

APORTES POSTCOLONIALES (LATINOAMERICANOS) AL ESTUDIO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

JULIANA FLÓREZ-FLÓREZ*

Universitat Autònoma de Barcelona (España)

mfllorez@uoc.edu

Artículo de reflexión

Recibido: junio 07 de 2005

Aceptado: septiembre 21 de 2005

Resumen

Desde el giro de los ochenta hasta hoy, los análisis de la acción colectiva tienden a concluir que la lucha de los movimientos latinoamericanos se halla anclada a la ilustración. Sea porque reivindican necesidades básicas, porque su principal interlocutor es el Estado, porque su contexto de lucha es atrasado o porque están atadas a localismos. En cualquiera de estos casos, se entiende que esos actores difícilmente pueden cuestionar los límites de la modernidad globalizada. En este artículo planteamos que tales conclusiones asumen un pensamiento dicotómico que diferencia y jerarquiza las dinámicas sociales según su mayor o menor distanciamiento de la tradición; una operación ilustrada que, paradójicamente, las teorías de movimientos deben a las perspectivas críticas de la ilustración; más específicamente, a su *noción eurocéntrica de la modernidad*. A partir de la revisión que de ese concepto ofrecen las posturas postcoloniales, concretamente el Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad, dejamos sentadas algunas claves interpretativas que cambiarían los términos del debate sobre el escaso potencial de los movimientos latinoamericanos como actores críticos de la modernidad.

Palabras clave: Modernidad, colonialidad, movimientos sociales y América Latina.

Abstract

Since the turn of the Eighties and until today, analysis of collective action tends to conclude that the fight of Latin-American movements is directly coupled with illustration. That might be because they vindicate basic necessities, because their primary interlocutor is the State, because their fight context is sluggish, or because they are attached to localisms. In any of those cases, it is understood that these actors can hardly deny the limits of globalized modernity. In this article, we suggest that those conclusions assume a dichotomist thought that differentiates and hierarchizes social dynamics based on their greater or shorter distance from tradition. This illustrated operation, paradoxically, is derived from critical perspectives of illustration; more specifically from the eurocentric notion of modernity. Starting with a revision of that concept offered by postcolonial positions, the «Program for the Investigation of Modernity/Coloniality», we postulate several key interpretations that will change the terms of the debate about the scarce potential of Latin-American movements as critical actors of modernity.

Key Words: Modernity, Coloniality. Social Movements, Latin America

* Candidata a doctora en Psicología Social.



NEMOCÓN, 2004
Fotografía de Jairo Arturo Velasco

Los años ochenta marcaron un punto de inflexión en el estudio de la acción colectiva. Los movimientos sociales pasaron de estar en la retaguardia a ocupar un lugar central en el análisis de la transformación social. Apuntaron con sus denuncias, no tanto a problemas concretos, como a la falta de legitimidad del sistema político vigente (Offe, 1992) e incluso, al agotamiento de la racionalidad constitutiva del mismo: la modernidad. A partir de entonces no se pudo seguir pensando el futuro en términos ilustrados. Las movilizaciones contra gobiernos descaradamente corruptos evidenciaron la fragilidad de la idea decimonónica según la cual hay una separación absoluta entre las esferas económica y política. Asimismo, la ilusión del progreso, que llegaría de la mano de la modernización y el desarrollo económico, quedó empañada por las denuncias ecologistas sobre los graves efectos de los desastres «naturales». Por último, las luchas feministas mostraron el eufemismo de llamar Universales a los Derechos del Hombre. Desde cualquiera de estos frentes, y muchos más, el pensamiento decimonónico quedó profundamente cuestionado por las reivindicaciones colectivas. Es precisamente allí, en los límites de la racionalidad ilustrada, donde se erigen los movimientos de los ochenta. Desde ese momento, la *crisis de la modernidad* pasó a ser un *elemento clave para comprender el contexto de la acción colectiva contemporánea*.

Pero el punto de inflexión de los ochenta también supuso la operación inversa. Según los análisis del momento, la apuesta de los movimientos no se agota en poner sobre la mesa los límites de la lógica decimonónica. También ofrecen alternativas a la modernidad. En la medida en que re/crean nuevos mensajes y sistemas de acción, redefinen simbólicamente tanto los problemas como las posibles vías para afrontarlos. (Melucci, 1989). Los movimientos serían -en términos de Giddens- los actores llamados a ofrecer pautas para potenciales transformaciones de las dimensiones de la actual modernidad radicalizada: el capital, el industrialismo, el poder militar y la vigilancia. Así, además de las acciones de los movimientos obreros frente a la acumulación del capital, habría que considerar las alternativas que ofrecen los movimientos ecologistas (ante la transformación industrial de la naturaleza), los pacifistas (frente al control militar de los medios de violencia) y los democráticos (ante la necesidad de supervisar y controlar la información) (Giddens, 1990). Siguiendo este esquema, la acción colectiva de los movimientos queda enmarcada en un campo de resignificación que va más allá de sus demandas concretas. Las propuestas, por ejemplo, del feminismo o de los movimientos étnicos, además de soluciones puntuales, ofrecen pautas para comprender el modo como la estructuración patriarcal del mundo o la naturalización de las jerarquías raciales han sido núcleos articuladores de la lógica moderna. Desde este punto de vista, las acciones colectivas cobran relevancia para las perspectivas críticas de la razón ilustrada desarrolladas por autores como Touraine, Lyotard, Vattimo o el mismo Giddens. En otras palabras, los *movimientos* pasan a ser una *clave analítica para el estudio de la crisis de la modernidad*.

Esta doble condición de actores que por un lado, evidencian el agotamiento de la modernidad y por otro, ofrecen alternativas al mismo, dota a los movimientos de un *carácter reflexivo*. Se deja atrás la tesis de la naturaleza «desviada» de la conducta colectiva. Inclusive -yendo más atrás- se abandona definitivamente la perspectiva con la que arrancó el estudio de los movimientos a finales de siglo XIX y, según la cual dicha acción se reducía a «estados primigenios» (LeBon), «regresivos» (Freud) o «represivos» (Reich) (Balbás, 1994). Otra consecuencia importante de este punto de inflexión fue haber dejado sentadas las bases para que, durante los noventa, se construyera el *vínculo entre la acción colectiva y los procesos de globalización*. Al irrumpir la globalización como categoría de análisis prioritaria, vinculada a la crisis de la modernidad, el análisis de los movimientos gana todavía más complejidad. Éstos son redefinidos como actores que, valiéndose de los procesos de globalización, resisten a los perjuicios que trae consigo la crisis de la actual modernidad. En otras palabras, se convierten en *actores críticos de la modernidad globalizada*.

La excepción hace la regla: luchas periféricas ancladas a la ilustración

Ahora bien, el hilo argumental antes expuesto es parcialmente válido cuando de movimientos periféricos se trata. En el caso específico de América Latina, los análisis de la primera mitad de los ochenta estuvieron marcados sobretudo, por el tema de la «novedad». Frente a los estudios que abogaban por el potencial innovador de los movimientos latinoamericanos en materia de democracia y participación (Slater, 1985; Jelin, 1985; Calderón, 1986), hubo tesis que defendían -y siguen defendiendo- su escaso papel innovador ante las crisis contemporáneas. En líneas generales, el argumento es más o menos el siguiente: dado que el objetivo de los movimientos periféricos es sobretudo, cubrir las *necesidades básicas* y que su principal interlocutor es el *Estado*, se trata de actores colectivos cuyo punto de partida es el de llegada de los movimientos del Norte (Mainwaring y Viola, 1984; Foweraker y Craig, 1990; Lehmann 1990 c.p. Foweraker, 1995). El optimismo con el que empieza esa década se deja atrás para dar paso, durante la segunda mitad de los ochenta, al desencanto. Las discusiones -articuladas más que todo, en torno al tema de la identidad- tienden a concluir que las formas de conciencia política y movilización latinoamericanas (o de otras áreas periféricas, como Asia y África) no pueden desafiar los límites del pensamiento decimonónico.

