



Entrevista a Carlos Walter Porto-Gonçalves “Estamos ante un *otro* léxico teórico-político de lucha y de la izquierda”¹

*El encuentro y la charla que mantuvimos con Carlos fue posible gracias al tiempo y el espacio cedido por el “TV Semillero de aprendizaje y desaprendizaje autónomo: Tormenta Sistémica Mundial” que fue organizado por el espacio de Desaprendizaje Autónomo de Córdoba, el día 16 de abril, donde participaron miembros de diversas organizaciones sociales y políticas, y contó con el aporte de la mirada de Carlos. Por ello, quienes hacemos la **Revista Crítica y Resistencia** expresamos nuestro agradecimiento a los integrantes del Semillero por su confianza en este proyecto.*

CyR: ¿Cómo lees la situación actual respecto de los desplazamientos y cambios en el campo de las luchas y resistencias populares en Nuestra América?

Carlos: Para entender un poco lo que pasa hoy, en cierta forma, hay que preguntarse cuándo empieza “el hoy”, cuándo empieza ese momento que llamamos “el hoy”. Esta primera cuestión supone, al menos, un ejercicio de periodización. En ese sentido, pienso que nosotros en América Latina atravesamos un momento muy original de luchas sociales, sobre todo desde los ‘90, y esto nos ayuda a entender un poco la situación actual. En ese momento podemos ubicar el inicio de la emergencia de ciertos movimientos que, en mi opinión, fue posible en el marco de una crisis mundial, marcada por la caída del Muro de Berlín. Lo que aquí nos interesa es que la caída del Muro significó un avance y profundización de la perspectiva neoliberal que afectó a

¹ El Dr. Carlos Walter Porto-Gonçalves es geógrafo y profesor de la Universidad Federal Fluminense (UFF), en Río de Janeiro y del Doctorado en Estudios Sociales Agrarios del Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Es Coordinador del Laboratorio de Estudios de Movimientos Sociales y Territorialidades (LEMTO); y miembro del Grupo de Trabajo “Hegemonías y emancipaciones” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Fue presidente de la Asociación de Geógrafos Brasileños. En el año 2004 recibió el Premio Chico Mendes en Ciencia y Tecnología del Ministerio de Medio Ambiente, y en 2008, el Premio Casa de las Américas (Cuba) por su libro “La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización”.



todos, pero que generó un problema particular para lo que podemos llamar como “izquierda tradicional”². Este reto para la izquierda tradicional, paradójicamente, coincide con un momento de gran ascenso de los movimientos en América Latina.

Podemos nombrar algunas manifestaciones de estos cambios si miramos, por ejemplo en Ecuador, a Humberto Cholango³ cuyo liderazgo entre las luchas campesinas de los años ‘70 y ‘80 se construyó a partir de su figura como sindicalista. Luego de la crisis de los ‘90, él empezó a reconocerse y presentarse ya no como sindicalista sino como indígena. Para él, antes de los ‘90, era una imposibilidad epistémica y política nombrarse como indígena y luchar como indígena por el territorio.

Entonces aquí tenemos unos profundos cambios: la lucha por el territorio no implica solamente la lucha por la tierra. Es que la tierra es más que un medio de producción: es fuente de vida, de ahí sacamos la comida, las medicinas, etcétera. Hacemos eso con la naturaleza y la tierra. Esto representa una ampliación de la “lucha por la tierra” en la medida en que se pone en juego un sentido de estar en la tierra. Por eso hablamos de *territorio* y *territorialidades*⁴. Este tipo de ampliaciones en las identidades, las demandas o sentidos de la lucha representa un fenómeno muy rico cuya emergencia fue concomitante, justamente, con esta crisis de la izquierda tradicional.

