



Movimientos sociales, activismo intelectual y luchas del lugar

*Una conversación con Arturo Escobar**

Esta conversación fue parte de un video-conferencia entre profesores y estudiantes del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador y Arturo Escobar, el 13 de septiembre de 2006, dentro del marco de discusión planteado en el seminario sobre movimientos sociales titulado: Insurgencias Colectivas en perspectiva Histórico-Mundial.

Patricia Vargas¹: Para empezar, creo que sería útil si nos cuentas sobre tu experiencia como intelectual activista, ¿cómo te concibes a tí mismo, cómo defines el intelectual activista y su práctica?

Estar en la academia norteamericana y trabajar sobre América Latina tiene ventajas y desventajas, es un poco esquizofrénico; tiene desventajas porque la academia norteamericana es extremadamente disciplinante y normativa. Aunque hay espacios de libertad de pensamiento y se pueda pensar diferente, es difícil actuar diferente, es decir, ser académico y al mismo tiempo activista.

* Arturo Escobar es profesor distinguido de antropología de la Universidad de North Carolina, Chapel Hill y director del Instituto de Estudios Latinoamericanos de esta misma institución. Ha trabajado desde los años 90 en forma colaborativa con organizaciones del Pacífico colombiano. Entre sus textos más recientes en español se encuentran, *Más Allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia*, Bogotá, Icanh, 2005; *El foro social mundial: Desafiando imperios*, Málaga, El Viejo Topo, 2004; *Política Cultural y Cultura Política: Una Nueva Mirada sobre los Movimientos Sociales Latinoamericanos*, Bogotá, Taurus-Icanh, 2002; *El Final del Salvaje: Naturaleza, Cultura y Política en las Sociedades Contemporáneas*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1999.

1 Antropóloga colombiana, estudiante del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.



Algunos de los intelectuales latinos dentro de las universidades norteamericanas logran hacerlo, pero en general cuando uno es académico de izquierda se entiende que uno escribe desde la izquierda, desde la descolonialidad si se quiere, pero la práctica política diaria es otra cosa. La excepción, por supuesto, es que uno –desde la perspectiva de la descolonialidad– intenta cambiar las prácticas académicas del lugar en donde trabaja, contribuir a otras pedagogías, a otros conocimientos y conocimientos de otro modo, para utilizar los conceptos del proyecto modernidad-colonialidad-descolonialidad.

En la academia norteamericana actualmente, dentro del campo de los estudios de los movimientos sociales, sí se está dando la discusión sobre si se puede transformar la frontera que existe entre la academia y el activismo; es decir, que los académicos, por ejemplo antropólogos, antropólogas, que están interesados en trabajar con movimientos sociales puedan hacer su trabajo académico pero también estar vinculados con movimientos. Este debate se está incrementado en la academia norteamericana y europea en este momento. En Chapel Hill, donde yo estoy, muchos estudiantes del doctorado de antropología, geografía, comunicaciones, etc., están muy interesados en la problemática del intelectual activista o activista intelectual, de desdibujar la frontera entre la academia y el activismo. Esto conlleva una lucha al interior de los departamentos de la universidad para transformar muchas prácticas establecidas.

En la medida en la que he hecho activismo, lo he hecho principalmente en Colombia. En América Latina siempre ha sido posible estar en la universidad y también hacer activismo. En la Universidad colombiana y latinoamericana en general, desde los años ochenta se han cerrado bastante los espacios al respecto y muchos activistas salieron de las universidades hacia las ONG, los movimientos y el trabajo independiente.

Yo prefiero la figura de intelectual activista a la figura de académico. Como intelectual activista he trabajado sobre todo en el Pacífico colombiano, en particular desde 1993 con el Proceso de Comunidades Negras –PCN– (sobretudo con Libia Grueso y Carlos Rosero), un grupo brillante, extremadamente comprometido, que lleva ya cerca de 15 años trabajando como un colectivo.

Lo que he llegado a concluir es que mi trabajo intelectual se nutre extremadamente del encuentro con los movimientos; pero no es simplemente trabajar con el movimiento, para el movimiento, sino concebir parte de mi trabajo académico desde la perspectiva de los conocimientos mismos que estos activistas están generando. Ahora acabo de terminar un libro sobre el Pací-

fico colombiano, concebido desde la perspectiva de la producción teórica del PCN y su práctica política. Lo que trato de hacer en el libro es establecer una conversación entre la producción intelectual del PCN y las tendencias en la academia, la teoría social y la teoría crítica contemporánea, en campos como la ecología, la antropología, la geografía, la teoría feminista, etcétera.