En su sofisticado análisis de la acción política, Laclau y Mouffe (1985) concluyen que la explotación imperialista y el predominio de formas brutales y centralizadas de dominación, son factores que dotan a las luchas del Tercer Mundo de un único centro; de un enemigo claramente definido y único. Así, a diferencia de las luchas propias de los países del capitalismo avanzado, aquéllas no tienden hacia la creciente multiplicidad de posiciones antagónicas. Por el contrario, sus identidades *apuntan hacia la simple y automática unidad* en torno a un polo popular; una tendencia

ausente en Europa desde finales del siglo XIX. Distinguen entonces, entre «luchas democráticas» propias del centro del sistema, donde las revoluciones democráticas cruzaron cierto umbral y en las cuales hay una pluralidad de espacios políticos, y las «luchas populares» propias de la periferia, en las cuales ciertos debates tienden a construir la división de un único espacio político en dos campos opuestos. En el primer caso, privaría la «lógica de la diferencia» que expande y complejiza los antagonismos del espacio político; en el segundo la «lógica de la equivalencia» que los simplifica. «Asimismo, en el primer caso hablaríamos de una “posición popular” de sujeto que se constituye sobre la base de dividir el espacio político en dos campos antagonicos, y [en el segundo caso, de una] “posición democrática” [...] que es sede de un antagonismo localizado que no divide a la sociedad en la forma indicada» (Laclau y Mouffe, 1985:153-154).

Por su parte, Touraine (también muy influyente en Latinoamérica) es más radical y ni siquiera considera que las acciones colectivas de esa región puedan derivar en movimientos sociales. Según él, la *dependencia económica* y el *intervencionismo estatal* que caracterizan a la región, impiden el desarrollo de acciones dirigidas a cambiar la propia historia. (Recordemos que para ese autor la auto-producción de la historicidad es un rasgo esencial de todo movimiento). De hecho, Touraine concluye que, tras el retorno de las democracias al cono sur (Argentina, Chile, Brasil y Uruguay), los movimientos de (toda) la región se abocaron a negociar con los gobiernos dictatoriales pero no a buscar el cambio. Su poca disposición a cambiar las tácticas confrontativas -propias de los períodos de transición- por las estrategias de negociación y compromiso requeridas por las nacientes democracias, hizo que la fuerza de esos movimientos dependiera más de su habilidad para negociar con el Estado dictatorial que de su capacidad para promover el cambio democrático del régimen (Touraine, 1987). En pocas palabras, son actores que no auto-producen su historicidad. Por tanto, antes que «movimientos sociales» habría que considerarlos «movimientos socio-históricos», que implican un proceso de cambio histórico y de desarrollo orientado hacia la obtención de una mayor participación en el sistema político (Touraine, 1987), o por el contrario, «movimientos culturales» que: «ponen el énfasis en las orientaciones culturales de una sociedad, mostrando los sentidos contrarios que los miembros de un mismo campo cultural dan a esta sociedad en función de su relación con el poder» (Touraine y Khosrokhavar, 2000:144)¹.

Siguiendo esta línea, la década del ochenta se cierra con serias objeciones al potencial de los movimientos latinoamericanos: en una región a donde todavía no ha terminado de llegar la modernidad, poco pueden hacer sus movimientos para cuestionarla. Sus acciones, si acaso, son para alcanzarla. Estamos pues, frente a *luchas periféricas ancladas a la ilustración*; luchas que se limitan a cubrir necesidades

¹ Un excelente análisis, de hecho, base del aquí expuesto, sobre las limitaciones de las propuestas de Laclau y Mouffe y Touraine, es el de Arturo Escobar (1997) citado en la bibliografía.

básicas, ganar autonomía ante el Estado, alcanzar el desarrollo económico, consolidar su débil democracia, etc.). Su análisis amerita una excepción. Antes que llamarlas movimientos sociales, se las califica como: «populares» (Foweraker; Laclau y Mouffe), «sociohistóricos» (Touraine), «culturales» (Touraine y Khosrokhavar), o simplemente, «viejas luchas» (Mainwaring y Viola). Pero difícilmente se les aplica la -entonces en boga- categoría «Nuevos Movimientos Sociales».

En años más recientes se aprecia una tendencia similar. Esta vez la ambigüedad descansa en el carácter «antiglobalizador» de las luchas periféricas. De hecho, hay una preferencia por calificar como «movimientos de base» a aquellos que, luchando en un mundo globalizado, actúan en zonas periféricas «concretas» (Escobar, 2005. Comunicación personal). Pareciera, como dice Routledge (2003), que en el interés por los movimientos antiglobalización, las redes transnacionales, etc., muchas veces se olvida que la mayoría de estos actores tiene una fuerte base en lugares y luchas concretas². Así pues, la vinculación a «lugares concretos» sería otro criterio privativo de una acción capaz de retar los límites de la modernidad. Criterio que al fin y al cabo, hace de la excepción la regla.

Contradicciones (post)ilustradas: la lógica binaria en las teorías de movimientos

Llama poderosamente la atención que en la base de estos argumentos se hallen las dicotomías ilustradas: autonomía-dependencia, atraso-desarrollo, local-global, centro-periferia, etc.; una lógica binaria que jerarquiza las dinámicas sociales según su mayor o menor distanciamiento de la tradición. ¿Cómo es posible que las teorías de movimientos, aún cuando declaran abiertamente su epistemología post-ilustrada, opten por esta lógica? Al parecer, están pasando por alto los ejercicios de deconstrucción desarrollados al respecto durante los últimos años. Las propias *movilizaciones* son una fuente de este tipo de ejercicios. Por ejemplo, las acciones contra los perjuicios del ALCA no suponen una simple estrategia defensiva u ofensiva ante el poder que, emanado del centro, se impone en la periferia. Son apuestas por consolidar en la periferia modos particulares de alimentación, cultivo, consumo, propiedad, etc., que difícilmente deja intacto el modo de vida de quienes habitan las zonas centrales. En ese sentido, estas acciones constituyen complejos ejercicios que desmontan la tajante separación centro-periferia. Otra fuente de deconstrucción difícil de obviar es la *academia* (ciencias sociales, filosofía y crítica

² Por cierto, recuerdo el comentario de un compañero de doctorado, estudioso de los temas antiglobalización, quien -después de escuchar una exposición que presenté sobre la cosmovisión de las Comunidades Negras colombianas y las propuestas de desarrollo alternativo de la red de movimientos Proceso de Comunidades Negras- me dio palmaditas en el hombro diciendo algo así como: «al menos estas cosas valen para lugares como esos». Lo interesante de un comentario por el estilo es lo que condensa y sugiere el indicativo «esos».

literaria, entre otras áreas). Como veremos más adelante, sus ejercicios ya no serían «sobre» la periferia, sino «desde» la periferia (entendida como postura epistémica fronteriza). Por ejemplo, ciertas investigaciones *Feministas* ofrecen sólidos argumentos para entender cómo los movimientos de mujeres del Sur - respondiendo a la crisis de los mecanismos convencionales de representación política- amplían el carácter democrático de las prácticas sociales que definen la ciudadanía (Dagnino, 2001; Schild, 2001) y en consecuencia, redefinen los parámetros de «autonomía» frente al Estado. Por su parte, la crítica de los *Estudios Post-desarrollistas* al modelo de cambio ilustrado y su simplificación de las diferencias Norte-Sur (Mires, 1993; Esteva, 1996; Escobar, 1996, 1997; Rist, 1997; Viola, A. 1999), ha sido sumamente útil para comprender la relevancia que, tanto movimientos de zonas periféricas (ricas en biodiversidad) como de zonas centrales (con desmesurados niveles de consumo), tienen para consolidar el urgente proyecto post-ilustrado de «reinventar la naturaleza». Por último, ante las controversias que los actuales debates sobre la globalización suscitan al presuponer que el poder reside necesariamente en «lo global» -y reducir entonces, lo local a la patética disyuntiva de perecer o adaptarse- (Harcourt y Escobar, 2002), los *Estudios Culturales* insisten en la necesidad de contemplar el carácter «glocal» no sólo de los procesos hegemónicos de poder, sino también de las prácticas de resistencia.