Y es este camino lo que nos lleva a entender el momento actual. Creo que se trata de un momento paradójico porque no es un momento de crisis del pensamiento crítico en América Latina, sino que se trata de un momento de crisis de una cierta arista o cuestión del pensamiento crítico. Es decir, eso que está en crisis no es el pensamiento crítico como tal, sino una determinada perspectiva dentro del pensamiento crítico, profundamente hegemonizada por el pensamiento de la izquierda eurocéntrica. Me parece que, para hablar de cuándo comienza “el hoy” de las luchas y movimientos en

² Completamos aquí con la definición que hace Maristella Svampa acerca de que “la matriz propia de la izquierda tradicional partidaria (...) se nutre de las diferentes variantes del marxismo partidario, entre las cuales se destaca la superioridad de la forma partido, y una determinada concepción del poder (y, por ende del cambio social) ligada a la idea antagonismo de clases y la construcción del socialismo. Su dinámica suele instalarse en la tensión/articulación entre la vía revolucionaria (la lógica de la toma del poder) y la vía reformista institucional (la lógica electoral)”. En SVAMPA, M. (2008) *Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina*. p.10.

³ Humberto Cholango es un líder indígena de nacionalidad kichwa. Fue presidente de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI) durante el período: 2003-2006 y presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en el período 2011-2013.

⁴ El concepto de territorio se define como una “categoría espesa que presupone un espacio geográfico que es apropiado y este proceso de apropiación –territorialización– enseña identidades –territorialidades– que están inscritas en los procesos siendo, por tanto, dinámicas y mutables, materializando en cada momento una determinada orden, una determinada configuración territorial”. En PORTO GONÇALVES, C. W. (2009) *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Venezuela: Editorial IVIC. p.44.



resistencia en la región, esta cuestión es sumamente importante: mientras en el resto del mundo se decía que la izquierda estaba en crisis, en la América Latina de los `90, en cambio, tenemos un escenario de grandes rebeliones y grandes movilizaciones. Entonces, lo que estaba en crisis no es la izquierda, sino una forma específica de la izquierda.

CyR: Entonces, respecto de eso que llamas izquierda “tradicional o eurocéntrica”, ¿qué nuevos sentidos o claves traen estas luchas en nuestra región?

Carlos: Tomemos como referencia dos momentos, dos de las grandes marchas que ocurren en América Latina: una, en Ecuador⁵; otra, en Bolivia⁶. Ambas tenían la misma consigna: "Lucha por la vida, por la dignidad y por el territorio".

Lo que aparece aquí es -antes que un nuevo- un *otro* léxico teórico-político de lucha. No es "Igualdad, Libertad y Fraternidad", cuya matriz es más eurocéntrica. Es una lucha por "la vida, por la Pachamama, por la tierra", y por todo lo que implica "la vida", incluso nosotros como hombres y mujeres. Pero además, aparece en el lenguaje de las resistencia una lucha por "la dignidad", que implica un reclamo hacia el respeto de la condición de un *otro* que fue negado por la colonialidad de la modernidad que quiso civilizarlo, evangelizarlo y después desarrollarlo según los diferentes momentos de la moderno colonialidad. De una manera sintética, la dignidad implica que se respete como soy, soy digno de ser lo que soy, y por tanto, implica respetar nuestras diferencias: soy indígena, por ejemplo, o soy campesino, y eso no descalifica mi condición de ser hombre o mujer. Por eso la dignidad es la condición previa para la igualdad y para la libertad.

La lucha por la dignidad supone también una lucha por el *territorio*, porque la dignidad no es una cosa abstracta, necesita de unas condiciones materiales donde expresarse y manifestarse. De la misma manera, la lucha por la cultura es material necesariamente, no es un conjunto de símbolos solamente. Si así lo pensamos, caeríamos en esa trampa del pensamiento eurocéntrico que es separar lo material de lo simbólico. Nosotros nos apropiamos de aquello que hace sentido, que tiene significado; por lo tanto no hay

⁵ El 23 de abril de 1992 la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP) organizó una marcha que, abrazando la consigna "Por el territorio y la dignidad", se dirigió desde El Puyo a Quito, para luchar por la adjudicación de territorios y el cambio en el artículo 1 de la Constitución Política para reconocer la plurinacionalidad del Estado.