Esta conversación me parece muy enriquecedora, pero es una conversación que se establece desde la perspectiva de como los activistas ven el Pacífico y lo piensan, no de la perspectiva de como la academia ve el Pacífico. Es un poco más complicado porque obviamente, el conocimiento de los activistas no es independiente de los conocimientos teóricos que a través de la historia se han generado en la academia, ni es independiente de como estos activistas han aprendido desde sus interacciones con académicos, con el Estado, con las ONG, además con las comunidades y con ellos mismos. No podemos concebir dos cuerpos de conocimiento totalmente separados –conocimiento activista y conocimiento académico– sino que son mezclas muy fluidas y muy híbridas.

En el caso de la producción intelectual y teórica de los activistas me parece que el criterio fundamental es un criterio político, es decir se parte del problema hacia el conocer, no se parte del conocer hacia los problemas. En la academia el criterio político se pierde mucho, es decir los académicos producen conocimiento en relación con un cuerpo de conocimientos académicos, y es un proceso que se puede convertir en algo muy cerrado, incestuoso e irrelevante; esto es particularmente claro en la academia norteamericana donde los académicos escriben mayoritariamente para ellos mismos, pero no hacia fuera. Los intelectuales activistas obviamente comienzan por la necesidad de escribir hacia fuera, conocer hacia fuera, conocer para la práctica política.

Patricia Vargas: Seguramente para el PCN ha sido muy fructífera la relación contigo, has hablado más de su aporte hacia tí, ¿cuál ha sido tu aporte hacia ellos?

Si estamos en esta relación, si ellos están dispuestos a establecer conversaciones no solamente conmigo sino con otros académicos e intelectuales, es porque le aportamos algo a ese proceso. Yo creo que han habido diferentes tipos de aportes en distintos ámbitos y con distintos propósitos. Algunos de estos aportes han sido muy concretos, por ejemplo, contribuir a elaborar propuestas para financiación, realizar actividades compartidas –como la serie de charlas que hicimos en 2001 con el Ministerio de Cultura en Bogotá, en las cuales surgió la posibilidad de que Libia Grueso pasara al Ministerio de Cul-



tura –donde estuvo por un tiempo– o hacer talleres para pensar conjuntamente, como fue el caso del taller alrededor del plan de ordenamiento territorial, bajo el principio de diseño autónomo.

El principio del diseño autónomo es que toda comunidad practique el diseño de sí misma; el diseño generalmente se concibe como una actividad hecha por un experto –el diseñador, el planificador, el experto, el ecólogo– pero hay una línea de diseño alternativa que ve a este desde la perspectiva del ejercicio de la autonomía, donde el diseñador es el mismo usuario del diseño. Cada uno de nosotros practicamos el diseño de nuestras propias vidas, e igualmente una comunidad practica el diseño de sí misma. Basados en ese principio, empezamos a pensar cómo sería un diseño de una cuenca de un río, y de ahí empezamos a contribuir y a refinar una serie de nociones que estaban circulando ya desde el año 95. Entre estos conceptos están los de territorio, y el del Pacífico como territorio-región de grupos étnicos, así como la concepción de biodiversidad en términos de territorio y cultura, de la defensa del territorio y la defensa cultural.

En el taller discutimos por ejemplo, ¿cuál es el sistema que genera pérdida de biodiversidad en los ríos?, entonces la gente empezó a hablar de la pérdida de valores, de la pérdida de la seguridad alimentaria, del sistema educativo que no es conducente a que la gente siga en los ríos, etc. Salieron cosas muy interesantes y luego, de allí en adelante, seguimos refinando estos conceptos, como los de territorio, territorio-región, corredores de vida, los cuales se convirtieron en conceptos importantes para el PCN. Este diálogo continuo ahora toma una nueva dimensión a través del proyecto de “Otros Saberes” (financiado por LASA), donde se busca sistematizar este tipo de colaboraciones que han estado ocurriendo entre algunos académicos y activistas de movimientos y aprender lecciones sobre cómo los académicos y los activistas se acercan, dialogan, colaboran, cómo se crea una figura nueva que es la de intelectual activista en los movimientos y desde la universidad.