Estas discusiones, entre muchas otras, nos alejan de la lógica binaria ilustrada. Es más, en la medida en que cuestionan profundamente las tesis de los últimos años, en su conjunto, podríamos considerarlas *un segundo punto de inflexión en el análisis de la acción colectiva* contemporánea. No obstante, pese a su importancia, las teorías de movimientos sociales suelen obviarlo. Basta con echar una ojeada a los manuales y textos de corte academicista para constatar el énfasis en los aportes que, durante los ochenta, dejaron las teorías críticas de la razón ilustrada (Giddens, Lyotard, Touraine, etc.), en oposición a la escasísima atención puesta en las contribuciones que durante la siguiente década ofrecieron la epistemología feminista, el post-desarrollismo o el giro interpretativo de la cultura, entre otros. Con esto no quiero decir que la literatura de movimientos sociales no haga referencia a esos aportes. Mucho menos que desprecie el valor de la acción colectiva de esas regiones. Son bien conocidas las referencias a la influencia que movimientos periféricos tienen tanto sobre los movimientos del centro, como sobre sus intelectuales³. El problema es que los aportes de las zonas geopolíticamente periféricas (sean de sus

³ El caso del EZLN es paradigmático al respecto. Además de ser un referente para muchos/as intelectuales del llamado Primer Mundo, lo es también para sus movimientos. Por ejemplo, Hardt y Negri (2003) escriben lo siguiente sobre la influencia que el EZLN mexicano ha tenido sobre el movimiento «Monos Blancos» de Italia: [Este movimiento] «apareció por primera vez en Roma a mediados de los años noventa, en una época de creciente marginalidad de los partidos y de las organizaciones tradicionales de la izquierda italiana. Desde el comienzo, los Monos Blancos proclamaron su no alineación con ningún otro grupo o partido político. Decían ser los “obreros invisibles” dado que no tenían contratos fijos, ni seguridad, ni base de identificación alguna. Eso era

lo que trataba de simbolizar el color blanco de los monos). El desarrollo decisivo de la organización de los Monos Blancos se produjo cuando estos miraron fuera de Europa, a México. Les pareció que el subcomandante Marcos y la rebelión zapatista habían captado lo novedoso de la nueva situación global. Como decían los zapatistas, de lo que se trataba en la búsqueda de nuevas estrategias políticas era de “caminar preguntando” De modo que los Monos Blancos se unieron a los grupos de apoyo a la revuelta mexicana e incluyeron entre sus símbolos el caballo blanco de Zapata. Los zapatistas son famosos por su utilización de internet para la comunicación global, pero los Monos Blancos no eran simples zombis de la red, sino que se propusieron actuar físicamente en los planos internacional y global, mediante operaciones que más tarde calificaron de “diplomacia desde abajo”. En consecuencia, hicieron varios viajes a Chiapas. Los MB formaron parte del servicio de seguridad europeo que escoltó y protegió la histórica marcha de los zapatistas desde la selva Lacandona hasta la capital mexicana» (Hardt y Negri, 2004:306).

⁴ Para ahondar en este tema se puede consultar la excelente obra del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez: *Crítica de la Razón Latinoamericana* (1996) Barcelona: Puvill.

movimientos y/o de sus intelectuales) generalmente, se incorporan sin que cambien los términos del debate -en este caso, sobre la acción colectiva. Entonces, la urgencia no es denunciar la falta de referencias producidas en o sobre la periferia; tampoco reivindicar la producción de un saber «genuinamente» latinoamericano (proyecto por cierto coherente con la trayectoria que hasta los ochenta siguió el pensamiento crítico de esa región)⁴. Mucho más sugerente es tratar de comprender bajo qué supuestos teóricos y epistemológicos las teorías de movimientos mantienen vigente un pensamiento dicotómico que suprime el potencial de las luchas periféricas como actores críticos de la modernidad. Concretamente, nuestra *inquietud* es saber: ¿bajo qué supuestos las teorías de movimientos, habiéndose nutrido de las perspectivas críticas de la razón ilustrada, siguen apelando con tanta insistencia a las jerarquías modernas?

Eurocentrismo y modernidad: garantía de la (anti)globalización

Para contestar esta pregunta volveremos a los ochenta; momento en el que se produce el giro analítico que comentábamos al inicio del artículo: el (primer) punto de inflexión producto parcial de la influencia que ejercían las «perspectivas críticas de la ilustración». Como se sabe, uno de los aportes capitales de dichas perspectivas ha sido explicar el modo en que opera el complejo vínculo *Modernidad-Ciencia*. Mostrar que así como la lógica moderna marcó al proyecto de Ciencia, éste a su vez, consolidó a la modernidad y su episteme como las únicas posibles. A partir de este señalamiento, la modernidad pudo concebirse como una «máquina generadora de Alteridades» (Castro Gómez, 2000) y, diríamos que la Ciencia se convirtió en su principal motor. Ciertamente, este nexo ha sido uno de los principales aportes de las perspectivas post-ilustradas. Sin embargo, hay que reconocer que con todo y su fuerza crítica, aunque tales perspectivas intuían el carácter colonial del saber experto, no llegaron a articular la relación *Modernidad-Ciencia-Colonialidad* (Flórez-Flórez y Nájuez, 2004). Mostraron las dicotomías

fundamentos de la modernidad pero no lograron cuestionar el carácter colonial de las jerarquías que las estructura. Las dinámicas sociales por ende, siguieron siendo diferenciadas y ordenadas según su mayor o menor distanciamiento de la tradición.

Mantener vigente este esquema de jerarquización colonial supone, entre otras cosas, concebir la modernidad como un proceso totalizador que se extiende desde el centro (moderno) hacia la periferia (tradicional). De hecho -según explica Arturo Escobar- en las distintas vertientes de las perspectivas críticas de la ilustración predomina la idea según la cual el proceso de globalización está inextricablemente unido a la actual crisis de la modernidad. Sea porque aquélla significa la radicalización de ésta (en la línea de Lyotard, Giddens, Vattimo o Touraine) o al contrario, porque la globalización muestra el fracaso del proyecto decimonónico (Virilio), ambos procesos quedan íntimamente vinculados. (Escobar, 2003). Se asume entonces, la idea de un orden (moderno) capaz de devenir universal; un orden que, emanado del centro del sistema y gracias a la globalización, irremediablemente va capturando las distintas racionalidades que -con dificultad- resisten a este proceso en la periferia. Veámoslo en el caso de Giddens, un teórico de movimientos sociales y al mismo tiempo de la crisis de la modernidad.

Según Giddens, la ruptura entre las sociedades premodernas y las modernas se produce por el distanciamiento de la tradición. Es decir, cuando el monopolio de la alfabetización deja de estar en manos de unos pocos y la balanza del tiempo ya no se inclina hacia el pasado, la reflexión deja de estar sometida a la reinterpretación y clarificación de la tradición. Se produce entonces, un profundo cambio en la naturaleza de la reflexión. Ésta se convierte en la sistemática producción de auto-conocimiento de la vida social, en el constante ejercicio a través del cual construimos el mundo. Pero este sociólogo inglés fue muy agudo al indicar que un mayor conocimiento del mundo no supone sin embargo, su mayor control y estabilidad. Por el contrario, una mayor reflexividad contribuye con su carácter cambiante e inestable. Así, a la metáfora del automóvil cuidadosamente controlado, el autor contrapone el mito hindú del «carro de Juggannath» como figura que representaría mucho mejor el actual carácter paradójico de la reflexividad⁵. Lo

⁵ Como explica Giddens (1990), según este mito la imagen del Dios brahmánico Krichna solía ser sacada en procesión colocada sobre un carro cuyas ruedas aplastaban a los fieles que de esta manera se sacrificaban a la deidad.

que para Giddens caracteriza a la actual condición del saber y de la sociedad en general, es la *progresiva expansión de la reflexividad moderna a todos los rincones del planeta*. En ese sentido, más que de una condición posmoderna - como diría Lyotard- Giddens habla de una radicalización de la modernidad e insiste por tanto, en su carácter intrínsecamente globalizador (Giddens, 1990). De esta manera, «modernidad» (radical) y «globalización» quedan estrechamente vinculadas.

Para el caso que nos atañe, la modernidad radicalizada sería el contexto donde los movimientos se erigen como actores críticos de las consecuencias de la globalización. Pero, ¿qué sucede con los movimientos cuya lucha se basa en la reivindicación de elementos convencionalmente considerados «tradicionales»? Pensemos por ejemplo, en la red *Proceso de Comunidades Negras* (PCN) desarrollada en Colombia desde principios de los noventa. En su lucha han sido estratégicos conceptos tales como: «lugar», «comunidad» y «territorio»⁶. Si seguimos el

⁶ Los principios de lucha del movimiento son, defender: 1) la identidad negra 2) el territorio 3) la visión propia de futuro y 4) ser parte de, y participar en la lucha de otros pueblos negros alrededor del mundo. (PCN, 1993).

planteamiento de Giddens para responder a la pregunta antes formulada, el criterio relevante no sería determinar si las demandas del PCN se limitan a cubrir necesidades básicas o muy localizadas. Pueden ser reinterpretadas como parte de necesidades más globales; por ejemplo, conservar la franja tropical rica en biodiversidad que habitan desde hace más de doscientos años. Tampoco sería relevante determinar si su principal interlocutor es el Estado. Ello no excluye la posibilidad de que, a la vez, sus demandas estén dirigidas a otros actores: multinacionales, consumidores del Norte, grupos armados, redes de narcotráfico, etc. Siguiendo la lectura de Giddens, el criterio prioritario sería dónde ubicar la acción colectiva: si *más acá* o *más allá* de la frontera moderna.

