contrarias a sus formas de vida, aumento en el precio de productos básicos. La Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie) es el actor principal de este movimiento, ya que ha logrado reunir una constelación de pequeñas, medianas y grandes agrupaciones indígenas de la Amazonía, la Sierra y la Costa de Ecuador, regiones donde habitan distintas nacionalidades indígenas, logrando agrupar demandas y coordinar acciones comunes (Dávalos, 2000:2). Su apoyo a la candidatura presidencial del coronel Lucio Gutiérrez, es considerado un factor de primer orden para el logro de su victoria electoral.

De una manera diferente en muchos aspectos, el movimiento zapatista en el sur de México ha alimentado las agendas no sólo del espacio público mexicano, sino de muchas organizaciones políticas del mundo. Asentado en una alejada localidad del sur de México logró, con la utilización de tecnologías e internet, construir una potente red de solidaridad a escala mundial mientras organiza a comunidades indígenas y campesinas de Chiapas. Ha sido denominado por muchos como la primera guerrilla virtual y ha realizado connotados aportes en el cambio de significación de conceptos como democracia, ciudadanía, sociedad civil, autonomía e inclusión (Rubio, 1994). Los zapatistas han sido actores privilegiados en la lucha de los últimos años por los derechos y el reconocimiento de los indígenas en México.

Estos movimientos sociales son espacios de crítica y lucha contra la significación hegemónica, espacios que emergen en medio de la asignificación representada en atomización social. La imbricación entre los movimientos sociales y la producción social de sentido la hemos hecho explícita por medio de la metáfora “islas de sentido” que utilizamos para realizar nuestra propia definición de los movimientos sociales.

Esta metáfora queda mucho mejor explicada en las puntualizaciones que realizan algunos teóricos de los movimientos sociales. Marisa Revilla Blanco define al movimiento social como un “proceso de reconstitución de una identidad colectiva fuera del ámbito de la política institucional, que dota de sentido y certidumbre a la acción individual y colectiva en la articulación de un proyecto de orden social” (Revilla, 1994:181) Esta investigadora analiza el movimiento en dos niveles principales: “1. como los individuos coinciden en constituirse en un nosotros sujeto de la acción (los procesos de identificación colectiva) y 2.

el sentido que a tal acción atribuyen (los procesos de producción de sentido social de la acción)” (Revilla,1994:182)

Por su parte, Chihu Amparan comparte con la autora anteriormente citada, que “la meta principal de estos [los movimientos sociales] sea la de dotar de sentido a las relaciones sociales que forman la sociedad, de ahí la importancia de las dimensiones simbólicas de los movimientos sociales”(Chihu Amparan, 1996: 46). En conveniencia con estos autores y con otros analizados posteriormente, los movimientos sociales están siendo definidos en nuestro trabajo como agentes que producen sentido para diversas relaciones y prácticas sociales, y ese sentido producido puede ser visto como un “desafío simbólico” para el resto de la sociedad, ya que muestra la construcción de una “lógica subalterna de significación”, que penetra en lo que es, para Alberto Melucci, el núcleo central de los conflictos contemporáneos: “la pugna por la producción y reapropiación del significado” (Melucci, 1994: 86)

Pero más allá de una definición estática, queremos determinar las principales características de los movimientos que hemos analizado en esta investigación y que a su vez, limitan el amplio espectro de lo que puede ser denominado, pese a una multiplicidad infinita, movimiento social. Ciertamente los movimientos analizados en el presente trabajo, el EZLN de México, el MST de Brasil y el movimiento indígena ecuatoriano representado por la Conaie, poseen tantas diferencias como semejanzas. Algunos son campesinos, otros, indígenas, unos se encuentran armados, otros se distinguen por la lucha pacífica, unos buscan la toma del poder, otros la denigran, y así miles de diferencias más. Sin embargo, también poseen características comunes que nos servirán para delimitar el espacio de lo que enfocamos cuando hablamos de movimiento social.

La primera característica a tomar en cuenta es la *confrontación* que subyace a los movimientos sociales, en tanto discrepan públicamente de políticas, medidas, leyes, relaciones o modelos sociales instituidos. El teórico Sydney Tarrow da cuenta de este carácter contencioso expresando que “el estudio de los movimientos sociales es el estudio de la acción colectiva discrepante” ya que estos “atraen a la gente a la acción colectiva por medio de repertorios conocidos de enfrentamiento”, mientras que, “la acción colectiva de tipo contencioso es el acto que subyace a todos los movimientos sociales”(Tarrow,1997: 17).

Otra característica es la de una *relativa continuidad temporal*, que los distingue de estallidos sociales, disturbios pasajeros, conflictividad coyuntural de algún actor social y otras acciones colectivas que también son contenciosas. Así, Manuel Garretón define a los movimientos sociales como la “acción colectiva con alguna estabilidad en el tiempo y algún grado de organización”(Garretón,1996:2). Si bien esta estabilidad temporal no implica la entronización de los movimientos sociales como sujetos privilegiados del cambio histórico, al estilo de la clase obrera en cierto marxismo, si consideramos que al ser contenciosos, dichos movimientos se desarrollan intentando cambiar ciertas relaciones sociales, siendo perseverantes en la lucha e intentando variadas vías para el logro del cambio esperado. Como puede observarse, la consecución de *cambio social* es también una característica de los movimientos sociales que se relaciona con las antes mencionadas.



También puede decirse que los movimientos sociales poseen actores legitimados por los integrantes de los movimientos. El movimiento indígena ecuatoriano, por ejemplo, posee diversos actores en su seno. Nosotros hemos escogido trabajar con la Conaie por ser, para muchos analistas, el actor más importante y legítimo (Dávalos,2000). Sin embargo, existen otros actores del mismo movimiento que poseen otra visión del mismo. Los actores sociales o políticos impulsan, dirigen y proponen formas de reorganización a todo el movimiento, mientras que el movimiento es la suma de todos los actores e individuos organizados o no pero que comparten el mismo proceso identitario.

Otra característica común de los movimientos escogidos es que provienen de espacios rurales. Al ser los sectores rurales los más excluidos y alejados de los centros de producción simbólica dominante, los movimientos que allí se forjan han destacado en toda América Latina por su fuerza disruptiva y por su capacidad de remover el tejido social de cada país. La *ruralidad*, como zona de sombra por excelencia, ha condicionado de muchas maneras la emergencia de estas islas de sentido que arrastran los más alejados juegos de lenguaje.

#### **La disyuntiva espacial de los movimientos sociales.**

El sentido de la acción colectiva producida por los movimientos sociales está condicionado, entre otras cosas, por el espacio donde privilegia su actuación. El advenimiento de la globalización y de los efectos producidos por su devenir desestructuran la tradicional relación de subordinación de los escenarios locales y globales al Estado-nación, lo que produce circunstancias disyuntivas, ya que a diferencia de los “viejos movimientos” que privilegiaban su actuación sobre el espacio nacional, los movimientos sociales contemporáneos poseen diferenciadas alternativas en torno a los escenarios de actuación.

El concepto de espacialidad hace referencia a “múltiples contextos tanto dentro, como más allá de las fronteras de las naciones Estados”(Slater,2001:412-413), e indica una nueva superposición y tensión entre escenarios locales, nacionales y globales. Los fines, operatividad y legitimidad de los movimientos sociales dependen, entre otras cosas, de la selección de los escenarios donde generan acciones colectivas.

Con respecto al escenario global, engrandecido por organizaciones de todo tipo en los últimos años después del fin de la bipolaridad y el desarrollo de tecnologías comunicacionales, los movimientos sociales a escala mundial tienden a originar distintas respuestas. Según analiza Manuel Castells, muchos movimientos, de tendencias ideológicas o políticas totalmente disímiles como los zapatistas en México, las milicias patriotas de la ultraderecha en Estados Unidos y la secta apocalíptica Aum Shinrikyo de Japón, sólo tienen un punto de encuentro: “la oposición explícita al nuevo orden global, identificado como el enemigo en su discurso y en su práctica”(Castells,1999:94). El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la “Primera Declaración de la Realidad” confirma esta versión “demonizadora” señalando: “con el nombre de Globalización llaman a esta guerra moderna que asesina y olvida [...] El moderno ejército del capital financiero y gobiernos corruptos avanzan conquistando de la única forma que es capaz: destruyendo. El nuevo reparto del mundo destruye a la humanidad”(EZLN,1996:1)

Pero la idea de globalización no es entendida unívocamente<sup>3</sup>. Daniel Mato concluye que “podemos diferenciar entre varias formas de representarse y representar la globalización, como por ejemplo aquellas que llamaba apologética y otras que llamaba demonizadoras, ya que estas distintas formas dan sentido a diferentes prácticas”(Mato,2000:7), y por ende a diferentes acciones colectivas contenciosas.