Yuri Tórrez: ¿Cómo ves tú la incorporación de los movimientos sociales al poder, en el caso boliviano al Estado?

La experiencia más cercana que he tenido es con la participación de activistas del PCN en proyectos de conservación de biodiversidad y de desarrollo en el Pacífico en proyectos con el Estado. Es una pregunta muy compleja, yo creo que para estos movimientos, al menos en los 90, era claro que la participación en estos proyectos del Estado era una parte muy importante de su lucha; si les preguntáramos ahora en retrospectiva, cómo evaluarían esa participación quizás dirían que les conllevó muchas energías, tiempo y es-

fuerzos tal vez no conmensurables con los resultados. Pero creo que para estos activistas era importante en ese momento ese nivel de diálogo, involucrarse con el Estado. Claro hay que preguntarse, qué es el Estado, cómo funciona, cuáles son las diferentes posiciones alrededor del Estado, etcétera.

Por ejemplo, para los zapatistas el Estado no es el objetivo de su lucha, el objetivo no es tomarse el poder del Estado, sino crear otras formas de poder en las comunidades de base, en las regiones, internacionalmente, etc. Ahora me parece que en el caso de muchos movimientos en América Latina, el Estado sigue siendo un interlocutor importante, y lo es precisamente porque el Estado determina muchas cosas, aun el Estado neoliberal. Vemos como en Chile supuestamente el Estado neoliberal fue el que dirigió la transición precisamente hacia el neoliberalismo y por tanto ese Estado sigue siendo muy importante en la definición de la realidad social, en la definición de la política, entre otras cosas.

Ahora, ¿hay que estar dentro del Estado para mantener ese diálogo y esa relación de lucha con el Estado? Obviamente no, la mayoría de los movimientos sociales, no se incorporan al Estado, más bien lo interpelan desde afuera. Pero la pregunta es precisamente sobre la incorporación al interior del Estado en casos específicos, y me parece que en el caso de movimientos negros en el pacífico en los años 90 fue importante esta incorporación, pues lograron darle un vuelco significativo a muchos programas y políticas; en última instancia esos programas fueron desmantelados, por toda una serie de razones, especialmente porque el conflicto armado se movió para el Pacífico. Sin embargo, por espacio de unos siete u ocho años los movimientos se convirtieron en un interlocutor muy importante para el Estado, logrando una transformación parcial pero significativa de las políticas de Estado para el Pacífico y pareciera que por un momento, tuvieron la posibilidad de que la perspectiva del movimiento iba a ser la perspectiva que iba a mandar la parada en el Pacífico. Por muchas razones se perdió, lo que pasa hoy en el Pacífico es una cosa completamente distinta, completamente opuesta, una cosa realmente horripilante.

Los casos más importantes hoy en día en América Latina, pertinentes a esta pregunta, son Venezuela y Bolivia. En mayo de 2006 tuve una experiencia corta en Venezuela con un grupo de gente del Ministerio de Economía Popular –MINEP–, que está desarrollando una perspectiva que ellos llaman “desarrollo endógeno y economía popular” (ver artículo de Reinaldo Iturriza en este número de *Comentario Internacional*). No es un movimiento dentro del Estado, sino un grupo de pensamiento crítico, de gente que ha



estado vinculado con movimientos dentro del Estado y que ahora está pensando qué es la transformación chavista, y cómo establecer mecanismos concretos para avanzar la revolución en una forma más sólida y más concreta a través de proyectos específicos de desarrollo endógeno.

Desafortunadamente no he podido seguir de cerca lo que está sucediendo en Bolivia, se que hay intelectuales vinculados con movimientos, obviamente el mismo presidente Evo Morales viene de los movimientos.

Agustín Lao-Montes: Dentro del proyecto de la modernidad-colonialidad-decolonialidad –del que Catherine Walsh y yo, entre otros, formamos parte– existe el reto de cómo re-pensar los movimientos sociales en otros términos epistémicos y políticos. En este sentido, ¿cuál podría ser la diferencia entre un marco analítico de los movimientos sociales desde la perspectiva latinoamericana (lo que desarrollaste hacia algunos años) con la perspectiva de la modernidad-colonialidad-decolonialidad? ¿Sería adecuado re-elaborar el concepto de movimiento antisistémico desde una perspectiva de descolonización, democratización?, ¿cómo podemos relacionar eso con la noción de movimientos sociales por la justicia global, desde la perspectiva histórico mundial desde la cual se piensa dentro de este proyecto modernidad-colonialidad? ¿Ha implicado esto un cambio en la manera en la cual tú piensas los movimientos sociales y las categorías de lo político, incluyendo un cuestionamiento en torno a categorías como la de democracia radical?