Una discusión planteada en estos términos deja en el aire una serie de interrogantes -entre otras cosas- sobre las paradojas que condicionan la construcción de los discursos sobre «el Otro». A su vez, éste vacío limita la comprensión de ciertos temas en los que la producción de la Alteridad juega un papel primordial. Es el caso del estudio de los movimientos sociales, cuyo carácter subversivo depende parcialmente de su potencia para desplazar los límites de la alteridad moderna y por ende, reinventar identidades marginadas. Constatemos el reduccionismo en el que cae este tipo de planteamientos, tomando como ejemplo las hipótesis sobre la emergencia (80^o) y consolidación (90^o) de los movimientos étnicos contemporáneos.

De acuerdo a ciertas líneas teóricas, este tipo de movimientos es una continuación de las luchas decimonónicas que llevaron a la constitución de los Estado-Nación que hoy conforman Europa occidental. Por su parte, otras tendencias defienden que los movimientos de esta índole son una prolongación de las luchas etnonacionalistas y de liberación nacional que emergieron, con fuertes tintes de izquierda, en las colonias africanas y asiáticas de los años 60^o y 70^o. Por último, hay líneas que entienden el resurgir de la identidad étnica como una nueva expresión del conflicto de clase en el actual contexto de las relaciones Norte-Sur. Contrario a estas hipótesis, Melucci considera que es un tremendo error reducir los movimientos étnicos actuales a una continuación de los precedentes. Para éstos-afirma el autor- los grupos étnicos venían definidos por

un conjunto de características biológicas hereditarias, una tradición histórico-cultural y formas específicas de organización de las relaciones sociales, así como por la autoafirmación de todos estos elementos comunes. Por el contrario, hoy en día la identidad étnica ha re-emergido como una fuerza autónoma.

Mientras que otros lazos de pertenencia grupal se han debilitado o disuelto, la solidaridad étnica responde a necesidades identitarias que operan no sólo en el plano material sino también en el simbólico... [es] como si la identidad étnica proporcionase un espacio simbólico para la expresión de fuerzas conflictivas que van más allá de la condición específica del grupo étnico en cuestión (Melucci, 2001:102).

El señalamiento de Melucci es crucial porque permite distinguir los movimientos étnicos conservadores y regresivos de aquellos otros para los cuales la tradición, de ser eminente sustrato ancestral, pasa a ser una posibilidad de elección identitaria que reduce la incertidumbre en la sociedad planetaria. En este último caso, aunque permanezca atada a lo ancestral, su lucha «canaliza y oculta una necesidad nueva y crucial entre individuos y grupos en la sociedad de la comunicación total: la de existir en diversidad para ser capaces de coexistir» (Melucci, 2001:110). El potencial de estos movimientos radica por tanto, en la posibilidad de renombrar nuevos problemas que se superponen con viejas discriminaciones. Esto es, reinventar las tradiciones (premodernas) y reinscribirlas a la luz de las actuales posibilidades de reflexividad (que deja la modernidad radicalizada). En todo caso, se trata de un potencial desarrollado en el terreno moderno. Hasta aquí no hay problemas con el planteamiento general de Melucci.

El inconveniente surge cuando el autor asume *un carácter distinto y extemporáneo para la acción colectiva de los movimientos periféricos*. Aunque considera inadecuada la hipótesis del resurgir étnico como la reaparición del conflicto de clase bajo otro ropaje, entiende que tal hipótesis «conserva una cierta validez en lo que se refiere a contextos económicos más atrasados» (Melucci, 2001:110). Melucci no justifica muy bien la necesidad de tal excepción. No obstante, lo interesante de su planteamiento es que, de repente, para la periferia queda absolutamente cancelada la complejidad de los procesos de construcción identitaria (que el propio Melucci introdujo en el análisis de la acción colectiva). Para el caso «excepcional» de las sociedades atrasadas sigue siendo válida una perspectiva estática de la identidad que reduce la Alteridad a un irremediable espacio de *conversión*; a un espacio en el que tarde o temprano, de ser el Otro se pasará a ser el Mismo. En pocas palabras, una *Alteridad doblegada*. Dentro de este marco cobra sentido un planteamiento como el siguiente:

la profunda penetración del lenguaje estandarizado y cada vez más visual de los media, las inmigraciones y el turismo de masas *amenazan* a las culturas específicas y las aboca a la *extinción*. La enorme diferenciación

que producen los sistemas complejos *hace añicos* la homogeneidad relativa y la solidaridad interna de los grupos étnicos, *ya de por sí debilitados* por la industrialización, y los individuos se encuentran a sí mismos *atrapados* en redes de relaciones funcionales y fragmentadas instituidas por las grandes organizaciones (Melucci, 2001:113)⁷.

Según esta perspectiva de una tradición aniquilada y una modernidad aniquilante, pareciera que la acción colectiva de la periferia se puede analizar justo en el momento en el que está a punto de ser «capturada» por la modernidad. Cuando todavía no ha sido «tocada» por ella. En este sentido, la hipótesis de las *luchas periféricas ancladas a la ilustración*, y la construcción que ella requiere del Otro como *Alteridad doblegada*, crea el efecto de movimientos atrapados del otro lado: del premoderno. Surge la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que la hipótesis de ruptura de Melucci -al igual que las de continuidad- sacrifique el carácter procesual de la identidad (étnica) a expensas de mantener en pie la idea de una frontera infranqueable entre lo tradicional y lo moderno?

Sin duda, este efecto estático no es un desajuste teórico. Mucho menos el de este autor en particular. Mi hipótesis es que, antes que a un descuido, *la tendencia de las teorías de movimientos a dividir la sociedad en dos entidades nítidamente diferenciadas y jerárquicamente ubicadas (según su menor o mayor distanciamiento de la tradición), obedece a una necesidad de coherencia interna: la de mantener un pensamiento dicotómico que permita tomar a la globalización como el último estadio de la modernidad*. En otras palabras, sostener la idea de un proceso de globalización mediante el cual la modernidad, emanada de los centros del sistema, irremediamente va capturando las racionalidades tradicionales que con suma dificultad persisten en las periferias. Así pues, tenemos que la tendencia de la literatura de movimientos a adoptar un pensamiento dicotómico, paradójicamente, tiene que ver con la *noción eurocéntrica de la modernidad* que toma directamente de las perspectivas críticas de la ilustración⁸.

Claves postcoloniales para el estudio no-eurocéntrico de la acción colectiva

Si tomamos en serio esta hipótesis, la siguiente tarea sería incorporar a la literatura de movimientos las discusiones sobre el carácter eurocéntrico de la modernidad y, a partir de ahí, explorar en qué medida cambian los términos de la discusión. Para seguir esta estrategia nos apoyaremos en las controversias planteadas por las

⁷ Cursivas mías.

⁸ Esta idea de la globalización totalizadora del centro hacia la periferia queda aún más fortalecida con las concepciones etapistas de la posmodernidad como la de Habermas y que, para el caso de América Latina, asume el filósofo cubano Pablo Guadarrama. Según éste, aquí no se puede hablar de una entrada a la posmodernidad cuando la totalidad de la región todavía no ha alcanzado la modernidad. Al respecto puede revisarse el ensayo: «Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana» de Castro-Gómez (1996:15-45).

posturas poscoloniales alrededor del concepto «modernidad». Como se sabe, tales posturas insisten en la imperiosa necesidad de reinterpretar la modernidad a la luz de la experiencia colonial. Al igual que sucede con otras contribuciones de los noventa, la mayoría de las veces, se da por sentado el aporte de lo postcolonial al estudio de los movimientos. Por supuesto que hay referencias a Said, Spivak o Bhabha. Sin embargo, no suele plantearse de manera explícita cuáles han sido las contribuciones de estas posturas al análisis de la acción colectiva. Así pues, más que una revisión extensa del campo poscolonial, aquí precisaremos algunas claves interpretativas a partir de las cuales se redefine la noción eurocéntrica de la modernidad y por ende, el papel de los movimientos latinoamericanos.