⁶ El 15 de agosto de 1990 se inició la llamada "Marcha indígena por el territorio y la dignidad", que tuvo origen en el movimiento indígena del oriente boliviano, y que se dirigió a la sede de gobierno de La Paz en una caminata que duró 32 días. El logro de esa marcha fue el reconocimiento, a través de un Decreto Supremo, de la existencia de los primeros territorios indígenas y el reconocimiento nacional e internacional de la existencia de los pueblos indígenas de las tierras bajas.



apropiación material que no sea al mismo tiempo simbólica. Tal separación es inexistente, y así lo es también la lucha por la dignidad y la lucha por el territorio, como expresión material de esa dignidad. Entonces me parece que estas experiencias nos dibujan un nuevo horizonte teórico-político para la lucha, un nuevo horizonte de sentido por la vida. Estos son los sentidos de las resistencias presentes en las luchas que mencionamos en Bolivia y Ecuador.

Además, aparecen otros nuevos componentes. Por un lado, se trata de experiencias de lucha que se presentan como la lucha de un pueblo, o mejor, dicho, como la lucha de “los pueblos”. Esto también aparece en México con la Asamblea Permanente de *los Pueblos Oaxaca* (APPO)⁷, por ejemplo. En Bolivia el Instrumento Político por la Soberanía de *los Pueblos* (IPSP) que se construye como una iniciativa política para la soberanía de los pueblos, que fue el origen del MAS; que nace siendo un movimiento no un partido, es *movimiento* -movimiento al socialismo, no es *partido* socialista⁸. O sea, son iniciativas donde la lucha se sostiene desde la soberanía de los pueblos; es decir, el centro no pasa por la lucha por “el Estado nacional”. Y si se habla de Estado, es para hablar de un Estado plurinacional.

En esta revolución de las formas de luchas, desde el punto de vista epistémico y político, también tiene un lugar la naturaleza como portadora de derechos. Entonces me parece que hay una riqueza muy grande en estos nuevos sentidos y formas de lucha que explica también el gran poder de deslegitimación que tuvieron sobre las políticas neoliberales. Este efecto va a proporcionar las condiciones políticas donde sectores de la vieja izquierda se acoplaron a los llamados “gobiernos progresistas”. Estos gobiernos tienen que reconocer una deuda: la condición de posibilidad para su surgimiento fueron este tipo de luchas sociales, donde las izquierdas tradicionales tuvieron poco protagonismo.

CyR: Y en una lectura del momento actual, ¿qué lugar le das a estos “gobiernos desarrollistas” y a las élites dominantes que los sostienen?

Carlos: Creo que estos gobiernos están siendo atrapados por una perspectiva desarrollista que ellos mismos crearon. Sucede que esta opción desarrollista conserva

⁷ La Asamblea Permanente de los Pueblos de Oaxaca surgió en el año 2006 a raíz de un conflicto entre el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) y el gobierno estatal de Oaxaca, y que aglutinó a cientos de organizaciones sociales y políticas que se unieron en la lucha contra dicho gobierno.

⁸ A finales de la década del ochenta, dirigentes sindicales bolivianos, motivados por la necesidad de crear una organización política, impulsan en el seno de la Confederación de Campesinos de Bolivia el surgimiento del “Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos” (IPSP). Ante las restricciones impuestos por el código electoral que impedía la participación del IPSP en la escena electoral, se acude a un partido pequeño legalizado para las elecciones del 1997. En esas elecciones la organización política participó con el nombre de Movimiento al Socialismo (MAS).



en el origen el principio de la dominación capitalista de la naturaleza, que se vuelve evidente en el apoyo y el fomento que estos gobiernos significaron para el monocultivo de soja, de caña, de eucaliptus; o para la explotación minera sobre las zonas cordilleranas.