Una de las formas que ahora se me ocurre para re-definir el carácter de los movimientos sociales es verlos no solo con relación a lo actual o lo presente, sino con relación a lo que es posible, a lo virtual. Uso el término virtual en el sentido de potencialidad: las cosas que pueden ser imaginables pero que en este momento pensamos que no lo son. (Eso proviene de Deleuze y Guattari para aquellos de ustedes para quienes les interesen las bibliografías académicas).

Me parece que las estrategias de los movimientos hoy en día se orientan mucho hacia la política de lo virtual, de lo que es posible y ahí cabría la cuestión de la afectividad, de la sabiduría. Más aún, creo que allí podría tener un papel muy importante el pensar lo posible no desde lo analítico, lo conceptual, las categorías establecidas, sino desde lo afectivo, las emociones, los cuerpos, la sabiduría. Entonces la política de lo virtual nos enfrenta con la necesidad de pensar más allá de lo que ha sido la actualización de lo posible hasta este momento histórico, es decir la modernidad. Si pensamos la forma que lo posible ha tomado, ésta es la forma moderna, digamos la modernidad

hegemónica, el capitalismo hegemónico. Entonces la política de lo virtual sugiere que tiene que haber alternativas a la modernidad y de ahí viene la cuestión de alternativas a la modernidad.

La forma en que lo veo en este momento tiene que ver con una concepción de la diferencia que es mucho más amplia; antes hablábamos de la diferencia étnica, la diferencia cultural, y eso es muy importante pero los movimientos hoy en día se orientan en un sentido de la diferencia mucho más amplio. Yo he llegado en el tema del Pacífico a hablar de la necesidad de pensar sistemáticamente la diferencia en tres niveles. Un nivel ecológico, un nivel económico y un nivel cultural; entonces hablamos de la diferencia ecológica, la diferencia económica y la diferencia cultural. Y si pensamos en lo que ocurre en el Pacífico a partir de los movimientos, éstos en gran medida son luchas por la defensa del lugar, pero también por la diferencia, económica, ecológica y cultural. Otras economías y economías otras, otros paisajes, paisajes otros, otras culturas, culturas otras, otros conocimientos, conocimientos otros.

Las alternativas a la modernidad se pueden ver desde la perspectiva de que los movimientos hoy en día se plantean otros mundos posibles, los zapatistas dicen: “otros mundos donde quepan muchos mundos”; esto no solamente es ya reformismo sino una cuestión mucho más radical. Se relaciona con algo que dice Boaventura de Sousa Santos: lo que no existe no existe porque es producido activamente como no existente y como una alternativa no creíble a lo ya existente, es decir a la modernidad hegemónica.

Con relación a la categoría de lo político, el trabajo anterior que he hecho con Sonia Álvarez y Evelina Dagnino sobre movimientos sociales se refería al vínculo entre la cultura y la política. La pregunta de Agustín me pone a pensar de nuevo sobre el tema. Precisamente fue la necesidad de re-pensar lo político desde lo cultural, de que lo político también tiene que ver con lo cultural y que en lo cultural se redefinen los hechos políticos, que es desde la diferencia, diríamos hoy en día, desde donde se puede pensar de una forma más fructífera y más efectiva lo político.

Desde ese punto de vista, a mí nunca me ha interesado mucho el concepto de democracia. Lo más interesante que he leído al respecto es el trabajo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, al cual implícitamente hacía referencia Agustín. El concepto de democracia radical de estos autores, pensado a partir de la política de la diferencia, sigue siendo muy importante, pero desde una perspectiva descolonial es una dimensión muy parcial como proyecto político. Es decir, sí me parece que la lucha por una democracia más direc-



ta es importante –de hecho, se hacen cosas muy interesantes desde los movimientos anarquistas hoy en día alrededor de la democracia– pero para mí, nunca ha tenido como un agarre afectivo, conceptual o emocional.