Así, podemos observar como los grupos transnacionales “Vía Campesina”, “Coordinadora de Movimientos Sociales”, Attac, Cordinadora Latinoamericana de Organizaciones Campesinas y diversas plataformas sobre temas específicos como la Deuda Externa y la Amazonía, son producto de la necesidad de confrontar un tipo de globalización provocada por el avance del ALCA, por la supremacía de las multilaterales y las empresas transnacionales y por la universalización de riesgos ecológicos. Es este el caso de Vía Campesina, movimiento definido como “un esfuerzo de articulación campesina destinada a hacer frente a las causas de nuestros problemas comunes [mundiales] y a probar mecanismos de movilización conjuntos”(do Fetal,1999:3). Podremos hablar entonces de tiempo de globalizaciones<sup>4</sup>.

De la misma forma, movimientos sociales que operan en escenarios locales o nacionales poseen agendas internacionales y convienen con grupos foráneos para hacer frente a dinámicas mundiales, continentales o regionales. Joao Pedro Stédile explica algunos puntos principales de la agenda de los Sin Tierra en Brasil: lucha contra el ALCA, contra la deuda externa y contra la Organización Mundial de Comercio quien pesa decisivamente en las medidas dictadas sobre el campo brasileño(Stédile,2001:3). Estos puntos se observan también en la agenda del primer Congreso plurinacional de la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador realizado en el año 2001, donde se habla de la década de los noventa como en la que “se logra articular, precisamente gracias al internet y a la globalización, formas de resistencia antes desconocidas y que dan cuenta que se ha internacionalizado la capacidad de respuesta y de acción de los movimientos sociales” (Conaie, 2001:6)

Las tendencias globales producen poderosos efectos en los espacios locales. Boaventura de Sousa Santos expone la relación global-local distinguiendo su resultado entre los países centrales y los periféricos, aseverando una “división internacional de la producción de la globalización que asume el siguiente patrón: los países centrales se especializan en localismos globalizados” o lo que es lo mismo, en la hegemonía mundial de construcciones locales, “mientras que a los países periféricos toca sólo la elección de globalismos localizados”(de Sousa,1997: 44), es decir, la imposibilidad de influir en los localismos que se universalizan. Según esta perspectiva, los efectos de la globalización sobre las localidades son básicamente negativos, ya que sólo enturbian los procesos locales que únicamente son receptores de los flujos globalizados.

No obstante, el impacto de lo global en lo local no solo produce efectos negativos. Un estudioso del movimiento indígena ecuatoriano responde a esta temática, advirtiendo sobre otros posibles efectos: “la globalización abre no sólo un proceso de mundialización de la economía y de la comunicación, bajo el dominio de las transnacionales financieras; sino también la nueva presencia de identidades particulares, desde la etnia, el genero, la edad, la religión, el reconocimiento local, la cultura” (Saltos, 2001:3).

El resurgimiento identitario en América latina, manifestado por multiplicidad de movimientos de diversa índole, da cuenta de respuestas locales a los localismos hegemónicos mundializados. Para David Slater “el levantamiento de Chiapas puede constituir un ejemplo especialmente ilustrativo de este tipo de intersecciones [entre lo local y lo global]”(Slater,2001:428), ya que representa una respuesta de la localidad chiapaneca que se manifiesta el mismo día del nacimiento del Tratado de Libre Comercio.

Por su parte, El MST nació “en las luchas concretas que los trabajadores rurales fueron desarrollando en la región del Sur [de Brasil] por la conquista de la Tierra”(Rochietti,2002:4), y ha ido desplegándose por todo el campo brasileño a medida que avanza la “modernización del campo” producida por políticas agroexportadoras que también atienden a la lógica global. Así que, el auge de la globalización ha tenido su contraparte, sus respuestas, y de esas respuestas han nacido los primeros pasos para la conformación de notables movimientos sociales.

Como vemos, la globalización ha hecho que las acciones colectivas de los movimientos sociales ocupen terrenos movedizos en cuanto a la cuestión espacial. Por un lado, las respuestas surgen de lo local, de las identidades regionales o de los particularismos, como tribunas privilegiadas, al menos en la fase de constitución de los movimientos; pero por otro lado, hay una cierta conciencia de que muchas prácticas nocivas de la llamada “globalización neoliberal”, sólo pueden ser enfrentadas con una gran interconexión de actores, grupos y localidades a escala transnacional.

Ahora bien, la dilemática espacial posee otro escenario, que igual que los anteriores condiciona la actuación de los movimientos sociales. Se trata del escenario nacional como una especie de membrana (política, cultural e identitaria) que puede regular la pugna entre lo local y lo global. Como explicaremos adelante, muchos de los movimientos sociales que han surgido de localidades, después de fortalecerse en su zona de origen, han comenzado a observar lo nacional como escenario conquistable para promover ciertos cambios necesarios y guarecerse de los efectos globales. Lo nacional sigue siendo un escenario cardinal para las acciones colectivas contenciosas. Ciertamente, la redimensión de lo local, la problematización de lo nacional, y las nuevas formas de entender y enfrentarse a lo global son dilemas que condicionan las acciones colectivas. La preferencia por alguno de estos escenarios sugiere el sentido de los movimientos sociales.

### **La emergencia de las identidades**

La nueva influencia de lo local en la desestructuración espacial actual va acompañada del estallido de múltiples y variadas identidades<sup>5</sup> que luchan por su reconocimiento cultural, político y jurídico como respuesta al fin de la bipolaridad y a la democracia liberal como modelo político impuesto por Occidente al mundo. Es así como en los últimos años hemos presenciado el auge de identidades nacionales, lingüísticas y étnicas (entre las que se encuentran las indígenas en América Latina), el fuerte impacto de religiones en escenarios conflictuales (como la ortodoxa expresada en la guerra balcánica, el budismo en sectas

Chinas y la islámica con poder ascendente en África y Asia,) y grupos con intereses varios (ecologistas, okupas, transexuales)<sup>6</sup>.

Los movimientos sociales han sido impulsados por este “estallido de identidades”, que en muchos países de Latinoamérica como Ecuador, Bolivia, Paraguay, Chile y México han tenido sus principales manifestaciones en el reforzamiento de las identidades indígenas y campesinas, que después de decenas de años de estar subordinadas a los movimientos sociales propios de la izquierda clásica, han vuelto a recuperar su rol protagónico de resistencia a formas de dominación coloniales, endocoloniales o postcoloniales.

El subcomandante Marcos traza una profunda distinción entre movimientos como el EZLN y los movimientos de la izquierda clásica: “voy a señalar a grandes rasgos dos vacíos de la izquierda latinoamericana revolucionaria. Uno de ellos es el de los pueblos indios, de los que somos partícipes, y otro son los grupos supuestamente minoritarios. [...] El marco teórico de lo que entonces era el marxismo-leninismo: prescindir de ellos y verlos como parte del proceso que debe ser eliminado.[...]El indígena es un elemento de retraso que impide que las fuerzas productivas...bla, bla, bla. Entonces lo que corresponde es [...] su asimilación en el proceso productivo y su transformación en mano de obra calificada. Proletarios, para ponerlo en esos términos” (entrevista con García Márquez, 2001:4)

Dirigentes del Movimiento Sin Tierra también marcan una decidida diferencia con el papel que jugaron los movimientos sociales en los procesos de liberación social: “tenemos una visión diferente de lo que sostenía la ortodoxia de izquierda. En nuestra opinión ella copio la experiencia europea, la trasladó a Latinoamérica y eso no resultó eficaz. Me refiero a la idea de que los movimientos de masas son correas de transmisión de los partidos [...] la forma de mantener la unidad de un movimiento social es construir su propia autonomía” (Cabieses,2002:3)

Luis Macas, dirigente indígena ecuatoriano, devela las tensas relaciones históricas entre los indígenas y la izquierda: “mientras en los años 60 y 70 la izquierda luchaba por hacer campesinos a los indios, los indios luchábamos por no dejar de ser indios.[...] Mientras nosotros nos cerrábamos en lo étnico y cultural –pues esa dimensión es grande e importante para nosotros- para los otros es mito y entra en un espacio difícil de codificar y entender. De ahí que se busquen, desde el lado de los intelectuales de izquierda, categorías basadas en lógicas de pensamiento occidental (como campesino) para entender nuestra manera de actuar y pensar” (Macas,2000:6)

Como puede observarse, existe una ruptura manifiesta entre el tipo y la concepción de las organizaciones de la izquierda, producidas dentro del imaginario político moderno, y los movimientos sociales contemporáneos que son promovidos desde subjetividades que aquellas calificaban de “anacrónicas” o “premodernas”. El declive de los movimientos sociales modernos permitió que muchas subjetividades que no eran tomadas en cuenta en el proceso occidental de liberación o racionalización, y que más bien eran vistas como un obstáculo para él, retomaran vida propia y salieran de los subterfugios para demandar reconocimiento público. Esta demanda de reconocimiento significa que lo tradicional, lo cultural y lo étnico, antes opacados por la predominante relación Kapital/Trabajo, sufren una “revitalización motivada políticamente”(Dietz,2000:1), o preferiblemente, una

revitalización que usurpa un espacio que los había mantenido invisibles: el espacio de lo público. Hoy en día, estas subjetividades subalternas marcan la pauta de las movilizaciones y el conflicto social en América Latina.