Esta característica es coherente con una de las principales claves de la actual configuración geopolítica, geográfica y política del capitalismo mundial: el ascenso y la centralidad de China. El ascenso de China en la economía mundial, con la hegemonía de un partido comunista -parte de esa perspectiva tradicional de pensar la izquierda-, representa otra paradoja: no podemos comprender la idea de cómo, en verdad, la explicación de la superación de la forma capitalista que fue dominante durante el siglo pasado es posible a partir de pensar el papel de una China conducida por un partido comunista. En China el capitalismo tiene apenas veinte años y tuvo un acelerado crecimiento justamente a partir de la caída del Muro. Desde ese momento, las grandes empresas mundiales se trasladaron a China que, entonces, pasó a tener un importante crecimiento económico que se manifiesta en otros fenómenos como la importante urbanización o, incluso, la descampesinización de su población. Ello ha contribuido a la consolidación de un modelo occidental de uso y apropiación de la naturaleza que demanda materia prima y energía de una manera inmensamente absurda, acelerando un proceso de colapso ambiental, del agua, de la tierra, de los minerales. Es en esta nueva fase de expansión capitalista donde América latina queda toda atrapada, donde nuestras comunidades indígenas y campesinas quedan también atrapadas.

Esta configuración del cuadro actual no está exenta de las crisis típicas y clásicas del capitalismo, en donde se presentan ciclos de crecimiento seguidos de bajas. Tal como Marx ya había preanunciado, la China que crecía a una tasa del 12%, hoy lo hace al 7%, básicamente la mitad de lo que crecía antes. Por lo tanto, esto impacta en la demanda de materias primas: disminuye las demandas por materias primas, por soja, carnes, hierro, en fin, toda una serie de commodities sobre las que se basan las economías altamente especializadas como las de Brasil y Argentina.

Y frente a esto, los gobiernos de nuestros países implementan políticas sociales no estructurales. Se trata de políticas sociales subsidiarias y no estructurales, tales como el "Plan Trabajo", "Plan Mi Casa, Mi Vida", "Plan Hambre Cero". Son todas políticas subsidiarias. Ninguna de ellas ha tocado, por ejemplo, el tema de la reforma agraria, que es un tema estructural, esto es, que reconfigura las relaciones de poder en una sociedad. Por el contrario, hoy está mucho más acentuada la concentración de la propiedad de la tierra, o la expansión del agronegocio. Ahora bien, en el cuadro actual, las posibilidades para que estas políticas subsidiarias puedan continuar ya no son tan claras en la medida en que los gobiernos progresistas se encuentran atrapados en sus propias opciones o elecciones de políticas.

Desde el punto de vista analítico de las luchas sociales, tenemos una situación dramática porque -a pesar de que se observa un cuadro de crisis del capitalismo- no nos



podemos ilusionar, ya que lo que en verdad tenemos son nuevos y más grandes desafíos.

Por ejemplo, han aparecido varias iniciativas de resistencias cuya importancia radica en las posibilidades de reapropiación de las condiciones de reproducción de la vida que proponen. Esto generó debates interesantes en el mundo campesino respecto a las posibilidades de la agroecología, de la semilla criolla, que fueron realmente experiencias técnicas y políticas, y que aportaron en dirección de la autonomía de esas comunidades. Para algunos movimientos o comunidades, como el movimiento zapatista, o el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) de Colombia en el Cauca, avanzar en la formulación política de la autonomía implica el control territorial de las condiciones materiales de la vida. Pero sucede que sabemos que, frente a esto, muchas comunidades tuvieron un gran involucramiento con esas políticas subsidiarias de Hambre Cero, de Plan Trabajo, o de otras becas y ayudas; que terminaron por llevar a esa gente a optar por quedarse en casa mirando televisión y recibiendo planes. Hoy, esa gente, ya no tienen más planes. Entonces, esto tiene consecuencias para los movimientos autonomistas porque deben abrirse camino justamente hacia estas personas que recibieron planes por mucho tiempo y que no son personas extrañas, sino que son sus familiares o vecinos.

Y en ese momento estamos, en un momento con una gran crisis de legitimidad política. Esta es una crisis global, pero que aparece o se manifiesta de acuerdo a la idiosincrasia de cada país: y se llama Cristina o Macri en Argentina; o Dilma en Brasil. Las oligarquías en Brasil y su intervención en el debate sobre el impeachment/no impeachment de Dilma, de hecho, es la forma nacional en la que se manifiesta una crisis que es internacional y que tiene que ver con una crisis de legitimación de los mecanismos clásicos del sistema-mundo-capitalista-moderno-colonial-patriarcal. Este es el momento en el que estamos y los desafíos que tenemos.