Antes de seguir, es importante aclarar a qué nos referiremos con lo «postcolonial». Cuando hablamos de su irrupción en la escena académica podemos referirnos a un basto conjunto de teorías, conceptos analíticos, metáforas ontológicas o tácticas políticas (incluso, hay quienes hablan de técnicas metodológicas). Sin desconocer lo anterior, personalmente prefiero referirme a lo postcolonial en términos de *postura epistemológica*. «Postura» porque todos los conceptos, metáforas, etc., que pueden incluirse bajo la categoría postcolonial, ante todo, implican una manera de estar en el mundo; una disposición encarnada que es más que una mirada (como sugiere la palabra perspectiva)⁹. Y «epistemológica» porque estas posturas,

⁹ Esta idea me la sugiere la «deconstrucción del yo que investiga» que propone Angélica Nández como ejercicio de conocimiento situado (Nández, 2002).

inevitablemente, precisan una forma de conocimiento *entre y con* las personas. Postura que, a mi parecer, queda condensada en el famoso *paradigma S-S* de Evelyn Fox-Keller (1985), en el que lo irremediable de la distancia [-] es a la vez, impedimento y posibilidad para la reinención de la Alteridad. En ese sentido, las posturas

postcoloniales renuncian a la idea de Alteridad convertida en la sombra de lo Mismo ya sea, porque la modernidad totalizante captura su exterioridad residual (como aducen las críticas a la razón ilustrada); o al contrario, porque su exterioridad pura es contaminada por la racionalidad moderna (como argumentan las teorías anticoloniales). Este giro abre espacios para pensar el tema de la identidad en términos de agencia. La alteridad «postcolonial» no se entiende como un Otro *apropiado* para la modernidad; tampoco como un Otro *expropiado* al mundo no-moderno. Más bien, se concibe en términos de lo que la cineasta vietnamita Minh-Ha (en Haraway, 1991) denomina un Otro *in/apropiable*; una alteridad definida por la convicción de no estar en el lugar correcto del mundo y de no ser de la manera correcta de ser (Nández, 2001); convicción que actúa al mismo tiempo como posibilidad y límite de transformación. Es en este sentido que tomaremos a las posturas poscoloniales como marco de referencia para complejizar la perspectiva de la modernidad presente en las teorías de movimientos.

Concretamente, trabajaremos algunas de las claves que ofrece el *Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad* (en adelante programa M/C), al cual fue dedicado un artículo en *Tabula Rasa*¹⁰. Aquí, muy brevemente, me limitare a señalar que dicho programa, desarrollado entre Latinoamérica y EE.UU. bajo la influencia de diversas corrientes críticas, nace con la convicción de dar prioridad a las actuales posibilidades que se están abriendo para hablar desde un «Paradigma Otro»; no un paradigma nuevo ni un paradigma maestro, sino un paradigma que permita hablar en y desde las perspectivas de las historias coloniales; en y desde las historias locales a las que les fue negado potencial epistémico y, en el mejor de los casos, fueron desestimadas por ser «conocimiento local» (Mignolo, 2000). Esta apuesta del programa M/C puede resultar tremendamente fructífera para los estudios de la acción colectiva si, con Dirlík, recordamos que la literatura de la modernidad radicalizada -fuente de inspiración de dichos estudios- ha usado el «atraso» y el «provincialismo» para desvalorizar el concepto de «lugar» y por ende, subestimar el potencial de resistencia que experiencias desarrolladas en lugares concretos pueden tener respecto a las dinámicas de poder global (Dirlík, 2002). Veamos pues, algunas claves que provee el programa M/C para cambiar radicalmente los términos del debate sobre los movimientos latinoamericanos anclados a la ilustración¹¹.

Empecemos por la *redefinición espacio-temporal de la modernidad*. Convencionalmente, se asocia el inicio de la modernidad con magnos eventos de la historia europea: el Renacimiento, la Reforma, la Revolución Francesa, la Ilustración, el Parlamento Inglés, o la Revolución Industrial. Así, según Enrique Dussel, el nacimiento de la era moderna se traza siguiendo la secuencia espacio-temporal: Italia (XV), Alemania (siglos XVI-XVIII), Francia (XVIII), Inglaterra (XVIII). Según el autor, esta secuencia -que toma a la cultura griega como cuna del mundo europeo moderno (y suprime su influencia árabe-musulmana), es un invento ideológico del romanticismo alemán. Contrario a esta visión, Dussel propone concebir la

¹⁰ Para una revisión detallada del programa M/C se puede consultar el excelente artículo de Arturo Escobar (2004): «Mundos y conocimiento de Otro modo. El Programa de Investigación Modernidad/colonialidad». En *Tabula Rasa* 1:51-86.

¹¹ Muy probablemente, los autores del programa M/C discrepen de mi opción de incluirlos bajo la categoría postcolonial. En ese sentido no puedo obviar, como indica Mignolo, que: «el concepto de postcolonialidad no es un significante vacío que integra la multiplicidad, sino que esconde, bajo el mismo signo la diversidad de significantes llenos, llenos de diversas historias coloniales» (Mignolo, 2000:23). Siguiendo este criterio y como él mismo señala, el sentido de postcolonialidad que maneja este programa latinoamericano, inevitablemente, tiene que diferenciarse del que se está manejando por ejemplo, en la Rusia actual (vinculado al Imperio Ruso y al postsocialismo soviético), así como del sentido más popularizado del ámbito de los estudios postcoloniales de la India Británica y de la Commonwealth, los cuales promueven un imaginario colonial que comienza en el siglo XVIII. Sin desconocer lo anterior, no puedo negar que de cara a resaltar las contribuciones de lo postcolonial (latinoamericano) a la literatura de movimientos -propósito del artículo- por el momento, me parece mucho más estratégico aplicar la categoría «postcolonial».

modernidad desde un sentido mundial. Esto es, entender su constitución dándole prioridad al momento en el que Europa empieza a tener una centralidad en la configuración del «Sistema-Mundo»¹². Cuando todo el planeta se torna en el escenario de una sola Historia Mundial en la cual los imperios o sistemas culturales dejan de coexistir entre sí y pasan a ser concebidos, por primera vez, como las periferias de un sólo centro: Europa. Es el momento en el que surge el *eurocentrismo*; de una cultura que, como todas, es etnocéntrica pero que a diferencia de las demás pretende ser universal¹³. Dussel toma 1492 como el momento fundacional de la modernidad. Es a partir de esa fecha cuando Europa, entonces sitiada por el mundo musulmán, se «convierte» en centro del Mundo. De acuerdo a esta interpretación, Portugal y España, y con ellas, el siglo hispánico, en vez de ser asociados al decadente fin de la Edad Media, son protagonistas de lo que el programa M/C denomina la Primera Modernidad. (Dussel, 2000). Siguiendo este hilo argumental, diríamos que esta primera modernidad pasa inadvertida para la literatura de movimientos. A las barricadas francesas del período revolucionario (1789-1800) y de ciertos episodios que le precedieron; al movimiento luddista (1811 y 1820) que optó por destruir los medios de producción ante la reducción de salarios; a las revueltas campesinas del Capitán Swing (1826-1834) que se negaban a morir con el advenimiento de la ciudad fabril; a las Cooperativas Owenistas (1826-1834) de artesanos que buscan mantener mutuamente el control sobre sus medios de subsistencia; a todas esas y muchas otras luchas europeas, desarrolladas durante el inicio de la (segunda) modernidad, al menos, por interés historiográfico habría que añadir otras que les anteceden y se desarrollan fuera de Europa, como por ejemplo: el *Cimarronismo* de quienes huyendo de la esclavitud anhelaron, como Benkos Biohó en el Palenque caribeño de San Basilio (1691), formas de vida más dignas para su gente; la rebelión liderada por *Tupac Amaru II* en el Virreinato del Perú (1780); o la *Revolución Haitiana* (1804) que dividió la isla La Española en dos zonas étnica y culturalmente distintas.