El boletín Rimay, del Instituto Científico de Culturas Indígenas, que analiza los acontecimientos que rodean al movimiento indígena ecuatoriano, da cuenta de la subyugación indígena durante la modernidad y como su resurgimiento ha impactado en la sociedad ecuatoriana: “hablar quichua o cualquier otro idioma indígena, significaba cerrarse a las posibilidades a una vida digna. Vestir de manera diferente era exponerse al escarnio público. La sociedad no entendía como era posible que esos pueblos se aferran al pasado cuando era en el futuro, aquel del progreso y del desarrollo, en donde estaban todas las posibilidades. Había que apostar por el desarrollo, el crecimiento, la modernidad, dejando atrás la rémora de la cultura, la tradición, es el núcleo de la ideología dominante. Una década después, la sociedad ecuatoriana empieza a mirar de otra manera a los indios” (Editorial del Boletín Rimay, 2001:1)

Pero antes de irrumpir en el espacio público y lograr el reconocimiento exigido, los movimientos sociales se han ido configurando por medio de un proceso de reconstrucción de su identidad colectiva, dificultosa primera fase que debe producirse en medio de la falta de referentes comunes, característica propia de la atomización social: “cuando la pérdida de referentes para la constitución de identidades se generaliza, una de las opciones posibles es la producción alternativa de sentido: la (re)constitución de una identidad colectiva que dote de certidumbre a la acción individual y colectiva” (Revilla,1994:189)

Este auge de viejas subjetividades como indígenas y campesinos, tuvo su piso social en la cotidianidad de pequeñas comunidades, familias e individuos cuando “fragmentos de experiencia de historia pasada, de memoria, coexisten dentro del mismo fenómeno empírico y se convierten en elementos activados de la acción colectiva” (Melucci,1994:59). Comienza así la configuración de los movimientos sociales cuya “faceta principal [...] es la interconexión de los individuos involucrados en el proceso de identificación, su trabajo autoorganizativo de producción del mapa cognoscitivo que le caracteriza como código distinto a otros códigos culturales” (Melucci,1994:60)

Alberto Melucci, uno de los más reconocidos investigadores del tema de los movimientos sociales, nos habla de la importancia de la construcción de identidades en las distintas áreas de los movimientos: “las áreas del movimiento son: a) un campo en el cual se estructura mediante la negociación una identidad colectiva, en la cual orientaciones y vínculos de la acción son definidos y redefinidos dentro de unas redes de solidaridad que muestran la relación entre las personas y su vida cotidiana y b) un terreno donde la identidad se recompone y unifica: redes sociales que confieren cierta continuidad y estabilidad a las identidades” (Melucci,1994:60)

Para entender como los movimientos reconstruyen las identidades mucho antes de hacerse visibles y a su vez para entender como estas identidades se constituyen en las bases sociales que soportan a dichos movimientos, es de gran utilidad el concepto de “redes sumergidas” empleado por Melucci, el cual “no sólo es una estructura de pequeños grupos aislados, dedicados a la experimentación cultural sino también un sistema de intercambio dentro del

cual las personas e información circulan libremente. Estas redes actúan como laboratorios culturales sumergidos dentro de la sociedad civil” (Mueller,1994:110)

Melucci argumenta que las redes sumergidas “desafían e invierten los códigos dominantes en que se funda el sistema de relaciones sociales. Estos desafíos simbólicos representan un método para desenmascarar los códigos dominantes, una forma diferente de percibir y denominar el mundo”(Melucci,1994:64). Estos códigos o contra-códigos se gestan en esta fase de recomposición identitaria y luego se manifiestan en el momento en que el movimiento deja su fase de latencia y decide hacerse visible para el resto de la sociedad.

Las redes sumergidas, que contienen pequeños códigos, prácticas y formas de comunicación subterráneas, han creado las condiciones necesarias para la reconstitución de viejas identidades, prácticamente olvidadas en el ámbito político latinoamericano. Es así como vemos que el MST, que podría calificarse de viejo movimiento social por su filiación campesina, ha territorializado organizativamente una buena parte de las zonas rurales del Brasil. En Bolivia viene ocurriendo algo similar con los cultivadores de la ancestral hoja de coca. Los levantamientos indígenas en Ecuador, México y Chile en la década de los 90 no hicieron sino develar largos procesos de reconstrucción de identidades indígenas.

Ahora bien, de ninguna manera estamos afirmando que la historia de la luchas indígenas, campesinas y de demás grupos subalternos se esté estrenando en esta época posideológica. Quintín Lame en Colombia, las luchas étnicas centroamericanas contra distintos gobiernos incluyendo el sandinista y la universalización de la figura de Rigoberta Menchú son signos que demuestran que durante el reinado de las ideologías nunca cesó su resistencia de una manera autónoma con respecto a frentes de liberación, partidos y grupos guerrilleros pertenecientes a algunas tendencias marxistas. Lo que queremos decir cuando recalamos el resurgimiento de estos movimientos es que sus prácticas simbólicas no eran visualizadas por el conjunto de la sociedad, y que en determinado momento y bajo determinadas circunstancias esas prácticas comenzaron a emerger y a producir un tipo de significación que antes no producían, y una simbología que aunque fuera o no conocida no impactaba de la manera que impacta a las sociedades actuales.

Por lo tanto, el regreso de lo que algunos analistas políticos y periodistas califican como “anacronismos” y que se manifiesta con el levantamiento de estas viejas subjetividades, es justamente una de las formas como América Latina ha entrado en una nueva época caracterizada por la contraposición entre la globalización y el auge de estos particularismos. Es este el terreno donde se mueven estos movimientos sociales, que aunque algunos teóricos llaman “nuevos” (Garretón,1996; Amparan,1996; Moncayo,1996; De Sousa, 1998) no son sino una relectura de viejísimas identidades y procesos<sup>7</sup>.

*Viejos y nuevos movimientos sociales: la perspectiva latinoamericana*

Investigadores pertenecientes a teorías de los Nuevos Movimientos Sociales (Garretón, 1996; Laraña, 1999) establecen una distinción básica para el estudio de los nuevos y de los viejos movimientos sociales. Esta distinción se basa en que el estudio de los Nuevos Movimientos Sociales, que retoma la cuestión cultural e identitaria, no efectúa su análisis relacionando a dichos movimientos con una explicación en términos de condiciones

objetivas y estructurales, tal como lo hicieron las teorías modernas cuando analizaron el papel de los movimientos en las sociedades modernas, donde el desarrollo de éstos, como sujetos privilegiados de la historia, era inherente al desarrollo mismo de la sociedad y de los procesos de emancipación social.<sup>8</sup>

El debate sobre viejos y nuevos movimientos sociales presentado por los teóricos de los Nuevos Movimientos Sociales permite establecer una profunda distinción, pero también semejanza, entre los movimientos sociales latinoamericanos y los europeos. Semejanza en tanto ambos nacen en plena decadencia del sujeto tradicional moderno; y diferencia ya que en los movimientos latinoamericanos, sobre todo en los más importantes, no se ha vislumbrado el surgimiento de relevantes nuevas subjetividades como los Sin Papeles en Francia, los Okupas en España, o el movimiento antiglobalización, sino que, como hemos dicho, están reemergiendo sujetos sociales que surgen de viejas identidades, aunque con nuevas lecturas adecuadas a los actuales procesos.

En Latinoamérica “lo nuevo” pasa por la lectura de prácticas que no encajan en el proceso moderno porque desentonan con la idea del progreso que se dirigía hacia la constitución de un sujeto universal. Para el imaginario moderno podría denominarse como “premoderno” lo que está poniéndose de manifiesto con nuestros movimientos sociales compuestos de viejos actores: indígenas en Ecuador y México, campesinos en Brasil, negros en el Pacífico colombiano.

Muy buenos ejemplos que dan cuenta del interés por reforzar la identidad en los movimientos sociales en América Latina, son las recientes transformaciones internas que han ocurrido tanto en el EZLN como en la Conaie. Según Jun-ichi Yamamoto, un investigador que posee varios trabajos sobre el discurso zapatista, el movimiento ha ido evolucionando “de una postura izquierdista clásica a una indigenista democrática” (Yamamoto,1998,1). Según su análisis, basado en las cinco “Declaraciones de la Selva” que ha pronunciado el EZLN, a medida que ha pasado el tiempo, el carácter indigenista se hace cada vez más notable de las primeras a las últimas proclamas. En la parte cuantitativa de la investigación citada demuestra que en la Primera Declaración la palabra indígena no apareció ni una sola vez, pero ésta fue apareciendo y multiplicándose en sus discursos hasta la quinta y última declaración donde es una de las más mencionadas(25 veces). Este análisis debe ser conectado con toda la discusión que rodeó a la Ley de la Comisión para la Concordia y Pacificación (Cocopa) y a la marcha realizada a la capital para demandar la inclusión jurídica de los pueblos indígenas. Así, una organización de nuevo tipo, pero que venía alimentada por diversas tendencias, desde la indígena hasta la marxista, ha ido decantándose a favor de la profundización del ideario indígena con frases como esta: “la única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas a la Nación es reconociendo las características propias de su organización social, cultural y política” (EZLN, 1995:3)