La epistemología ha sido una práctica central del occidente, muy moderna obviamente; me parece de todas formas que la práctica de preocuparse por las cuestiones del conocimiento y por cómo se produce el conocimiento no puede dejarse de lado, ya que es también parte de entender la hegemonía y descentrarla; sigue siendo una pregunta importante, sin embargo, no debe ser la única pregunta que nos hagamos.

Patricio Guerrero: En la misma línea, creo que vale la pena cuestionar la persistencia de un cierto epistemocentrismo. Si desde una perspectiva política queremos trabajar esos procesos de lucha por la existencia que han acompañado los procesos sociales, es necesario reconocer que esa existencia no ha estado acompañada necesariamente de la epistemología sino de la sabiduría. En este sentido, tal vez resultaría más útil no hablar tanto de “epistemologías otras” sino de “sabidurías otras” o de “sabidurías insurgentes”, dando lugar también a la afectividad y su dimensión y potencial político. Entonces la pregunta sería ¿cómo las políticas del lugar dan un espacio a la dimensión política de lo afectivo?

Hoy existen tendencias teóricas muy interesantes que hacen énfasis no solamente en la dimensión epistemológica (quiénes conocen, cómo, con quiénes conocemos, etc.) sino en la dimensión ontológica, es decir, cuestionando las premisas fundamentales que toda teoría asume con relación a cómo es el mundo y cómo está dividido. Las teorías modernas, por ejemplo, asumen la famosa división entre el sujeto y el objeto, entre naturaleza y cultura, entre naturaleza y seres humanos. Existen ahora unas nuevas perspectivas que cuestionan esa ontología de la modernidad, ¿pero cómo hacemos teorías que no partan de esos compromisos ontológicos? Creo que la pregunta de Patricio apunta en esa dirección.

Dentro de la modernidad se habla de conocimiento experto, necesitamos de conocimiento experto para funcionar: conocimiento sobre la nutrición, conocimiento sobre la pedagogía, conocimiento sobre la sociedad y para poder manejar la sociedad, etc. Las sociedades modernas están completamente permeadas por la teoría, están producidas por ese conocimiento experto; en las sociedades “tradicionales” por llamarlas de alguna manera, dice el chileno Francisco Varela (ver el libro *Sabiduría ética*), el conocimiento principal es la sabiduría, la sabiduría es saber hacer lo que hay que hacer, lo que se debe hacer porque se ha vivido en contacto íntimo con un grupo, en un

lugar, con un ecosistema, con una naturaleza, con un paisaje, es decir, porque se ha vivido enraizado en una comunidad, en un lugar. Cuando tenemos raíces, sabemos qué es lo que hay que hacer y lo hacemos, de acuerdo con Varela eso es lo que podemos llamar sabiduría. Los sabios, las autoridades tradicionales, los chamanes, son sabedores en una manera especial desde esa perspectiva; no solamente saben lo que hay que hacer, sino que saben que eso es lo importante.

A mí me gustaría preguntarle a Patricio más sobre las “sabidurías insurgentes”: ¿se refieren a las sabidurías de los chamanes o a las sabidurías de todas las personas que tienen esa existencia todavía vinculada de una forma muy profunda con el lugar y con la comunidad? Me parece que las afectividades son parte de esto, la afectividad existe en todas las personas, en todo el mundo, no porque seamos modernos, deslocalizados, sin raíces, dejamos de tener afectos y emociones, pero la relación entre afectividad y sabiduría, en términos de Varela, me parece que sería otra cosa muy interesante para trabajar. En resumen, es necesario cuestionar el papel tan central que ha tenido el tema epistemológico, y hay que empezar a cuestionarlo desde perspectivas de otras formas de ser y de otras formas de conocer la realidad, y me pregunto si las sabidurías insurgentes no son esa forma de contribuir con este proyecto.

Patricio Guerrero: El proceso de lucha por la existencia ha sido continuo desde la experiencia de los pueblos indios; en el Ecuador se ha trabajado mucho en tratar de entender el rol político con relación al pensamiento chamánico y el pensamiento amaútico. Ese rol no ha sido solamente para poder explicar una forma de estar en el mundo sino para transformarlo, ahí estaría el sentido insurgente de ese pensamiento. Es un pensamiento no solamente ligado a la práctica política de los pueblos indios, sino que se extiende a la necesidad de ver que en la búsqueda de construcción de sentido, esa sabiduría te ofrece potenciales políticos y éticos. Justamente una de las diferencias entre la epistemología y la sabiduría es que la epistemología te ofrece mucha información, muchos datos; en cambio la sabiduría te ofrece un sentido para construir la vida, para tejer la vida y también para transformarla, ahí está el sentido insurgente de esa sabiduría.