A la vez, una visión desde el «Sistema-Mundo» asume que sin los actos irracionales que caracterizaron la conquista y posterior colonización, no hubiera podido alcanzarse la racionalidad emancipadora de lo que comúnmente llamamos modernidad. He ahí, según Dussel, el «mito de la modernidad»: la negación de los actos de violencia irracional que contradicen su propio ideal de emancipación vía la razón. Si aceptamos tal mito hay que reconocer que el *ego cogito* fue precedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del mundo hispano-

¹² Como iremos viendo este concepto de Inmanuel Wallerstein (1974) es crucial en la propuesta del programa M/C.

¹³ Boaventura De Sousa Santos lo explica magistralmente cuando dice: «todas las culturas suelen creer que sus valores máximos son los que tienen mayor alcance, pero únicamente la cultura occidental suele formularlos como universales... En otras palabras, el tema de la universalidad es un tema particular, un tema específico de la cultura occidental» (Sousa Santos, 2001:173).

lusitano que impuso su voluntad al indio americano (Dussel, 2000). En ese sentido, el programa M/C concibe la *colonialidad como la otra cara de la modernidad* (Quijano, 2000), aceptando así su función ambigua; por un lado, como emancipación y por otro, como mítica cultura de la violencia (Dussel, 2000)¹⁴. Desde esta perspectiva, si la modernidad ha sido entendida como un irremediable proceso en expansión es justamente por su naturaleza eurocéntrica. Pero lo cierto es que, desde su misma constitución, ese proceso involucró a las periferias coloniales. Siendo así, ni siquiera vale la pena preguntarse si los movimientos periféricos han alcanzado o no las metas ilustradas. Latinoamérica ha sido parte de la modernidad desde el momento mismo de su constitución; es más, la posición periférica que jugó al inicio de la conformación del Sistema-Mundo fue crucial para la emergencia y posterior consolidación de la racionalidad moderna. Entonces, antes de intentar averiguar si los movimientos periféricos son o no actores críticos de la modernidad, al menos, habría que saber cuáles son las formas concretas a través de las cuales las periferias han sido parte de ella. Asimismo, habría que saber en qué tipos de crisis derivaron esas formas de participación. A esta labor contribuye la propuesta de Arturo Escobar (1996, 2000) de considerar el *discurso del desarrollo como un dispositivo moderno* a través del cual, desde 1945, la racionalidad ilustrada se arraiga en las instituciones y ciencias latinoamericanas. Tomando este planteamiento tenemos que, al contrario de lo que creen las tesis del «atraso» como impedimento para la consolidación de los movimientos, precisamente fue la imposibilidad del desarrollo y el paradójico aumento de la pobreza que éste trajo consigo, lo que abonó el terreno para la acción colectiva. Más específicamente, este autor y Sonia Álvarez (1992) plantean que la *crisis del desarrollismo*, iniciada en Latinoamérica a finales de los sesenta, desemboca veinte años después en un sinnúmero de movimientos sociales cuyo horizonte, muchas veces, fue construir alternativas a ese modelo de cambio. Partiendo de estos dos puntos de referencia sí es pertinente preguntar en qué medida los movimientos latinoamericanos subvierten la racionalidad moderna (pero de la modernidad tal y como se instaló en esa zona). Por ejemplo, ¿hasta qué punto el PCN logra cuestionar las políticas desarrollistas (construcción de vías, presas, puertos, etc.) que el estado colombiano viene implementando desde

¹⁴ A este paradigma alternativo que asume la colonialidad Dussel (2000) lo denomina «Transmodernidad».

¹⁵ Recordemos con García-Canclini (1990) que el turismo y el narcotráfico son dos actividades locales a través de las cuales Latinoamérica se inserta en la red global.

los 80' en el Pacífico? O, ¿qué tan potentes han sido los modelos de desarrollo alternativo propuestos por esa red como para contrarrestar las políticas de apertura económica impulsadas por el Estado allí mismo durante los 90' (industrias madereras y mineras, camaroneras industriales, megaproyectos turísticos, monocultivos extensos, incluidos los destinados a narcotráfico)?¹⁵. La estrategia del PCN de concebir la biodiversidad como «territorio más cultura» le ha

permitido, tanto en las negociaciones con el Estado como en las alianzas con los

movimientos indígenas, poner en el centro de su lucha a las prácticas ancestrales de las comunidades negras. Por ejemplo, tomar la «lógica del río» como criterio para titular los territorios colectivos (Libia Grueso, PCN 2003)¹⁶. Podríamos ver tal estrategia como «tradicional y arcaica». Pero también podemos considerarla un reto a la definición moderna de los bosques tropicales como «recurso explotable», territorio divisible según los parámetros neoliberales del beneficio económico. Tomando estas claves, podemos seguir la invitación de Escobar y Álvarez (1992) de recordar los años ochenta latinoamericanos no sólo como la *década perdida* (en la carrera por el desarrollo) sino también como la *década ganada* en materia de acción colectiva.

Por otro lado, si vemos la modernidad desde una perspectiva mundial, el Estado moderno también debe entenderse inscrito en un sistema de relaciones mundiales. Siguiendo este criterio, Santiago Castro-Gómez propone analizar los dispositivos de poder desarrollados por los estados nacionales a partir de una *doble gobernabilidad*. Una ejercida *hacia adentro* por los estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas. Otra ejercida *hacia afuera* por las potencias hegemónicas, en su esfuerzo por asegurar el flujo de riquezas desde la periferia hacia el centro. (Castro-Gómez, 2000). El desarrollo simultáneo de ambas tendencias es palpable si consideramos, con Mignolo (2000), que España representa el comienzo de la modernidad dentro de Europa (con la expulsión de musulmanes y judíos) y, a su vez, el inicio de la colonialidad fuera de ella (con el «descubrimiento» de América). Esta simultaneidad suele perderse de vista en el análisis de la acción colectiva. Por un lado, se asume la «gobernabilidad hacia adentro» cuando se afirma que las movilizaciones responden a la tendencia moderna a homogenizar las identidades y garantizar la regulación de la población («bio-poder»). Pero por otro, se ignora la dinámica contraria al olvidar que la homogeneidad (al interior del sistema) está, parcialmente, garantizada por la tendencia colonial a reproducir jerarquías (hacia las periferias del sistema moderno). Ciertamente, ambos procesos son indisociables. Así lo muestra por ejemplo, la red «Papeles para Todos/as» del Estado Español (o desarrollada bajo formas similares en otros países europeos). En una sociedad que niega su interculturalidad, esta red amplía los parámetros que definen la ciudadanía. Pero, al mismo tiempo, rechaza la clasificación jerárquica de la población mundial según un criterio racial que reduce el problema de la inmigración a un asunto de mera integración según si se es ciudadano de tercera

¹⁶ Esta lógica supone una serie de prácticas culturales y actividades económicas interconectadas a lo largo del río (desde su cabecera hasta su desembocadura en el mar). En la medida en que el Estado colombiano, durante el proceso de la constituyente y siendo ignorante del Pacífico, aceptó las «costumbres» de la gente negra como el criterio para otorgar las titulaciones de territorios colectivos, aceptó también una lógica de propiedad sustancialmente distinta a la privada. Sin darse cuenta fortaleció la concepción del Pacífico como «territorio-región» (Entrevista a Libia Grueso, activista del PCN, 2003).

clase («sudaca») o cuarta («moro»)¹⁷. Podríamos decir que la doble gobernabilidad es crucial para comprender en qué punto un movimiento pasa, en términos de las Teorías de los Marcos Interpretativos (Tarrow, 1992), de la «ampliación» de los marcos que dan sentido a la realidad a su «transformación» profunda.

Lo anterior además, supone ver los mecanismos de poder modernos desde su dimensión colonial. Esto no significa analizar el «poder colonial» (en la dirección de las teorías anti-coloniales). La idea más bien, es analizar la *colonialidad del poder* entendida como: «la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza... que tiene origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecida» (Quijano, 2000:201)¹⁸. Según Castro-Gómez, este concepto: «amplía y corrige el concepto foucaultiano de poder disciplinario, al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el

¹⁷ Los de segunda son los/as excluidos/as por la lógica interna que comentábamos más arriba.

¹⁸ Nótese la interesante diferencia conceptual que el autor establece entre «colonialismo» y «colonialidad».

Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia y de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea» (2000:153). Veámoslo concretamente. Uno de los dispositivos a través de los cuales el poder disciplinario se instala en América Latina es el de las *Constituciones*; ellas contribuyeron a inventar

la ciudadanía, a crear un campo de identidades homogéneas que hiciera viable el proyecto moderno de gobernabilidad (Beatriz González Stephan, 1996 c.p. Castro-Gómez, 2000). Si tomamos la sugerencia de Castro-Gómez de incorporar la colonialidad del poder a este proceso, pronto veremos que la homogenización de la población latinoamericana -vía la Carta Magna- no implicó la democratización de las relaciones sociales y políticas (tal y como supone el imaginario del Estado moderno y su perspectiva eurocéntrica de la nacionalización). En esa región, la homogenización fue producto de la exclusión, y algunas veces eliminación, de una parte importante de la población: indígenas, negros y mestizos (Quijano, 2000). Esta *homogenización por exclusión* nos la muestra con claridad el EZLN. Obviamente, sus demandas de «techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación...», no aspiran simplemente a cubrir una serie de «necesidades básicas». Sus exigencias ante el «mal gobierno» revelan la sistemática exclusión de la población indígena desde la fundación misma del Estado mexicano y hasta el sol de hoy (con excepción por supuesto, del período revolucionario y de cierto modo, el mandato previo de Benito Juárez).

Por otro lado, como contrapartida (foucaultiana) a la colonialidad del poder, los autores del programa M/C proponen la *colonialidad del saber*: ese dispositivo que organiza la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados, en una gran narrativa universal, en la cual Europa es simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal

(Lander, 2000). Hablamos de colonialidad del saber en la medida en que el pensamiento monotópico moderno ha sido posible gracias a su poder para subalternizar el conocimiento ubicado fuera de los parámetros de su racionalidad (Mignolo, 2000). Ahora, ¿de qué modo esta clave interpretativa resulta útil para redefinir el tema que aquí tratamos? Obviamente, sería útil para explicar porqué las teorías de movimientos tienden a obviar la teoría producida en la periferia; toda una serie de referentes tanto para los movimientos como para quienes teorizamos sobre ellos: la «Teología de la Liberación» (Gutiérrez, Dussel, Cullen, Scannone, Kusch, Boff), la «Teoría de la Dependencia» (Cardoso, Faletto, Marini), la «Investigación Acción Participativa» (Fals Borda) o, la «Educación Popular» (Freire), por ejemplo. Esta vía es interesante, pero me parece mucho más atractivo tratar de comprender qué sucede con el conocimiento producido por los propios movimientos. Por ejemplo, en la literatura sobre ese tema es común saldar cuentas con el Sur sacándose de la manga una mención al EZLN o al MST. Esta salida relega la producción del saber a un asunto de escritura «políticamente correcta» y perpetúa la subalternización del conocimiento en la medida en que no contempla a los movimientos periféricos como «productores de saber». Pensemos en el movimiento campesino de los Indígena del Chapare Boliviano. Sus reivindicaciones respecto al cultivo de la coca afirman la identidad indígena en una nación fundada sobre la ilusión homogeneizadora y excluyente del mestizaje. Pero su lucha también ofrece un sofisticado marco de Ecología Política que involucra por ejemplo, prácticas de salud alternativas a las de la medicina alopática privilegiada por la modernidad. Una similar colonialidad del saber se produce cuando se pasan por alto las redes que activistas e intelectuales de América Latina vienen desarrollando conjuntamente para sacar adelante su proyecto de subvertir los límites del conocimiento ilustrado, tal y como allí se instaló: dándole privilegio a *el* intelectual letrado¹⁹. La Red Latinoamericana de Mujeres (a lo largo y ancho de la región), el Grupo de Estudios

²⁰ Mignolo y Sousa Santos coinciden en apuntar el carácter transfronterizo de la globalización. Quizá una diferencia entre ambos, es que el primero enfatiza las resistencias producidas desde la periferia, mientras que el segundo también contempla las producidas desde el centro.

Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones en tiempos de globalización (Venezuela), el mismo Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad (Latinoamérica y EE.UU.), la Universidad de la Tierra (México) o el Centro de Investigaciones Populares (Venezuela), son sólo algunos ejemplos de proyectos que - desde diversas perspectivas- están articulando el trabajo de activistas, artistas, profesionales, líderes de base e intelectuales de todo el continente. A mi parecer, esta

clase de experiencias toma en serio las *prácticas intelectuales extra-académicas* (Mato, 2002) desarrolladas por los movimientos sociales. En ese sentido, dan un paso más allá de las Teorías de Movilización de Recursos (Diani, 1998) y su pretensión de medir la eficacia de un movimiento según su capacidad para construir marcos cognitivos coherentes con los esquemas mentales de las personas a las que intentan implicar o reclutar.

Ya para cerrar, revisaremos una última clave interpretativa bastante útil para abordar el tema de la agencia desde una hipótesis distinta a la de las «luchas periféricas ancladas a la ilustración». Habíamos sugerido que las teorías de movimientos, en aras a sostener la idea de la globalización como la última etapa de la modernidad, asumen la racionalidad moderna como un proceso inevitablemente devorador de tradiciones; también habíamos dicho que, recluida en este último ámbito de la tradición, la identidad periférica se concibe como *Alteridad doblegada*. No podemos negar la subordinación de las racionalidades distintas a la moderna. Pero, si renunciamos a la idea de la modernidad como un proceso totalizador (mas no totalizante), tenemos que buscar alternativas a ese imaginario eurocéntrico de las identidades periféricas «atrapadas», «extinguidas», «vueltas añicos» o «debilitadas» por la lógica moderna. En esa línea, quisiéramos aprovechar el par analítico *historias locales/diseños globales* que propone Walter Mignolo. En el caso de la periferia, hablaríamos de identidades configuradas a partir de «historias locales». Pero no únicamente historias locales ocultadas o aniquiladas. Se trata, según el autor, de historias locales olvidadas; historias de conocimiento construidas desde la perspectiva de la colonialidad que, a diferencia de las construidas desde la perspectiva moderna, no producen «diseños globales», sino que los reciben. Sería lo que Sousa Santos (2001) llama «globalización desde arriba hacia abajo». De acuerdo a Mignolo, esa recepción puede suscitar, simultáneamente, una nueva dimensión epistemológica a la que denomina *diferencia colonial*: una epistemología *de y desde* la frontera del «sistema mundo moderno/colonial»; un lugar de enunciación que es irreductible pero complementario al de la epistemología producida por el pensamiento crítico de la modernidad (Mignolo, 2000). En la medida en que la diferencia colonial es un lugar desde el cual es posible articular conocimientos subalternizados, nos hallamos frente a una clave que apunta hacia las condiciones epistémicas requeridas para construir, lo que Sousa Santos (2001) llama, la «globalización desde abajo hacia arriba». De ahí, las posibilidades que brinda este concepto para abordar el tema de la agencia en los movimientos; para pensar el desafío que afrontan por ejemplo, las luchas latinoamericanas ante la apremiante necesidad de desarrollar estrategias dirigidas a transformar los parámetros de exclusión que le niega estatus epistémico a sus historias locales²⁰. Por ejemplo, pensemos en la Ruta Pacífica de Mujeres; una red que emulando, a la vez, burla a los «dispositivos de desplazamiento» (Escobar, 2003) activados por los aparatos de la modernidad: el desarrollo, el capital y la guerra²¹. Uno de los interlocutores de sus manifiestos es el gobierno, pero el gobierno encarnado en la figura del presidente de Colombia y sus funcionarios. Podríamos suponer que esta táctica de interpelación directa revela su «falta de autonomía» frente al Estado. Sin embargo, podemos entenderla en el marco de su estrategia de inventar, ensayar, crear vías para hablar desde la diferencia colonial; para construir un lugar de enunciación propio desde el cual se pueda concebir al

²¹ Escobar (2003) argumenta que por su naturaleza la modernidad capitalista tiende a generar procesos de *dis-placing* cada vez más difíciles de remediar con los mecanismos de *re-placing* previstos por la misma modernidad.

país como zona de vida; al contrario de las opciones que dejan las historias de muerte promovidas por los diseños globales y practicadas localmente por los grupos armados, el narcotráfico o el Plan Colombia. Pero también un lugar de enunciación propio porque siendo una red feminista no se pliega a la institucionalización del feminismo (Álvarez, 2001) presente en la región. En esta línea, la diferencia colonial sería una vía interesante para replantear el tema de la agencia en las teorías de movimientos sociales. Por supuesto, que también lo sería ver hasta dónde el programa M/C está dispuesto a otorgarle estatus epistémico a las historias locales producidas desde la perspectiva periférica del feminismo y así, fortalecer los puntos de conexión con las profundas críticas que ese movimiento ha desarrollado en torno al eurocentrismo.