El cambio cualitativo que podemos observar en la Conaie es también bastante notable, sobre todo a nivel organizativo, ya que en el año 2001 se transformó de una organización regional de tipo federativa a una que no toma en cuenta las regiones sino las nacionalidades indígenas, estableciendo con ello una relación directa entre su organización y el horizonte normativo que los acompaña: “construir un Estado Plurinacional”(Carrión, 2001) De hecho,

el último congreso de la organización se denominó “Primer Congreso de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas

De la misma forma, el MST en Brasil pretende recuperar su identidad campesina, entre otras cosas, atrayendo a los trabajadores rurales que emigraron del campo a la ciudad, manteniendo un discurso que denuncia la precariedad de la vida en las barriadas urbanas y proyectando la necesidad de fortalecer el trabajo agrícola como primera opción de desarrollo social nacional. En un estudio sobre el MST denominado “Uma análise das condições socio-culturais do engajamento no MST”, el sociólogo Luiz Inácio Gaiger desde la noción de *habitus* de Burdieu, nos habla de la “postura contra-ofensiva” con que el MST intenta reafirmar la identidad del campesinado sin tierra, mostrando las diferencias entre la vida en el campo y en las zonas marginales de las ciudades y reforzando las prácticas y el ethos campesino de la cotidianidad, como por ejemplo la capacidad de trabajo (piedra angular de su identidad), así como otras viejas convicciones que traspasan las generaciones (Gaiger, 1997). Por su parte, Joao Pedro Stédile, uno de los principales líderes de este movimiento habla de criticar férreamente “un nuevo enfoque tecnológico que se opone al modelo de la revolución verdadera y a la recuperación de la tradición de la agricultura orgánica” (Stédile, 2001a:1) con lo que se demuestra una apuesta política-cultural para la reafirmación identitaria de la tradición campesina.

Damos por supuesto que son manifiestas las diferencias identitarias entre los tres movimientos, pero el punto de semejanza, el cual implica la reconstrucción de las identidades en base a la recuperación de práctica y relaciones tradicionales y ancestrales opacadas por el auge de los movimientos modernos, muestra las diferencias con muchos movimientos contemporáneos de los países del centro y permite especificar la relación identitaria que están reconstruyendo nuestros movimientos en la actualidad posideológica.

#### **La intromisión de lo cultural en lo político.**

Ahora bien, ¿cómo emerge, en el espacio público, la temática identitaria contenida en las mencionadas “redes sumergidas”?, o más precisamente ¿cómo irrumpen en el campo de la política los códigos alternativos que se han constituido en el campo cultural de la exclusión?; ¿riñe la esfera cultural con la esfera política?

Las respuestas a estas preguntas varían según las escuelas de pensamiento y según las épocas. La importancia, otorgada por cierto marxismo y otras tendencias modernas, a la condición económica o a la estructura, sobre lo cultural y la superestructura, mantenía avasallada a las prácticas culturales debido a la preponderancia, casi exclusiva, conferidas a las demandas materiales de los movimientos sociales. A su vez, las demandas materiales se manifestaban en el espacio político, lugar privilegiado para la confrontación.

Por su parte, la más contemporánea Teoría de las Estructuras de Oportunidades Políticas, según la cual los movimientos “surgen cuando se dan las oportunidades políticas para la intervención de agentes sociales que normalmente carecen de ella”(Tarrow, 1997:17), privilegia la cuestión política sobre la cultural, que si bien permite la durabilidad y consistencia del movimiento, no condiciona su existencia. Alberto Melucci, crítico de esta postura, plantea que en el caso de algunos movimientos puede explicarse su surgimiento en



base a su participación en el “mercado político”, pero esta visión excluye a todos aquellos movimientos que poseen una dimensión “antagonista” del conflicto.

Los conflictos actuales “se desplazan del sistema económico industrial hacia el ámbito cultural: se centran en la identidad personal, el tiempo y el espacio de vida, la motivación y los códigos del actuar cotidiano”. En definitiva, emergen no porque las estructuras políticas hayan dejado compuertas abiertas que un grupo de ciudadanos aprovecha, sino porque se ha conformado una visión contenciosa configurada desde “las relaciones cotidianas que los actores establecen en el proceso de construir el sentido de su acción”(Melucci,1994:51), es decir, desde la cultura como esfera que produce los desafíos simbólicos. Según la perspectiva de las teorías de los Nuevos Movimientos Sociales puede decirse que el conflicto se estaría desplazando hacia “un nuevo eje de preocupaciones de tipo posmaterialista, el cual se aleja considerablemente de las preocupaciones materialistas que alimentaron la disputa izquierda-derecha” (Salamanca,1990: 110)

A partir de estas perspectivas teóricas estamos atendiendo a dos facetas de la discusión. Por un lado, la diatriba entre la perspectiva que privilegia las demandas materiales, básicamente económicas de los movimientos sociales y aquella que privilegia demandas posmateriales o culturales. Por otro lado, las escuelas teóricas norteamericana y europea disciernen entre la esfera de lo político y la de lo cultural como escenarios naturales de los movimientos sociales. Ambas problemáticas han venido siendo discutidas por el antropólogo Arturo Escobar, quien aporta alternativas a estas dicotomías.

En la primera diatriba mencionada, Escobar nos dice desde la mirada posestructuralista que decreta el caducidad de la relación base/superestructura, que mas allá de la realidad material que parece sólida y estable, existe la “semiosis siempre cambiante que le da significado y que, a la larga, es lo que convierte lo material en real para la gente concreta” (Escobar,1999:139). Las demandas materiales son entonces demandas que se fraguan al calor de las relaciones cotidianas en el campo cultural y la lectura que puede dársele a lo real-material varía según la posición de cada sujeto y la época que le ha tocado vivir. Son por lo tanto lecturas históricas y no objetivas: “las exigencias materiales de los movimientos sociales son, en la práctica, construcciones selectivas avanzadas políticamente, expresadas en campos de relaciones sociales que también definen su significado” (Warren citado por Escobar et al., 2001: 21)<sup>9</sup>

Con respecto a la diatriba entre lo cultural y lo político, este autor propone la noción de *política cultural* “para llamar la atención sobre el vínculo constitutivo entre cultura y política y sobre la redefinición de la política que esta visión implica. Este lazo constitutivo significa que la cultura, entendida como concepción del mundo y conjunto de significados que integran prácticas sociales, no puede ser comprendida adecuadamente sin la consideración de las relaciones de poder imbricadas con dichas prácticas. Por otro lado, la comprensión de esas relaciones de poder no es posible sin el reconocimiento de su carácter cultural activo, en la medida que expresan, producen y comunican significados. Con la expresión política cultural nos referimos, entonces, al proceso por el cual lo cultural deviene en hechos políticos” (Escobar, 1999:135)

Como vemos, esta perspectiva permite vislumbrar una interfase entre lo cultural y lo político donde se constituye el sentido mismo de las acciones colectivas de los movimientos sociales contemporáneos, ya que permite concebir como los movimientos estudiados, que en su fase la latencia se mueven en el terreno de lo cultural, penetran hacia lo político, introduciendo así sus demandas culturales en las agendas políticas nacionales. Es por esto que la política cultural opera “cuando los movimientos despliegan conceptos (de mujer, raza, democracia, Estado), los cuales desestabilizan los significados dominantes” (Escobar et al., 2001:26)

Este paso es entonces el que da visibilidad a los movimientos sociales. Dicha visibilidad está enmarcada en el espacio de lo público y la incursión en él por parte de los movimientos sociales es una irrupción política. El paso de la fase de latencia, donde se constituyen las “redes sumergidas”, a la fase de visibilidad es el paso donde toda la acumulación cultural cristalizada en la construcción de identidades con demandas y exigencias específicas, es llevada a la palestra pública por medio de acciones y estrategias políticas, logrando sacudir la cultura política dominante y los significados producidos por ella.

El ritual de la “Toma” indígena en Ecuador es, según nuestra consideración, un excelente ejemplo de cómo prácticas culturales pueden irrumpir en el espacio de la política. Las tomas de la plaza son rituales festivos ancestrales que interpretan a la plaza como un lugar público de encuentro y confrontación donde se produce una fuerte lucha (a golpes) entre grupos rivales para tomar posesión de su centro.

Las Tomas de la plaza son actos de catarsis social, de regulación interna, de violencia entre grupos, de ludismo, de victoria, derrota y apropiación. Apropiación porque en la plaza está la iglesia, la sede del poder político y el ágora que convierte lo privado en público. Durante las fiestas de Inty Raymi o Fiesta del sol, se producen grandes golpizas entre grupos indígenas rivales para obtener, entre heridos y hasta muertos, el centro de la plaza.