Oliver Quijano: En la lectura acerca de la globalización y la diferencia, que haces en tu texto reciente, se destaca la acepción y práctica del lugar, en este horizonte la pregunta sería, ¿la indagación y construcción de “nuevas superficies y espacios de lucha” supone solo la reorganización del



lugar para una vida comunal o contrariamente implica prácticas contra-hegemónicas y antisistémicas que suponen “confrontar al imperio en el mismo plano de totalidad”?

Voy a comenzar con la última parte que tiene que ver con la cuestión de estrategia política, con la articulación de luchas, la relación entre lo global y lo local, y con la pregunta acerca de si unas luchas a nivel local y a nivel del lugar pueden llegar a ser significativas y hacerle mella al imperio, o si se necesita otro tipo de lucha a otro nivel, otro tipo de estrategia.

La pregunta por la estrategia política es siempre una pregunta teórica, que para mí tiene que ver con la interrelación entre tres cosas (las cuales a veces represento como tres círculos que se sobreponen parcialmente). El primer círculo es el marco que tenemos para interpretar la realidad, el marco teórico, el paradigma, la teoría social que utilizamos para “leer” la realidad social. El segundo es la realidad social misma, y el tercero es nuestra visión de la estrategia política y nuestro sentido de esperanza, es decir, qué pensamos que tenemos –o podemos– hacer para transformar el mundo; esto tiene que ver también con la parte afectiva, es decir con los sueños, las visiones de largo plazo, la esperanza, etc. En otras palabras, dependiendo del marco teórico que tengamos para ver la realidad vemos o interpretamos la realidad de una forma determinada; del cruce de estos dos, surge la visión de lo que hay que hacer, es decir, de la práctica política.

La perspectiva que enfatiza la importancia “en el lugar” surgió como una reacción a las perspectivas teóricas que enfatizan la totalidad, el imperio, la modernidad, el capitalismo, como hechos masivos y casi inevitables o incambiables. Fue en reacción a ese capital centrismo, imperiocentrismo, si se quiere, modernocentrismo, como hechos masivos y totales y apabullantes, que surgió esta perspectiva de localidad.

Ahora digamos desde la perspectiva capital céntrica imperial, totalocéntrica, lo local se vio con bastante frecuencia como algo que no podía realmente llegar a confrontar el imperio o transformarlo; se necesitaban luchas que fueran igualmente poderosas. Esto tiene mucho sentido hasta cierto punto. Poco a poco fueron llegando otras perspectivas teóricas y otras experiencias políticas que sugerían a partir de las luchas locales; esto comienza dentro de lo académico por lo menos con el trabajo de Michel Foucault, por ejemplo, la cuestión de lo que el llamaba la “insurrección de los conocimientos subyugados”, y la posibilidad de la codificación de muchas luchas pequeñas a todo nivel, desde el cuerpo, el género y la raza hasta la economía y la cultura. Es decir, estas perspectivas sugerían que la estrategia polí-

tica no necesariamente tenía que enfocarse en una gran lucha por una gran causa, sino que realmente era la codificación de fuerzas, de luchas pequeñas –desde las más humildes en términos de sus objetivos– desde donde podrían construirse estrategias políticas. Esta perspectiva ha seguido evolucionando y ha seguido cambiando, incluyendo los movimientos sociales contra la globalización que son movimientos hoy en día más de tendencia anarquista; desde esta perspectiva, las luchas del lugar aparecen como más viables.

Yo siempre he pensado que las estrategias de los movimientos tienen que ser en muchos frentes, la pregunta es ¿cómo se coordinan y cómo se articulan esos frentes?; tiene que haber un frente que confronte al capitalismo como capitalismo y al imperio como imperio, pero también tienen que haber frentes que se ocupen mucho más por construir y transformar el lugar, por construir y transformar lo local.