* * *

Hemos explorado el modo como algunas claves postcoloniales nos permiten abandonar la noción eurocéntrica de la modernidad; a partir de ahí, intentamos enriquecer los términos del debate sobre los movimientos latinoamericanos. Ya no podemos seguir entendiéndolos como actores ávidos de alcanzar las metas ilustradas. Habiendo sido Latinoamérica representada como la extensión de Europa (Mignolo, 2000), no es extraño que su pensamiento crítico -al menos hasta los ochenta- haya buscado la auténtica identidad latinoamericana. Escapar al esencialismo sería entonces, uno de las dificultades que afrontan los actuales movimientos de la región. Pero el panorama se complica más si consideramos que la acumulación global del capital ya no demanda la supresión sino la producción de diferencias (Castro-Gómez, 2000). Surge la preocupación de comprender el modo como los movimientos latinoamericanos están desarrollando estrategias para construir un lugar de enunciación propio que los aleje de la explosión liberadora de identidades, sin caer por ello en la dinámica esencialista que hasta ahora le negó estatus epistémico a sus historias locales.

Bibliografía

- Álvarez, S. 2001. «Los feminismos latinoamericanos “se globalizan”. Tendencias de los 90’ y retos para el Nuevo milenio». En: Álvarez, S., Dagnino, E., y Escobar, A. (eds.) *Política Cultural & Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. 345-380. Bogotá, Taurus-ICANH.
- Balbás, C. 1994. «Comportamiento de las multitudes». *Analogías del Comportamiento* 1:5-14.
- Calderón, F. (ed.). 1986. *Los movimientos sociales ante la crisis*. Buenos Aires, CLACSO.
- Castro-Gómez, S. 1996. *Crítica de la Razón Latinoamericana*. Barcelona, Puvill.

- Castro-Gómez, S. 2000. «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “Invencción del Otro”». En: Lander, E. (comp.) *La Colonialidad el saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 145-162. Buenos Aires, CLACSO.
- Dagnino, E. 2001. «Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana». En: Álvarez, Dagnino, y Escobar (eds.) *Política Cultural & Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. 51-86. Bogotá, Taurus-ICANH.
- Diani, M. 1998. «Las redes de los movimientos: una perspectiva de análisis». En: Ibarra, P. y T. Benjamín. *Los Movimientos. Transformaciones sociales, políticas y cambio cultural*. 243-270. Valladolid, Simancas Ediciones.
- Dirlik, A. 2002. «Mujeres y política de lugar». En: Harcourt, W. y Escobar, A. (eds.) *Desarrollo. Lugar, política y justicia: Las mujeres frente a la Globalización*. 13-17.
- Dussel, E. 2000. «Europa, modernidad y eurocentrismo». En: Lander, E. (comp.) *La Colonialidad el saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 41-53. Buenos Aires, CLACSO.
- Escobar, A. y Álvarez, S. 1992. *The making of social movements in Latin America: identity, strategy and democracy*. USA, Westview Press.
- Escobar, A. 1998. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- Escobar, A. 1997. «Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales». En: López-Maya, M. (ed.): *Desarrollo y Democracia*. 135-172. Caracas, Nueva Sociedad.
- Escobar, A. 2000. «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?». En: Lander, E. (comp.) *La Colonialidad el saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 113-143. Buenos Aires, CLACSO.
- Escobar, A. 2003. «Displacement, development and modernity in the Colombian Pacific». *International Social Science Journal*. 175:157-167.
- Escobar, A. 2004. «Mundos y conocimiento de Otro modo. El Programa de Investigación Modernidad/colonialidad». *Tabula Rasa* 1:51-86.
- Esteva, G. 1996. «Desarrollo». En: Schach, W. (ed.) *Diccionario del desarrollo*. 52-78. USA, Zed Books.
- Flórez-Flórez, J. y Ñáñez, A. 2004. *Las Ciencias Sociales Latinoamericanas ante la herencia de la modernidad: desafíos para una psicología social situada y postdesarrollista*. (sin publicar).
- Foweraker, J. and Craig, A. (eds.) 1990. *Popular Movements and Political Change in Mexico*. Boulder, Lynne Rienner.
- Foweraker, J. 1995. *Theorizing on Social Movements*. London, Pluto Press.
- Fox-Keller, E. 1989. *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia, Alfons el Magnanim.

- Giddens, A. 2002. *Las consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial.
- García-Canclini, N. 2001. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Argentina, Paidós.
- Harcourt, W. y Escobar, A. 2002. «Mujeres y Política de Lugar». En: Harcourt, W. y Escobar, A. (eds.) *Desarrollo. Lugar, política y justicia: Las mujeres frente a la Globalización*. 5-12.
- Hardt, M. y Negri, T. 2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid, Debate.
- Haraway, D. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. España, Cátedra.
- Jelin, E. (ed.). 1985. *Los Nuevos Movimientos Sociales*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Laclau, E. y Mouffe, C. 1997. *Hegemonía y estrategia socialista.: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI.
- Lander, E. 2000. «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos». En: Lander, E. (comp.) *La Colonialidad el saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 11-40. Buenos Aires, FLACSO.
- Mato, D. 2002. «Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder». En: Mato (comp.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. 21-45. Caracas, CLACSO.
- Mainwaring, S. y E. Viola. 1984. «New Social Movements, political culture and Democracy: Brazil and Argentina in the 1980's». *Telos*, 61:17-54 (Fall)
- Melucci, A. 1989. *Nomads of the Present: Social Movements and the Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia, University Temple Press.
- Melucci, A. 2001. *Vivencia y Convivencia. Teoría social para una era de la información*. Madrid, Editorial Trotta.
- Mignolo, W. 2003. *Historias locales / Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.
- Mires, F. 1993. *El Discurso de la Miseria o la crisis de la sociología en América Latina*. Caracas, Nueva Sociedad.
- Ñáñez, A. 2001. *Reflexión situada sobre la construcción de un objeto de estudio: Un ejercicio de deconstrucción del Yo que investiga*. Trabajo de investigación presentado en la Universitat Autònoma de Barcelona como requisito parcial para optar por el grado de Maestría en Psicología Social de la UAB.
- Offe, C. 1992. «Reflexiones sobre la autotransformación institucional de la actividad política de los movimientos: un modelo provisional según estadios». En: Dalton, R.J. Kuechler M. (eds.) *Los Nuevos Movimientos Sociales*. 315-339. València, Alfons el Magnànim.
- PCN. 1993. *Acta de la Tercera Asamblea de Comunidades Negras*. Septiembre. Puerto Tejada.
- Quijano, A. 2000. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En: Lander,

- E. (comp.) *La Colonialidad el saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 201-246. Buenos Aires, CLACSO.
- Rist, G. 2000. *The History of Development. From western origins to Global Faith*. USA, Zed Books.
- Routledge, P. 2003. «Convergence space: process geographies of grassroots globalization networks». *Transaction of the Institute of British Geographers* 28: 333-349
- Schech, S. y Haggis, J. 2000. *Culture and Development. A critical Introduction*. UK, Blackwell Publishers.
- Schild, V. 2001. «Nuevos sujetos de derecho? Los movimientos de mujeres y la construcción de la ciudadanía en las “nuevas democracias”». En: Álvarez, Dagnino, y Escobar (eds.) *Política Cultural & Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. 119-146. Bogotá, Taurus-ICANH.
- Slater, D. 1985 (ed.) *New Social Movements and the State in Latin America*. Ámsterdam, CEDLA.
- Sousa Santos, B. 2001. «Las tensiones de la modernidad». En: Monereo, M. y Riera, M. (eds.) *Porto Alegre. Otro Mundo es posible*. 139-187. Barcelona, El Viejo Topo.
- Tarrow. 1992. «Mentalities political cultures and collective action frames». En: Morris, A. and Mueller, C. (eds.) *Frontiers in social movements theory*. London, Yale University Press.
- Touraine, A. 1987. *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago, PREALC/OIT.
- Touraine, A. y Khosrokhavar, F. 2002. *A la búsqueda del sí mismo. Diálogos sobre el sujeto*. Barcelona, Paidós.
- Viola, A. 1999. «La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo». En: Viola, A. (comp.) *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. 9-64. Barcelona, Paidós.