Y justamente, el primer y categórico levantamiento indígena del año 90 fue denominado levantamiento Inty Raymi. Según el investigador Pablo Dávalos, el hecho que hubiese tenido el mismo nombre que el ritual no es pura casualidad ya que “la toma de la capital de la República, como acto político, como movimiento estratégico, se inscribe de esta manera dentro de un orden de códigos simbólicos que le otorgan una dimensión nueva, un choque diferente, unas consecuencias insospechadas desde la lectura del poder [...] No es solamente el recurso político derivado de una estrategia de resistencia y que obliga a una visualización diferente de lo indio. Es algo más. Es la referencia a las tomas de la plaza, como toma simbólicas de poder y representación” (Dávalos, 2001,3)

Las tomas de la plaza, que ocurren en pueblos y pequeñas ciudades de la Sierra ecuatoriana, fueron desplazadas a las grandes catedrales, ciudades y al mismo Quito por medio de un levantamiento que hizo visible la cuestión indígena no sólo mediante la exposición pública de demandas, sino también transportando prácticas simbólicas al resto de la sociedad ecuatoriana, que luego de la toma de catedrales y plazas centrales de las principales ciudades, sintió como su cotidianidad fue estremecida por un viejo ritual practicado a muchos kilómetros de distancia. Este caso ejemplifica la extrapolación de viejas identidades, demandas y rituales en la agenda política nacional de un país.

## **La reocupación del Estado-nación**

Recapitulando las problemáticas abiertas durante el texto nos encontramos con: 1.) construcción identitaria y cultural de los movimientos por medio de “redes sumergidas” 2.) la ejecución de una segunda fase de los movimientos sociales que han decidido hacerse visibles para el resto de la sociedad por medio de repertorios de confrontación con el poder establecido (levantamientos, marchas, tomas, declaraciones), llevando lo cultural a lo político; 3.) la necesidad para cada movimiento social de priorizar un escenario de actuación que puede ser local, nacional o global.

Esta convergencia de ideas y dilemas, así como las propuestas que los movimientos sociales estudiados han realizado a sus comunidades nacionales, nos ha llevado a pensar en la importancia de *la nación* no sólo como espacio privilegiado para la actuación, sino como el norte de la dirección que llevan los movimientos en su intento por reocupar el campo de la significación.

Consideramos entonces, en base a tres argumentaciones cardinales (la inexistencia de proclamas separatistas, la articulación con otros sectores nacionales y las propuestas explícitas para generar un nuevo modelo de Estado-nación), que el espacio nacional es el espacio predilecto para la actuación de los movimientos estudiados, y que, básicamente en los últimos años, el sentido primordial de sus acciones colectivas es el de cambiar las bases y la concepción misma del Estado-nación existente.

### **Inexistencia de separatismos**

En América Latina, la temática expuesta por los principales movimientos sociales no se centra en la ecología, en la lucha entre religiones o en la independencia de una región determinada como ocurre en otros continentes. El sentido, demandas y propuestas de los principales movimientos sociales se relacionan directamente con la transformación de la manera “colonial”, “desigual”, “elitista”, “explotadora” como se edificó el Estado-nación en esta parte del planeta.

Una de las grandes diferencias de la mayoría de nuestros movimientos sociales con muchos otros del mundo, es que no plantean la independencia o secesión de un territorio por razones étnicas, religiosas o lingüísticas como sucede por ejemplo en Cachemira, el País Vasco, Irlanda del Norte, los Balcanes y Chechenia. Los principales movimientos latinoamericanos, lejos de plantear cualquier separación territorial, demandan la inclusión social y la transformación del Estado-nación como ente representacional de mayorías y minorías nacionales<sup>10</sup>.

Podríamos relacionar rápidamente estas diferencias con la historia de cada continente, ya que la independencia latinoamericana, y el subsiguiente nacimiento del Estado-nación, significó un marco político y jurídico que, al menos por ahora, sigue sin cuestionarse en el imaginario latinoamericano (salvo excepciones como los mapuches chilenos que parecen ir en esa dirección). Lo que sí se ha cuestionado desde su formación, y en los últimos años

desde perspectivas étnicas y culturales, es la manera como se constituyó el Estado, los grupos sociales que lo hegemonizaron y la cruenta imposición de prácticas culturales, económicas y políticas que, si bien pertenecían a grupos particulares minoritarios, fueron impuestas al resto de los grupos que habitaban un mismo territorio.

A pesar de no haber planteado la secesión ni la independencia de ningún territorio, los movimientos estudiados, principalmente los que acompañan sus luchas con contenidos étnicos, han sido acusados de querer propiciar la independencia de determinadas regiones. El caso que más se ha prestado para ello es el de los zapatistas, quienes después de ser acusados por supuestas pretensiones secesionistas en el estado de Chiapas han tenido que responder de la siguiente manera: “se trató de quitar legitimidad a nuestra lucha, diluyendo la problemática nacional en el marco local indígena[...]. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías mas humilladas y olvidadas en el México contemporáneo” (EZLN, 1995: 3)

El separatismo no ha ocupado el imaginario de nuestras luchas ni en la modernidad ni en la contemporaneidad. Las emergencias culturales y étnicas a pesar que recuerdan formas de organización previas al nacimiento del Estado-nación, no han reclamado todavía independencia sino inclusión. Este es el primer argumento que nos hace pensar en la necesidad de lo nacional en las nuevas luchas sociales.

#### **Articulación con otros actores políticos**

La conformación de los Estados-nación ha obedecido históricamente a la alianza de sectores sociales, políticos, étnicos y económicos que han tejido una red hegemónica sobre sectores subalternos. Las nuevas luchas, definidas como movimientos sociales, si bien han surgido de localidades y particularidades étnicas, culturales o sociales han pretendido, después de sus fases de latencia y visibilización, la articulación con otros actores sociales subalternos de manera de intentar conformar una contundente fuerza social que permita el cambio de las estructuras nacionales.

El EZLN ha realizado varios pronunciamientos públicos en favor de la alianza con diversos actores sociales. En la tercera Declaración de la Selva llaman a la conformación de un Movimiento para la Liberación Nacional: “llamamos a un Movimiento para la Liberación nacional (MLN) [que] luchará por todos los medios y en todos los niveles, por la instauración de un gobierno de transición, un nuevo constituyente, una nueva carta magna y la destrucción del sistema de partido de Estado. Llamamos a la Convención Nacional Democrática y al ciudadano Cuathémoc Cárdenas Solórzano a encabezar este Movimiento para la Liberación Nacional, como frente amplio de oposición”(EZLN,1995:4) Con este llamado, develan su intención de vincularse estrechamente con conocidos sectores externos al EZLN.

En la Cuarta Declaración de la Selva hacen un llamado abierto a la participación por medio de la propuesta de un frente nacional: “el Frente Zapatista de Liberación Nacional nace hoy e invitamos para que participen en él a los obreros de la República, a los trabajadores del campo y la ciudad, a los indígenas, a los colonos, a los maestros y estudiantes, a las

mujeres mexicanas, a los jóvenes de todo el país, a los artistas e intelectuales honestos, a los religiosos consecuentes, a todos los ciudadanos mexicanos”(EZLN,1996:7)

Posteriormente, en el año 2001, la comandancia nacional del EZLN decidió realizar una larga marcha desde la Selva Lacandona hasta la ciudad de México, siendo la primera vez que salen de dicha localidad para establecer contacto y diálogo directo con comunidades, sociedad civil y diferentes actores políticos. En esta nueva fase, posterior a las propuestas del Frente y del MLN, busca involucrar lo indígena en el contexto de una transformación social nacional: “no habrá transición a la democracia, ni reforma del Estado, ni solución real a los principales problemas de la agenda nacional, sin los pueblos indios. Con los indígenas es necesario y posible un país mejor y nuevo. Sin ellos no hay futuro alguno como Nación.” (EZLN,1998:3)

De la misma forma, el MST, después de ser un movimiento atareado básicamente en la temática de las ocupaciones, los asentamientos y el movimiento campesino, y después de contar con una importante fuerza nacional, ha decidido tomar nuevos espacios, como el urbano, y establecer alianzas de diversa índole con múltiples sectores sociales y políticos.

Después de considerar que “el problema ya no es sólo la concentración de la tierra, sino la vigencia de un modelo económico perverso que afecta al conjunto de la población y que, por lo tanto, para enfrentarlo se hace preciso una confluencia de fuerzas en torno a un proyecto popular”(MST,2000:2) ha comenzado, desde mediados de la década del noventa, a articular diversas acciones con “pequeños y medianos agricultores, los sectores nacionalistas de la industria nacional, los cada vez mas inquietos empleados públicos, y la creciente masa de desempleados del antiguo sector industrial privado” (Petras,2000:5)

La cuestión nacional, independientemente de la centralidad otorgada al problema de la tierra, sólo podrá ser enfrentada y resuelta a medida que cambie la correlación de fuerzas a favor de los proyectos populares e incluyentes. Es así como el MST se ha convertido en un aliado de primer orden de la candidatura presidencial de Lula da Silva del Partido de los Trabajadores:“la conducción nacional del MST está ampliando sus esfuerzos en dos direcciones: muestra una creciente tendencia a involucrarse directamente en la política electoral y aumenta sus esfuerzos para formar coaliciones políticas en el orden nacional para desafiar directamente al gobierno”(Petras,2000:4)

Es sabido que la centralidad del problema de la tierra y la reforma agraria seguirá siendo considerada por el MST, a pesar de las alianzas, como el principal punto de la agenda, como el nódulo central de cualquier proceso de transformación venga por la vía electoral o por otra vía. Por eso, al establecer alianzas, el MST pretende universalizar, o hacer común a todos los actores sociales, el problema de tierra.