Eso se relaciona con otro aspecto de la pregunta que tiene que ver con lo comunal. Me parece que desde muchas perspectivas de los movimientos y desde muchas perspectivas teóricas, está surgiendo muy fuertemente la idea de lo comunal. Por ejemplo, en Bolivia, según tengo entendido, surgen perspectivas interesantes sobre las economías comunitarias. Felix Patzi (el actual Ministro de Educación de Bolivia quien estuvo en Chapel Hill en 2005) nos hablaba de esta temática, cómo re-pensar la economía desde una perspectiva de las economías comunitarias que se han practicado siempre en muchas comunidades campesinas de América Latina y de otras partes del mundo. Estas economías comunitarias son economías diversas, es decir, no son economías solamente capitalistas o solamente no capitalistas, sino que tienen elementos de muchas formas económicas diversas. Hay que pensarla desde esa perspectiva.

Es necesario aclarar que a los movimientos sociales por la defensa de una región y de un lugar, como es el caso del Pacífico colombiano, también les interesan los movimientos y las manifestaciones globales. Van a Europa o a otras partes del mundo a participar en movilizaciones porque ven la ventaja de articularse con otros movimientos, y porque las transformaciones globales, por ejemplo sobre el libre comercio, determinan en gran medida las condiciones bajo las cuales los movimientos avanzan en sus luchas. Es decir, sí hay que seguir pensando en que al imperio hay que confrontarlo en sus propios términos hasta cierto punto, pero no como estrategia única o totalizante.

Dolores López: ¿Cómo podrían las prácticas concretas, por ejemplo las prácticas de salud basadas en el lugar, constituirse en un instrumento de crítica al poder y de crítica a la hegemonía?



Para mí un criterio básico es que esas prácticas de salud tienen que ser pensadas como práctica de diferencia en relación con las prácticas hegemónicas. Es decir, las formas hegemónicas de concebir la salud, la enfermedad, el cuerpo, de relaciones sociales entran a la gente a través de la salud.

Por ejemplo, ayer oí una presentación muy interesante sobre unos programas internacionales que se han introducido en Guatemala, que están orientados a reducir la mortalidad de las madres al dar a luz. Las prácticas que han sido introducidas por el programa entre las comunidades indígenas Maya Quiche tienen sentido desde una perspectiva moderna, y tienen que ver con que las madres vayan a los hospitales para dar a luz, que hagan ciertas cosas en la fase prenatal o posnatal, etc. En su charla, la antropóloga argumentaba que la introducción de estos programas está teniendo un efecto muy fuerte sobre las prácticas tradicionales y el tejido de relaciones sociales que se mantiene a través de la experiencia del embarazo y parto. Por tanto, estos programas están siendo resistidos a tal punto, que solamente el 10% de los partos en este momento están siendo atendidos en los hospitales. Aun así, estos programas tienden a dismantelar las relaciones sociales y culturales que se han mantenido alrededor de la experiencia de dar a luz, incluyendo la relación entre la madre y la partera, las relaciones y divisiones de género, como también los conocimientos tradicionales acerca de cómo se prepara a la mujer para dar a luz. Los programas en cuestión, en resumen, comienzan a introducir una noción de individuo en la mujer, ver al bebé como un individuo; individualizan a la mujer de una forma muy diferente, y según la antropóloga, se rompe toda una serie de relaciones sociales y de concepciones y prácticas de salud alrededor de la experiencia del parto.

Para mí el criterio en lo fundamental sería pensar en cómo las prácticas locales de salud se pueden concebir como prácticas de diferencia con relación a prácticas hegemónicas que se empiezan a introducir con programas de desarrollo, de salud, etcétera.

Santiago Arboleda: ¿Cómo ves hoy en día en el escenario sociopolítico colombiano al PCN, especialmente después de que en esta última participación electoral se presentó dividido? Después de esta experiencia, ¿qué alternativas le quedarían al PCN, para seguir produciendo un impacto social con relación a la política colombiana, pero también con relación a las otras expresiones del movimiento social afrocolombiano y del movimiento social global? Tú venías planteando el Pacífico como laboratorio del posdesarrollo y en sí, como situación esperanzadora. frente a lo que se vive hoy en esa región, que es totalmente opuesto (ya

no quieren dar a la gente del río Naya los títulos colectivos, Colombia aprueba el TLC, etc.), entonces ¿qué futuro le ves al Pacífico?