CyR: Introdujiste una cuestión que creemos muy importante para caracterizar el mapa y las dinámicas de las luchas actuales: la autonomía. ¿Cuál crees que es el lugar que ocupa la autonomía en este *otro* léxico político de lucha que se está creando? ¿Cuáles crees que son las disputas o tensiones alrededor de esta idea y alrededor de la práctica misma de la autonomía?

Carlos: Hay muchas, muchas tensiones. Ya en el debate interno al campo de los autonomistas hay muchas cuestiones que debemos enfrentar, y yo me considero dentro de ese campo.

Primero, hay algo que no nos gusta mucho de oír: no hay autonomía absoluta. Toda autonomía es dependiente. Observemos esto: todo ser vivo, al mismo tiempo, tiene huecos en su cuerpo (sus ojos, sus narices, sus orejas) y necesita del mundo. Por lo



tanto, incluso la autonomía del propio cuerpo depende del afuera, de otro. Ninguna autonomía es absoluta, nunca, ninguna comunidad y ningún lugar es y será absolutamente autónomo. Más bien, toda autonomía es dependiente.

Desde esta perspectiva, resulta mejor pensar en un juego de tensión dialéctica entre autonomía o dependencia, que se define a partir del lugar en donde se pone el acento: si está en la autonomía, o si está en la dependencia. Esta tensión nunca se resuelve de manera teórica: y no es sólo que se resolverá en términos prácticos, sino que, además, nunca se resolverá definitivamente. De ahí que la búsqueda de la autonomía implica un proceso de lucha permanente para resolver esa relación entre autonomía y dependencia. Por lo tanto, no debemos nunca desplazar de nuestra atención esta cuestión, que es una cuestión teórico-política.

Eso nos obliga a abrir nuestros ojos, a no engañarnos a nosotros mismos, y observar los cursos que está siguiendo el autonomismo para no acabar acentuando un esencialismo que da pie a la crítica injusta y degradación sobre la idea.

CyR: En esta forma que propones de pensar y practicar la autonomía, ¿cómo interviene la cuestión del Estado?

Carlos: Si consideramos que hay que pensar la autonomía en tensión con formas de heteronomía, la forma más concreta y especializada de heteronomía es el Estado. El Estado es la forma heterónoma de organización del poder en la sociedad moderna. Tenemos que pensar la autonomía con y en contra de eso.

Y el Estado nos toca, nos atraviesa permanentemente. Tenemos un documento de identidad nacional, y el Estado está ahí. Entonces es absurdo pensar que no nos toca el Estado. Todos estamos atravesados por esta forma de organización del poder, queramos o no queramos. Podemos conformarnos con esa forma de poder o podemos estar tensionándola, disputándola. Y de eso se trata ponernos en el campo del desafío de la autonomía/heteronomía: nunca debe ser un debate abstracto -como decía antes. La dependencia al Estado y a su forma de organización del poder es uno de esos campos concretos desde donde resolver -siempre momentáneamente- la tensión de la autonomía/heteronomía.

En este punto, siempre amplió el debate trayendo algunas discusiones sobre la configuración espacial del Estado, esto es, el Estado y su dimensión territorial. Esta cuestión parece que ha quedado por fuera de los debates de la teoría política.

Hablar de Estado territorial significa que el territorio “natural” del Estado, su base territorial, como diría la ciencia política, es siempre el producto de un debate político. Las fronteras, los límites de ese territorio son políticos, no naturales. El término frontera viene de una expresión militar, “front”, que hace referencia al espacio en disputa entre dos fuerzas de lucha. Aquel que vence en la guerra, en la conquista, hace



de la zona de “front” una frontera, y entonces, tiende a hacer de la frontera una cuestión “natural”. Nosotros decimos que el río Uruguay, separa Brasil de Argentina. El río Uruguay no nos separa, al contrario, nos une. Sucede que escogieron el río Paraguay, el río Uruguay, la sierra tal, el monte tal, para hacer frontera. Pero no fue el monte en sí mismo, no fue el río, no fue el lago; no existe frontera natural, pues las fronteras son esencialmente políticas.