En Ecuador, la Conaie tuvo una apertura social similar, pero ensayando otros métodos de lucha. Bajo la consigna “nada sólo para los indios” se logró “una visión propia proyectada a ganar la conducción del país, que le permite no sólo colocarse en el centro de las luchas de los movimientos sociales, sino actuar como una fuerza gravitante en la vida nacional. Por ello, a lo largo de estos diez años de lucha ha creado una alianza permanente con los

movimientos sociales rurales y urbanos: la unidad indígena-popular ha sido una línea rectora de la política indígena”(Saltos,2001:3)

Esta línea rectora se profundizó mucho más el 21 de enero de 2000 cuando se concretó una alianza con sectores militares progresistas y otros movimientos sociales en un levantamiento que dejó como saldo la toma del poder político por parte de indígenas y militares y la disolución de los poderes públicos establecidos. Aunque el nuevo gobierno, llamado de “salvación nacional” duró escasas horas, sirvió para comprender las pretensiones del movimiento indígena: tomar el poder político y procurar un cambio social de tipo nacional, donde los indígenas puedan jugar un papel preponderante.

Ya desde el año 1996, con la creación del Movimiento de Unidad Plurinacional – Pachakutik- Nuevo País, como brazo político-electoral de la Conaie, se daban las primeras muestras de la participación directa del movimiento indígena en la política y su transformación como “sujeto étnico-político-nacional”(Saltos, 2001:4). Algo similar ocurriría con el movimiento Amauta Jatari, brazo político de la Feine, Federación de indígenas evangélicos. Ambos comenzaron a participar en elecciones locales, regionales y nacionales y cuentan con participación en el parlamento ecuatoriano.

La Conaie, como eje de la unificación entre los sectores sociales y el mundo indígena ha traspasado el localismo, llevando el problema indígena y las energías de transformación al resto de la sociedad, constituyéndose como catalizador de los más importantes conflictos ecuatorianos acaecidos desde inicios de los noventa.

La idea de articulación, como proceso que da cuenta de la conformación de cadenas de equivalencia, de grupos mayoritarios o minoritarios, étnicos, políticos o etno-políticos, identitarios, temáticos y culturales que en torno a categorías comunes y a demandas compartidas logran aglutinarse y marchar en una misma dirección, nos permite entender el paso de un movimiento de tipo local o particular a uno que intenta hegemonizar o universalizar sus contenidos, negociándolos con otros actores. En el caso de los movimientos estudiados esta hegemonía tiene como norte el cambio de concepción y de estructura del Estado-nación y en definitiva de la cuestión nacional pensada como “la tarea de construir un Estado nacional independiente y democrático. Es por lo tanto, en una visión que no ignora las dimensiones étnica, cultural y psicológica, un problema de poder”(Torres Rivas, 1981:132)

#### **Propuestas de creación de nuevos modelos de Estado-nación:**

Muchos investigadores de los movimientos sociales contraponen directamente la actuación de éstos con el Estado. Sin embargo, a partir de nuestra investigación nos hemos dado cuenta que esta relación no es necesariamente contenciosa; que la crítica, por mas radical que sea, es contra la manera como se ha constituido el Estado, llegando incluso a ofrecer perspectivas propias para refundarlo o al menos para prefigurar los contenidos y formas que debe poseer este ente. Probablemente, después de haber sentido socio-económicamente el decaimiento del Estado de bienestar, principal pero no única característica de lo que algunos teóricos han denominado “fin del Estado-nación”, los movimientos sociales, si bien no poseen como meta final fusionarse y volverse parte del Estado, han comenzado a

repensar la cuestión del Estado-nación y a plantear su posible transformación como paso necesario para positivizar las demandas exigidas. En este aparte se ofrecen algunos ejemplos de ello.

El movimiento indígena ecuatoriano, con el paso del tiempo y de las movilizaciones, ha venido gestando desde su seno una nueva concepción de Estado-nación, que desde la idea de “plurinacionalidad” ofrece propuestas para crear una emergente visión sobre las temáticas centrales de la agenda ecuatoriana signada por el conflicto interétnico y socio-económico.

En el pasado congreso de la Conaie, realizado en octubre de 2001, se decidió emprender el camino “hacia la construcción de un Estado plurinacional”, como lo precisó su lema central (Conaie, 2002). Este modelo de Estado incluye la multiplicidad de pueblos indígenas de la Sierra, la Costa y la Amazonía, pero también de las comunidades afroamericanas que habitan en el Ecuador y de los que denominan hispanoecuatorianos para hacer referencia a los ciudadanos blancos, que aunque en su mayoría poseen un buen status económico y político, no deben ser sino una nación más dentro de la multiplicidad de naciones que componen el Estado plurinacional, pluricultural y plurilingüe.

Esta nueva perspectiva adquirida por los pueblos indígenas, critica la homogeneidad cultural: “la historia del país ha girado sobre un principio: la homogeneidad; a partir de este, se ha diseñado el poder, las instituciones estatales y las políticas de Estado. Regidos por este principio se ha desconocido la existencia de las nacionalidades indígenas, se ha pretendido absorberlas bajo la fórmula de cultura nacional, sociedad nacional, modernización y desarrollo” (Conaie,1998:1)

La homogeneidad es el eje central de lo que, en el “Proyecto Político de las nacionalidades y pueblos del Ecuador”, se denomina “Estado Uninacional”, el cual es definido como “aquel Estado de naturaleza excluyente y represivo creado por los sectores dominantes que controlan el poder económico, político y militar, y que por medio de sus gobiernos de turno se han encargado de marginar e impedir la participación de los pueblos y nacionalidades indígenas en la vida política nacional e internacional” (Conaie, 2001: 48)

Frente a esta concepción uninacional del Estado-nación se impone la necesidad de un Estado de tipo Plurinacional que “surge cuando varios pueblos y nacionalidades se unen bajo un mismo gobierno y Constitución”(Conaie, 2001:47). Esta visión parte de la idea de considerar que en Ecuador no existe una única nación sino una multiplicidad de naciones indígenas, afroecuatorianas e hispanoecuatoriana. Esta propuesta de la plurinacionalidad reconoce la autonomía de estas naciones y pueblos, sus lenguas, sus formas de aplicar justicia, su modelo de desarrollo y su estilo de gobernar.

Los serios señalamientos al modelo de Estado imperante se evidenciaron, mas allá de teorías y escritos, en el levantamiento del año 2000 que “se caracteriza por realizar una crítica radical al Estado, que no había estado presente en los levantamientos anteriores más

que a nivel retórico, y que no encontramos en el proyecto original de la Conaie [donde el problema central era la tierra y no el Estado]. En efecto, el pedido de disolución de los tres poderes del Estado (Ejecutivo, Legislativo y poder Judicial) y la creación de un gobierno de 'Salvación Nacional', en el cual los indígenas tendrían una participación directa" (Dávalos,2001:2)

La anterior cita queda reforzada en el Proyecto Político de la Conaie donde manifiestan que "nuestra meta no se reduce a la mera toma del poder o gobierno, sino a la transformación de la naturaleza del actual poder del Estado Uninacional hegemónico blanco-mestizo, excluyente, antidemocrático y represivo; y construir la nueva sociedad comunitaria, colectivista, igualitaria e intercultural" (Conaie,2001:8)

La propuesta del Estado Plurinacional, al criticar las formas de justicia occidental, exponer la inclusión de la justicia indígena o el pluralismo jurídico(Walsh,2002:1), al objetar la forma centralista de legislar y plantear la forma cantonal o local a través de los parlamentos populares y el Parlamento de los Pueblos de Ecuador y al sugerir la inclusión de las formas de autoridad de cada nación, está socavando las bases jurídico-políticas del Estado liberal-moderno releyendo la forma-Estado desde una perspectiva que posibilita la inclusión de subjetividades excluidas por el modelo imperante de Estado-nación. Es por esto que Dávalos nos define a la plurinacionalidad como "la lucha por el reconocimiento a la diversidad, por el derecho a existir y pervivir en la diferencia fundamental frente al proyecto de la modernidad y frente a la expansión del capitalismo" (Dávalos, 2001:2)

La plurinacionalidad es entonces una explosión simbólica, ya que hace estallar la idea de una única cultura por cada Estado-territorio, y por ende traba la perpetuación de la producción de una cultura nacional y de la manera prepotente como quiere crearse inclusión cultural. El respeto a la diferencia cultural, como elemento central de la plurinacionalidad, acaba por desestructurar los imaginarios dominantes y las construcciones simbólicas elaboradas por el poder endocolonial.

"Es alrededor de esta propuesta de construcción del Estado Plurinacional que ha girado toda la lucha del movimiento indígena a lo largo de la década del 90"(Macas,2000:1), pero a su vez es el eje que permite la articulación con otros grupos sociales subalternos, en tanto el Estado plurinacional no atiende solo a lo indígena sino que es "una estructura político administrativa descentralizada, culturalmente heterogénea y abierta a la representación propia de todos los sectores sociales, particularmente de aquellos que , por consideraciones de cultura, etnicidad, raza, género...han sido marginados y excluidos del formato estatal y esquema de desarrollo socioeconómico"(Chávez y Salgado, 2000:2)

La plurinacionalidad, como característica fundamental de una nueva forma de Estado propuesta por el movimiento indígena ecuatoriano es, a nuestro entender, el planteamiento más sólido que puede revelarse de la nueva aproximación crítica que han tenido algunos movimientos sociales latinoamericanos con el Estado-nación, sin embargo no es el único.