El panorama del Pacífico es muy duro, creo que lo que está pasando en esta región hoy en día representa ciertos procesos del sistema de globalidad imperial. Siempre he pensado que Colombia le presenta al resto del mundo una situación que puede llegar a ser mucho más ubicua, mucho más común. No es que éstas no se estén dando en otras partes del mundo, pero en Colombia hay ciertos factores que se dan de una forma mucho más acendrada –la producción de que algunos llaman geografías del terror–. Esto es realmente lo que se ha instaurado en el Pacífico.

Si miramos hacia el pasado, yo creo que el Pacífico como laboratorio del posdesarrollo –lo que Álvaro Pedrosa y yo escribimos en el año 93 cuando habían muchas esperanzas, ya que acababa de pasar la Constituyente, la ley 70, y el Pacífico se veía como espacio para el desarrollo alternativo, y el mismo Estado y los movimientos estaban muy metidos en esta cuestión– ya no existe; pienso que ese espacio y esa esperanza duró hasta el 98.

Si quisiéramos hacer la periodización del Pacífico y del PCN en particular, diríamos que del 93 al 98 fue un período en el cual el movimiento adelantó y se nutrió de una lucha muy inteligente y muy intensa. Me parece que el PCN se construyó en ese crisol, durante esos años. Del 98 al 2002 o 2003, tuvo un proceso de reacomodación, de repensarse, de reubicarse, de establecer diálogos con movimientos negros, indígenas, con movimientos anti-globalización. Fue una etapa muy interesante pero muy diferente y se me ocurre que ahora el PCN se abre a un tipo de preguntas y de dinámicas que tienen que ver más con la situación actual, tanto en la región como en el resto del país, incluyendo el desplazamiento, la cuestión de las afro-reparaciones, del censo, es decir, el problema de cómo se está contando la población en Colombia que es un problema político, conceptual y de recursos.

En una reunión en Cartagena, en octubre de 2005, sobre afro reparaciones ya se veía una producción intelectual y política impresionante sobre el tema y además bajo un modelo de producción de conocimiento muy diferente a lo que puede haber sido el pasado más reciente. Fueron tres días de ponencias presentadas en su gran mayoría por intelectuales, activistas y académico(as) negro(as); diez o 15 años atrás, esto hubiera sido casi impensable en un evento de este tipo en Colombia. La conferencia abordó temáticas nuevas que surgen en parte de la globalización y de las luchas; el concepto mismo de afro-reparaciones –aunque tiene una historia más antigua– se globaliza a partir de la conferencia de Durban en el 2001, donde participan intelectua-



les activistas del PCN entre otros, y empiezan a traer ya ese tipo de reivindicaciones, de conceptos y espacios de lucha, al espacio colombiano, o sea que surgen otro tipo de temáticas y de cuestiones políticas. En resumen, las prioridades políticas en este momento en el Pacífico son otras y tienen que ver con el conflicto interno, con la cuestión del narcotráfico, el terrorismo, etc. Esto no quiere decir que las preocupaciones del 93 al 98, tales como territorio, biodiversidad y cultura, hayan desaparecido. Allí siguen, aunque no son los únicos ejes de pensamiento y lucha. Si bien no podemos hablar del Pacífico como laboratorio de posdesarrollo en este momento, los sueños y proyectos alternativos no han desaparecido del todo.

En una reunión reciente con la gente de PCN involucrada en este proyecto de LASA, “Otros Saberes” –que mencioné anteriormente–, surgió la discusión en torno a las tremendas capacidades del Estado para responder con una contra estrategia, a cada estrategia de los movimientos. Parecería que el Estado siempre tiene una contra estrategia ya preparada para responder a las demandas sociales. Me parece que Colombia está entrando en una fase ultra neoliberal mantenida tanto por un régimen de fuerza y de terror, como por un régimen de producción ideológica muy inteligente, y a los movimientos les está quedando muy difícil competir por esta combinación de fuerzas y de producción ideológica. ¿Cómo pensamos las estrategias de los movimientos más allá de la “cooptación” por parte del Estado y el capital? ¿Es el concepto de “cooptación” (y aún de dialéctica) aún válido? ¿En qué otra forma pueden los movimientos prepararse para que el Estado no capture y tergiversar sus demandas? Creo que estas preguntas se harán más importantes en los próximos años.