Siempre me gusta recordar que la palabra “límite” viene del griego y es una palabra relacionada al mundo de la “polis”. Después se comienza a utilizar el término ciudad-polis a lo que estaba contiguo al límite, será la muralla que separa la ciudad del campo, ese es el origen griego del término. Y política para el griego es “el arte de definir límites”, recuperó el sentido original.

La configuración de un Estado territorial es en sí mismo un fenómeno político, no natural. Sin embargo, si yo pregunto, “¿Tu eres natural de dónde?”, tú dices “De argentina”. ¿Cómo puedes ser natural de algo que no es natural? ¿Cómo es que eso se naturaliza? Es que esto tiene que ver con la idea del Estado-nación: un Estado en donde nacer es una condición natural. Sí, nacemos biológicamente; pero el territorio donde tú naciste no es nada natural, sino que es una configuración política.

En general, la ciencia política ha tirado a la basura la consideración de este proceso en el que el Estado configura políticamente su territorio, y en eso, va incluyendo a su interior múltiples otras territorialidades que le pre-existían: las territorialidades de las comunidades campesinas, las de las comunidades indígenas. Esas territorialidades existen hoy y configuran diferentes maneras de organizar la vida, y en consecuencia, diferentes comunidades acaban configurando diferentes formas territoriales.

Pero el territorio que configura el Estado nación naturaliza e iguala a partir de una idea de “argentinos”, de “brasileros” o de “franceses”. Hoy naturalizamos la idea de que nacemos en Argentina y somos todos argentinos; pero sucede que no todos los argentinos son iguales, no todos somos parte y nos identificamos con un mismo territorio. En la misma Argentina hay, por ejemplo, comunidades campesinas o comunidades indígenas viviendo en la ciudad, en un espacio políticamente definido como lo es “lo urbano”.

El Estado nación se crea a partir de la delimitación política de un territorio, y por ello, porque esa delimitación es política, implica que se subsumen y opacan otras territorialidades. A esto llamamos una cuestión colonial interna al Estado, una colonialidad del poder que al mismo tiempo es una colonialidad del saber que descalifica al otro saber campesino o indígena. Por eso existe un *epistemicidio* que significa, asimismo, un desperdicio de las experiencias creativas de la humanidad. Algunos quieren hablar de un *memoricidio* porque implica también que la memoria de eso también pereció.



Insisto en esto porque, si consideramos que esos Estados territoriales se formaron primero en Europa, allí nace esa forma geográfica de organización del poder, y en este sentido no podemos dejar de hablar de que ese Estado se formó en contra del campesinado. Tengamos en mente una Europa en la que eran más intensas las luchas campesinas a un nivel local entre señores, siervos y campesinos; y, en un determinado momento, esos señores feudales empiezan a articularse y crean una especie de Señorío Centralizado que es una Monarquía Centralizada. Y así aparece el Estado Absolutista en la literatura o en la historia de la ciencia política⁹. Pero, ¿cómo es que se forma? Son esas élites locales abdicando en parte su poder para construir una sola fuerza en el orden nacional. De más está decir que esa fuerza no era precisamente nacional, sino una fuerza territorial para combatir al campesinado, y que por eso descalifica a todo lo que es local, porque la fuerza del campesinado es local, es un saber local. El campesinado no es “nacional”, sino “regional”; no tienen “cultura”, tienen “folclore”; no tienen “lengua”, tienen “dialecto”; no son pueblos, son “etnias” o “tribus”. Todos estos conceptos están atravesados por prejuicios, preconceptos.

El territorio estatal que surge es siempre una estructura jerárquica. Desde la ciencia política tratan muy bien esta cuestión de la estructura jerárquica de la organización estatal, pero ya vemos que el Estado nacional -aun cuando se proclame como la unidad mínima de respeto en la comunidad internacional- es territorialmente jerárquico porque ignora y atenta contra las múltiples nacionalidades y territorialidades. Por si fuera poco, el Estado tiene una ciudad “capital” que también es otra marca de esa dimensión jerárquica, que supone una distribución asimétrica entre la capital y el resto del territorio, de la red urbana, o respecto de las redes locales. En esa trampa estamos, y no podemos olvidarla. La propia estructura del Estado territorial es una estructura jerárquica que anula lo local.