El MST desaprueba el actual modelo de Estado que a partir del advenimiento del neoliberalismo ha basado su accionar en "la apertura de los mercados para mercancías industriales y agrícolas de los países centrales controlados por empresas trasnacionales"



(Stédile,2001:6), y en el modelo agroexportador que privilegia la agricultura para la exportación y no para el consumo interno. Este modelo, económicamente dependiente, que debilita el impulso de la producción nacional, fortalece posturas nacionalistas de movimientos sociales con respecto a la cuestión alimentaria, que es a su vez, la cuestión de la tierra: de quien es y para quién se trabaja ésta.

A partir de esta crítica explicada someramente, el MST, como movimiento rural-campesino, hace especial énfasis en la consecución de un modelo de Estado que democratice la propiedad de la tierra realizando la reforma agraria, que apoye y subsidie los asentamientos y la pequeña y mediana agricultura y que haga hincapié en las necesidades alimentarias de la nación.

En el texto “los desafíos para el nuevo milenio”, Joao Pedro Stédile, uno de los principales dirigentes del movimiento, esboza el modelo de nación que proponen en relación directa con “un nuevo modelo de desarrollo” que posee fundamentalmente dos apellidos: “nacional en el sentido que atiende a todos los brasileños, y popular en el sentido que atiende a las necesidades básicas de todo el pueblo, y no solamente de una minoría”(Stédile,2001a:6). El modelo de Estado nacional y popular es el horizonte, que apenas se ha comenzado a diseñar, de un nuevo modelo de Estado que debe atender los requerimientos de sectores subalternos.

Por su parte, el EZLN nació criticando el modelo de Estado-nación elitista y excluyente que se engendró en México, el cual consideró que obedecía a un único partido que a su vez obedecía a intereses foráneos: “en el hipermercado de la globalización el Estado-nación se redefine como una empresa más”(Marcos,2000:5). En su “Declaración de la Selva” plantea que la nación pasa por un momento de ilegalidad e ilegitimidad que debe ser contrapuesto por los “Poderes de la Nación” distintos al Poder Ejecutivo: “conforme a esta Declaración de guerra pedimos a los otros Poderes de la Nación se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador”(EZLN,1993:2)

A pesar de la visualización de un Estado “represor” y “corrupto”, el EZLN está conciente de las dificultades presentadas para edificar un nuevo modelo de Estado-nación: “los proyectos de oposición independientes tenemos una carencia que, hoy, se hace más decisiva: nos oponemos a un proyecto de país que implica su destrucción, pero carecemos de una propuesta de nueva nación, una propuesta de reconstrucción”(EZLN,1996:7). Con esta afirmación se devela su impotencia pero también su pretensión: la de construir un nuevo modelo de nación.

Sin embargo, en la Quinta Declaración de la selva, y en el marco de un viraje ideológico hacia una mas decisiva reivindicación de lo indígena, comienzan a emerger propuestas de reconstrucción de la nación, básicamente en torno a la propuesta de la ley de concordia y pacificación (Cocopa) con la que se pretende la inclusión jurídica y el reconocimiento de los pueblos indígenas: “La llamada "ley Cocopa" se elabora sobre la base de lo que produjeron los pueblos indios desde abajo, reconoce un problema y sienta las bases para solucionarlo, refleja otra forma de hacer política, la que aspira a hacerse democrática,

responde a una demanda nacional de paz, une a sectores sociales y permite seguir adelante en la agenda de los grandes problemas nacionales. Por eso hoy ratificamos que apoyamos la iniciativa de ley elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación y demandamos que se eleve a rango constitucional”(EZLN,1998:2)

Se establece así una estrecha relación entre la reocupación de la nación y la necesidad de reconocimiento de los pueblos indígenas. La creación de un nuevo Estado-nación implica la creación de parámetros multiétnicos que logran incluir dignamente las demandas indígenas y terminan por convertir al Estado en uno plurilingüe y pluricultural que, por sobre todas las cosas, reconozca las diferencias. Ese es el espíritu de la Cocopa y los Acuerdos de San Andrés, y es también el primer esbozo de una nueva idea de Estado-nación por parte del EZLN: “no habrá transición a la democracia, ni reforma del Estado, ni solución real a los principales problemas de la agenda nacional, sin los pueblos indios. Con los indígenas es necesario y posible un país mejor y nuevo. Sin ellos no hay futuro alguno como Nación.” (EZLN,1998:3)

### **Consideraciones finales:**

Este breve paseo por los discursos de los movimientos que responden de diferentes maneras a la problemática actual del Estado-nación, nos da pie para pensar que se está abriendo una época donde la lucha por la reocupación del espacio nacional es un eje central de las acciones colectivas de los movimientos sociales más importantes, los cuales pretenden cambiar la conformación desigual y excluyente de los Estados-naciones. Se abren así nuevas posibilidades para la reconstrucción nacional por medio de la articulación de subjetividades subalternas y la universalización de significados emergidos en las zonas de exclusión. Pero también se abre una época en la cual la conflictividad no está predeterminada en ninguna dirección, lo que puede implicar cambios importantes a lo interno de los Estados, pero también a lo interno de los movimientos, y la tensión entre ambos puede procrear una multiplicidad de situaciones impredecibles, algunas de las cuales ya comienzan a vislumbrarse en Ecuador y Brasil donde la participación de los movimientos en gobiernos específicos no necesariamente produce el fin de la conflictividad sino que puede producir nuevas fricciones y una nueva reconfiguración de la protesta. El desarrollo de estas complejas relaciones está por verse.

### **Notas**

\*Sociólogo. Profesor de la Escuela de Historia, Universidad Central de Venezuela.

**1** Cuando hablamos de época posideológica no nos referimos a que no exista ideología en la actualidad, sino a un período posterior a la modernidad como época donde reinaban las grandes y omniabarcantes ideologías en la política y los paradigmas omnicomprendidos en las ciencias sociales, los cuales establecieron un particular estilo de las luchas sociales.

**2** Los partidos y sindicatos no fueron los únicos movimientos sociales de la modernidad, sin embargo, fueron los movimientos modelos que, de una u otra forma se multiplicaron en el conjunto de países de América Latina. Éstos no han desaparecido pero han perdido la inmensa legitimidad que poseían como sujetos privilegiados para la consecución del cambio social y como principal núcleo aglutinador de las luchas sociales, lo que no quita

que existen partidos y sindicatos que en la actualidad conservan una importante fuerza política y social.

3 Daniel Mato, con la idea de “tiempos de globalización”, ha ayudado a desentrañar este concepto de las múltiples imágenes que se entretajan difusamente a su alrededor. Los “tiempos de globalización” son observados por este autor como una “tendencia histórica a la interconexión entre actores sociales geográficamente distantes y anteriormente no vinculados”(Mato, 2000: 4). Esta interconexión, efectuada en múltiples puntos y sin un único centro común, adquiere la forma de red, predominantemente transnacional. Sin embargo, podría pensarse que la globalización no es una gran y única red, sino más bien extensos campos de vinculación que pueden complementarse o contraponerse entre sí.

4 Para hacer referencia a estas dos grandes globalizaciones, el sociólogo Ulrich Beck habla de una lucha de “los consorcios frente a los movimientos” y los define como los “dos grandes bloques que se enfrentan a nivel internacional”(Beck,2002:1). Nótese que en esta confrontación, especie de clivaje central para Beck, no son tomados en cuenta los Estados-nación.

5 Sidnew Tarrow califica de oleada este estallido de identidades: “En la década de los noventa se inició una nueva oleada de movimientos, basados en exigencias étnicas y nacionalistas”(Tarrow,1994:28)

6 Para un análisis mundial del estallido de este tipo de conflictos ver el estudio de Francisco Letamendía (1997): Juego de espejos, conflictos nacionales centro-periferia.

7 André Gunder Frank y Marta Fuentes plantean que los “nuevos movimientos sociales” no son nuevos, “han existido durante décadas y aun milenios en muchas partes del mundo” (Gunder Frank y Fuentes, 1988:19)

8 “El significado del concepto de movimiento social ha estado tradicionalmente fundado en una concepción historicista, lineal y objetivista de la acción colectiva que lo consideraba un agente clave del cambio social”(Laraña,1999:71).

9 Cuando hablamos de posmaterialismo no nos referimos a que en la actualidad no haya necesidades materiales sino a que no hay condicionantes materiales (estructurales o esenciales) que determinen de manera objetiva la forma y la existencia misma de las luchas y conflictos.

10 Cuando hablamos de Estado-nación lo hacemos pensando en el ente representacional de un territorio habitado por minorías y mayorías sociales entre las cuales puede haber multiplicidad étnica y cultural y cuya jerarquización lingüística, jurídica y económica interna se ha definido en base a relaciones de poder y dominación.

## **Bibliografía:**

Beck, Ulrich 2002 *El poder de la impotencia*. 18-3-2002 (23-5-2002) { [HYPERLINK "http://www.politica.com.ar/filosofia\\_politica/Nuevos%20Filopol/poderimpotencia\\_beck.htm"](http://www.politica.com.ar/filosofia_politica/Nuevos%20Filopol/poderimpotencia_beck.htm) }.

Conaie (2001a) Se aprueba nuevo proyecto político en *ALAI*.18-10-2001 (29-4-2002) .{ [HYPERLINK "http://www.alainet.org/active/show\\_text.php3?key=1481"](http://www.alainet.org/active/show_text.php3?key=1481) }

Conaie 2001 Primer Congreso de Nacionalidades y pueblos Indígenas de Ecuador. Informes de la dirigencia 10-11-2001 (29-3-2002). <{ [HYPERLINK "http://www.movimientos.org/indigena/conaie-ec/show\\_text.php3?key=789"](http://www.movimientos.org/indigena/conaie-ec/show_text.php3?key=789) }>

Conaie 1998 *Proyecto de Constitución del Estado Plurinacional del Ecuador* (Quito: Nueva Amazonía).

Conaie 2001 *Proyecto político de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*. Consejo de Gobierno de la Conaie. (Quito: Impeconaie)

Conaie (2002) *Primer Congreso de Nacionalidades y Pueblos de Ecuador*. (Quito:Conaie)

Chávez, Gardenia y Salgado Judi (2000) , “Movimiento indígena: un nuevo actor político” en *revista del sur*, 22-1-2000 (2-4-2002) <[http://www.revistadelsur.org.uy/revista.099-100/America\\_Latina2.html](http://www.revistadelsur.org.uy/revista.099-100/America_Latina2.html)>

Chihu Amparan, Aquiles 1996 “Nuevos Movimientos Sociales e identidades colectivas” en *Ixtapalapa*, (México), N° 46.

Dávalos, Pablo 2000 “La CONAIE: ¿actor social o sujeto político?” En *Boletín Rimay* (Quito). Año 2 N° 18. Quito. 10-2-2000 (29-1-2002) <<http://icci.nativeweb.org/boletín/18/Dávalos.html>>

Dávalos, Pablo 2001 *Movimiento indígena ecuatoriano: la constitución de un actor político*. 13-5-2001 (18-2-2002) <[http:// icci.nativeweb.org/papers/Dávalos1.pdf](http://icci.nativeweb.org/papers/Dávalos1.pdf)>

do Fetal Almeida, Maria 1999 Entrevista exclusiva a Joao Pedro Stédile. *El Mst y la globalización*. 10-10-2000 (18-2-2002) <{ HYPERLINK "http://batzac.pangea.org/entrevistastedile.htm" } >

Editorial Icci-Rimai 2002 (2002) “Evaluación política del movimiento indígena ecuatoriano” en *Boletín Rimay* (Quito). Año 4, N° 34. 14-4-2002 (2-6-2002) <<http://icci.nativeweb.org/boletín/34/editorial.html>>

Escobar, Arturo 1999 *El final del salvaje. Naturaleza, Cultura y política en al antropología contemporánea*. (Bogotá: Ican).

Escobar, Arturo; Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina (2001) *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. (Bogotá: Taurus).

EZLN 1993 “Declaración de la Selva Lacandona” (20-2-2002) <<http://www.ezln.org/documentos/1994/199312xx.es.htm>. 1993>

-----1994 “Segunda Declaración de la Selva Lacandona” 6-1994 (14-3-2002) <<http://www.ezln.org/documentos/1994/19940610.es.htm>>

-----1995 “Tercera Declaración de la Selva Lacandona” 8-1996 (14-3-2002) <<http://www.ezln.org/documentos/1995/199501xx.es.htm>>

-----1996 “Cuarta Declaración la Selva Lacandona” 1-1996 (14-3-2002)  
<<http://www.ezln.org/documentos/1996/19960101.es.htm>>

----- 1998 “Quinta Declaración de la Selva Lacandona” 7-1998 (14-3-2002)  
<<http://www.ezln.org/documentos/1998/19980700.es.htm>>

-----1996a (2002) Primera Declaración de la Realidad. 1-1996 (14-3-2002) <{ HYPERLINK "<http://www.ezln.org/documentos/1996/19960130.es.htm>" }>

Gaiger, Luiz Inácio 1997 (2002) Uma análise das condições socio-culturais do engajamento no MST. { HYPERLINK "<http://WWW.campus.clacso.edu.ar/html/fbiblio.html>" }

Garretón, Manuel Antonio 1996 (2002) “Movimientos sociales y procesos de democratización. Un marco analítico” en *Excerpta*, N° 2.

Gunder Frank, André y Fuentes, Marta (1988) “Para una nueva lectura de los movimientos sociales” en *Nueva Sociedad* (Caracas) N° 93.

Hoppenhayn, Martín 1995 *Ni Apocalípticos Ni Integrados*. (México: Fondo de Cultura Económica).

Jelin, Elizabeth 2001 *Diálogos, encuentros y desencuentros: los movimientos sociales en el MERCOSUR*. 8-1-2001 (10-8-2001) <{ HYPERLINK "<http://www.unesco.org/issj/rics159/jelinspa.html>" }>

Laclau, E. y Mouffe, C.1987 *Hegemonía y Estrategia Socialista*. (Madrid: Siglo XXI)

Letamendía, Francisco (1997) *Juego de espejos: conflictos nacionales centro-periferia*. (Madrid: Trotta)

Mato, Daniel. (2000) Producción Transnacional de Representaciones Sociales y Cambio Social en Tiempos de Globalización. Buenos Aires, Clacso, en prensa.

Melucci, Alberto 1994 “¿Qué hay de nuevo en los Nuevos Movimientos Sociales?” en Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph (comp.)*Los Nuevos Movimientos Sociales*. (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas)

Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra 2001 *Perspectivas de nuestra lucha*. 18-1-2001 (10-12-2001) <[http://movimientos.org/cloc/mst-brasil/show\\_text.php3?key=18](http://movimientos.org/cloc/mst-brasil/show_text.php3?key=18) >

Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra 2002 El grito de las Américas, 2-4-2002, (22-6-2002) <[http://movimientos.org/cloc/ms-brasil/show\\_text.php3?key=915](http://movimientos.org/cloc/ms-brasil/show_text.php3?key=915)>.

MST 2000 Manifiesto del MST al pueblo brasileño. 29-8-2000 (23-7-2002) <[http://alainet.org/active/show\\_text.php3?key=910](http://alainet.org/active/show_text.php3?key=910)>

Mueller, Carol 1994 "Identidades colectivas y redes de conflicto" en Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph (comp.) *Los Nuevos Movimientos Sociales*. (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas)

Petras, James (2000) El movimiento de los sin tierra: el proceso gana impulso origen: *Z magazine*, marzo 2000 (10-12-2001) { HYPERLINK "http://www.zmag.org/Spanish/0011bras.htm" }.

Revilla, Marisa 1994 "*Movimientos sociales, acción e identidad*", en Zona Abierta (Madrid), Nº 69.

Rocchietti, Ana María 2002 *El Movimiento de los Trabajadores sin Tierra del Brasil: sus orígenes y el carácter de su lucha*. 10-2-2002 (28-4-2002) { HYPERLINK "http://www.rebellion.org/internacional/rocchietti190502.htm" }

Rubio, Blanca 1994 "el ascenso de las luchas étnicas y el declive del neoliberalismo (el ezln en México)", en *Cuadernos del Cendes* (Caracas), Nº 27.

Salamanca, Luis (1990) La agenda conceptual de los nuevos movimientos sociales en *Politeia* (Caracas). Nº 14.

Salto Galarza, Napoleón 2001 "movimiento indígena y movimientos sociales", en *Boletín Rimay* (Quito), Año 3, Nº 27.

Stédile, Joao Pedro 2001 *Entrevista a Joao Pedro Stédile*. 12-6-2001 (6-2-2002) <http:{ HYPERLINK "http://www.adital.org.br/noticiaes.asp?noticia=2151" }>

Stédile, Joao Pedro 2001a "Los desafíos para el nuevo milenio" en *Agencia Informativa Púlsar* 3/1/012001 (10-2-2002) <http://www.correodelsur.ch/articulos/desafios\_nuevo\_milenio.html>

Subcomandante Marcos 2000 "Nuestro siguiente programa: oximoron la derecha intelectual y el fascismo liberal" 10-4-2000 (14-3-2002) <{ HYPERLINK "http://www.ezln.org/documentos/2000/20000400.es.htm" }>

Tarrow, Sydney 1997 (1994) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. (Madrid: Alianza editorial)

Torres Rivas, Edelberto 1981 "La nación: problemas teóricos e históricos", en Norbert Lechner(ed.), *Estado y política en América Latina* (México: Siglo XX).

Walsh, Catherine (2002) "Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo" jurídico. *Boletín Rimai*, Quito, Instituto Científico de Culturas Indígenas, Año 4, Nº 36.

Zizek, Slavoj 1992 (1989) *El sublime objeto de la ideología*. (México: Siglo XXI)