CyR: ¿Cómo pensar los avances y retrocesos de la luchas populares dentro y en contra de este Estado territorialmente jerarquizado? ¿Qué claves te parece que hay que tener en cuenta?

Carlos: Si nos ponemos a pensar, la izquierda tradicional no ha podido avanzar contra esta estructura jerárquica del territorio estatal, aun cuando la historia de la lucha popular ofreció importantes posibilidades. Y es en este punto vuelvo a llamar la atención sobre la importancia de las luchas autonomistas.

⁹ Para ampliar esta idea sugerimos consultar ANDERSON, P. (1979) *El Estado absolutista*. Madrid: siglo veintiuno editores.



Tomemos el ejemplo de la Comuna de París. En París, la Comuna¹⁰ era la referencia. Marx, afectado por el impacto de la Comuna de París, llega a hacer un prefacio de la Segunda edición del Manifiesto Comunista diciendo que él y Engels estaban errados y que la lucha del proletariado no puede ser centralizada. Marx lo dijo - y parece Bakunin-: la Comuna nos dio la forma, y ésta es una confederación de comunas. Resulta que la Comuna fue masacrada, ha sido masacrada como forma política, y esto no es más que la expresión de violencia del poder existente.

En México, durante la revolución mexicana de principios de siglo XX, Emiliano Zapata percibió lo que significaba llegar al Palacio de Gobierno y, ya allí, no quiso sentarse en la silla. Sabía que el poder no estaba en la silla presidencial sino que estaba en el campo. Obviamente, sabemos que pasó lo que pasó en la revolución Mexicana justamente porque sucedió lo contrario.

En Rusia, la Revolución Rusa repone la idea de las comunas: son los *soviets*, los consejos populares. Los *soviets* eran la forma que el pueblo había inventado para solucionar sus problemas inmediatos. Lenin percibe que en medio de la crisis de la forma de la coordinación estatal que proponía el zarismo, los *soviets* se erigían como núcleo de poder creado por la gente, no por el partido. Y por eso Lenin dice "todo el poder a los soviets", porque ya sabía que ahí estaba el poder de hecho.

Debemos recordar, por ello, que no fueron los bolcheviques, ni siquiera los mencheviques, los que crearon los soviets, pues ya existían desde antes. Pero los *soviets* sí fueron una oportunidad para el proceso de cambio más profundo que impulsó la Revolución Rusa. Lenin dirá que "los campesinos tomaron las tierras, los obreros tomaron las fábricas y los bolcheviques tomaron el Palacio de Gobierno", que era el lugar en el que éstos se sentían confortables, era el poder de la gestión, la mediación y, obviamente, por eso temían la autogestión -que era la experiencia de los soviets- y acabaron creando un Estado soviético que era una contradicción en sus propios términos.

Es este proceso el que se derrumba después de 70 años y que dejó en una trampa a la izquierda en la medida en que siguió siendo estatista incluso cuando ya había llegado a ese lugar.

Immanuel Wallerstein llega a hacer un mapeo de los gobiernos del mundo de finales de los años `60 e inicios de los `70¹¹, y nos expone, con cierta sorpresa, que en la Europa

¹⁰La Comuna de París de 1871: tras la revolución del 18 de marzo de 1871 y hasta el 28 de mayo de 1871, el proletariado toma por primera vez el poder. Sobre este hito Marx y Engels escribieron en el Prefacio de la edición alemana de 1872 "la Comuna ha demostrado, sobre todo, que <<la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado y tal y como está y servirse de ella para sus propios fines>>"

¹¹ WALLERSTEIN, I. (2008) *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. México: Ed. Contrahistorias



occidental la socialdemocracia que llegó al gobierno tuvo un origen en el movimiento obrero: tiene, por lo tanto, un origen antisistémico. En el Este Europeo llegaron los comunistas, que también tienen un origen antisistémico; en China, lo mismo. En el sur de Asia y África los procesos de descolonización fueron conducidos por nacionalismos revolucionarios, también parte de movimientos antistémicos. En América Latina, varios gobiernos nacionalistas revolucionarios hicieron reforma agraria: en Cuba, en Perú, Ecuador, en la breve experiencia chilena. Por lo tanto, en todos lados teníamos movimientos antisistémicos. ¿Qué sale de ahí?

Wallerstein nos propone pensar en lo que él llama "la estrategia de los dos pasos". El primer paso es tomar el poder del Estado; y el segundo paso, cambiar el mundo. El primer paso se consiguió, y, en el segundo, nos quedamos atrapados. Ese es el desafío que pienso que tenemos que pensar y conversar con nuestros compañeros marxistas que vienen de los partidos y con quienes compartimos un mismo campos anticapitalista.

Tenemos que seguir debatiendo lo que significa ese lugar que se quiere: el Estado, ese lugar que se toma. Me parece que hay una visión que se está acabando y que se expresa en las contradicciones que representa el caso del Partido Comunista chino que reproduce el capitalismo, o incluso los gobiernos de izquierda en Argentina y en Brasil que impulsan un desarrollo capitalista basado en las commodities. El Estado no es solamente una estructura de poder, es también una estructura de saber, esto es, un modo propio de organizar el mundo, de administrar la agricultura, de administrar la industria, o el tipo de profesionales que son legitimados por el propio Estado para hablar sobre determinados temas. Entonces, el Estado es una estructura de poder y de saber.

Por eso, y ahí recupero a Luis Marcas, un agrónomo de la CONAI, que dice "nuestra lucha es epistémica y política" y por eso hablamos de construir otra episteme. ¿Qué hacemos con esa estructura de poder que nos afecta? No puedo hacer que no lo haga y decir "Ah, soy autonomista, a mí no me afecta". ¿Pero, entonces, cómo tocar eso? Porque el problema es que cuando se toma el poder, las estructuras del poder también te toman. Es dialéctico, no es unilateral.

Lo que parece que ha sucedido es que la izquierda estatista y eurocéntrica terminó por lanzar u ofrecer al mundo conocimiento que es un conocimiento racional de la ciencia, de la dominación de la naturaleza; un saber de los expertos que es un saber que adora hacer planificación, planeación sobre el mundo y la sociedad entera. En eso, tornaron el mundo plano y el mundo no es plano; tiene curvas, muchas rugosidades -decía Milton Santos.

Para concluir me parece que estamos frente al reto de pensar esa tensión de la autonomía con la heteronomía. Ahora, ¿cómo articular, cómo hacer? Gustavo Esteva, que es muy cercano a nosotros, siempre dice que critica a las luchas que son locales,



pero que, al mismo tiempo, son puntos locales de la lucha. Creo que tiene razón: toda lucha se da localizada y al mismo tiempo sabemos que lo local y lo autónomo no pueden ser absolutos. Por eso, esas autonomías tienen que saber establecer redes territoriales, redes de autonomías. Ese es el desafío que tenemos en adelante: cómo hacer articulaciones locales y supra locales que no vacíen lo local. Articular y negar lo local, ya sabemos cómo se hace, en portugués se dice así: “Eu ja vi esa película, e eu morro no final” [Ya vi esa película y yo muero en el final]. Es la historia del siglo XX reciente.

El desafío, entonces, está en frente: cómo trazar redes locales territoriales, que nos reconecten con la vida; que nos reconecten con el sistema metabólico de la tierra del cual el capitalismo nos separa; que nos reconecten para establecer un régimen de vida y no de muerte. Eso va a significar que busquemos autonomías pero sabiendo esta verdad: que las autonomías, no siendo absolutas, requieren que nosotros sepamos articularlas, y sin perder de vista que todos siempre vamos a vivir en un lugar, y por lo tanto, el poder nunca puede salirse del lugar. Ahí la importancia de las autonomías desde donde estamos y a partir de ahí andamos.