

SEGUNDA PARTE

Educación Popular desde los actores. Diversos enfoques y movimientos sociales



1. MOVIMIENTOS SOCIALES Y EDUCACIÓN POPULAR

Mario Garcés D.*

Antecedentes

La Educación Popular (EP), de los años sesenta, nació vinculada orgánicamente a los movimientos sociales, aunque en esos años, la cuestión de los movimientos sociales, en sentido estricto, no fuera todavía una temática sistemáticamente trabajada. En realidad, la mayor producción teórica y política relativa a los movimientos sociales es relativamente posterior, es decir, más amplia y diversa a partir de las últimas décadas del siglo XX.

La cuestión de los “movimientos” solía tener diversas acepciones, en los años sesenta, la más aceptada era la del “movimiento obrero” y la del “movimiento campesino” (en la tradición de la izquierda era justamente la alianza obrero campesina el eje fundamental de la revolución o más ampliamente, de los procesos de liberación). Otras acepciones de los movimientos, por razones prácticas, se referían a los movimientos estudiantiles, habitualmente muy activos en la mayoría de los países latinoamericanos, y a los “movimientos políticos revolucionarios”. De hecho, gran parte de los procesos de renovación política de la izquierda, que sigue a la revolución cubana, tomó nombres de



movimientos (movimientos de liberación nacional, de izquierda revolucionaria, etcétera).

Otra novedad de los años sesenta, fue la emergencia de nuevos “movimientos”, asociados a los procesos de aggiornamento que vivía la Iglesia Católica, en el contexto del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín. En este caso, se trataba de “movimientos” al interior de la Iglesia que radicalizaban posturas en las distintas vertientes de la Acción Católica” (JEC, AUC, ACR; etcétera), entre sacerdotes y religiosas y que con el tiempo darían lugar a vigorosos y extendidos movimientos de “cristianismo popular”.

La Educación Popular sesentista nació asociada a este conjunto de “movimientos” y en la medida que ganó en desarrollo, más de una vez fue también conceptualizada como “movimiento de educadores populares”. En suma, como se puede apreciar, hay variadas razones para que la noción de “movimiento” no sea ajena a la Educación Popular. Más todavía, se podría sostener que la Educación Popular nació como “la dimensión educativa” de los movimientos sociales que emergieron en los años sesenta.

* Doctor en Historia. Docente, Universidad Santiago de Chile. Director de ECO, Educación y Comunicaciones.

En una acepción amplia de “movimiento” se podría sostener que la noción más extendida de ellos, en



los años sesenta, es la que se asociaba a los más diversos procesos de cambio y transformación social, que eran conceptualizados como procesos o movimientos liberadores. En este sentido, no es casual que dos obras fundantes de estos años, y de gran influjo entre los educadores populares, fueran *La Pedagogía del Oprimido* de Paulo Freire (que proponía justamente una pedagogía liberadora) y la *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez (se podría agregar a estas obras, la de Franz Fanon, *Los Condenados de la Tierra*, claro que era una obra referida a los procesos de descolonización africanos). En todas estas obras, no hay una teoría explícita de los movimientos sociales, pero todas ellas abordan la cuestión del cambio social en un sentido liberador.

Enfoques teóricos y políticos

En este proceso fundante de los años sesenta, de nuevas fuerzas y procesos sociales y políticos con un sentido emancipador, tendieron a converger dos tradiciones teóricas y políticas: las de la izquierda, con vertientes marxistas, populistas y de liberación nacional; y las del cristianismo, que reunía también diversas vertientes, en particular el social cristianismo y luego la Teología de la Liberación.

Simplificando mucho, en la izquierda, convivían tradiciones de carácter “nacional popular”, con un componente anti imperialista y otro popular, que podía tener un origen campesino, indigenista o relativo a la clase obrera en un sentido amplio (muchas veces, simplemente, clase trabajadora), y también tradiciones marxistas, que encarnaban especialmente los partidos comunistas y trotskistas. En estos últimos, la lucha de clases y el papel de la

clase obrera eran fundamentales, aunque divergían en las estrategias que harían posible el cambio social.

Todas las vertientes de la izquierda sufrieron un giro crítico y fundamental luego del triunfo de la revolución cubana, por dos o tres razones principales, entre ellas la más relevante de todas, fue la afirmación de que la revolución era posible de realizar en América Latina (la revolución cubana impactó, guardando las diferencias, como impactó, en su tiempo, la revolución bolchevique en Europa); en segundo lugar, se instaló fuertemente la cuestión del camino de la revolución, que debía incorporar inevitable y necesariamente, la “lucha armada” (era necesario crear uno, dos o tres Vietnam para derrotar al imperialismo); en tercer lugar, con matices, la cuestión de los medios interrogó las estrategias, afirmándose la idea de la revolución por sobre la idea de la reforma; en cuarto lugar, finalmente, impactó también la revolución cubana, como una poderosa apelación a la voluntad de los militantes para producir el cambio social y político (“el deber de todo revolucionario es hacer la revolución”).

En el caso de los cristianos, que fue una verdadera “cantera” de militantes y de educadores populares, impactaba por cierto la revolución cubana, el ejemplo del Che Guevara y del padre Camilo Torres (¡que más cerca del cristianismo que el que da la vida por sus hermanos!), pero de modo tanto más significativo impactó también el propio cambio de enfoques teológicos en las iglesias cristianas. La Iglesia Católica venía viviendo el tránsito de las teologías de la “cristiandad” (construir un mundo cristiano con la Iglesia al centro) hacia el “socialcristianismo” (la idea de reconocer un papel activo y propio de los cristianos



en el mundo político, mediante reformas y un renovado humanismo) y, hacia la Teología de la Liberación, donde el énfasis estaría puesto en la identificación de la historia de Dios con la historia de los hombres en una sola historia “de liberación” (la actualización del éxodo del pueblo de Israel).

Evidentemente, como se sabe, el acercamiento entre marxistas y cristianos se hizo no solo necesario sino inevitable, con más voluntad probablemente de los cristianos que se sentían impelidos a ir al encuentro del pueblo (es el caso de muchos militantes cristianos argentinos que emigraron hacia el peronismo, el pueblo argentino era peronista, o de cristianos chilenos que emigraron hacia la izquierda, habida cuenta del influjo de la izquierda chilena en su pueblo). Pero, este acercamiento al pueblo, por parte de los cristianos y de los primeros educadores populares, conllevaba sus propios aportes teóricos, que tomarían tiempo en desarrollarse, y que tenían que ver básica y especialmente con la consideración del pueblo pobre como sujeto de la historia (más tarde los educadores conceptualizarían esta idea como “protagonismo popular”). De este modo, a la noción de “clase” del marxismo tradicional, los cristianos (y los educadores) agregaron la noción de “pobres”. Un aporte, sin duda, muy latinoamericano en un continente en que la mayoría son pobres y no necesariamente “clase obrera” (Lowy, 1999, p. 98).

Nuevas prácticas, nuevos actores

El paradigma de la revolución, animado por la Revolución Cubana, produjo un doble aggiornamiento, el de la izquierda y el de los cristianos, pero más allá de los cambios en estas

tradiciones políticas y doctrinales, la historia, es decir, la propia experiencia de las clases populares, abrió otros surcos e hizo emerger en la superficie otros procesos y otros sujetos o actores sociales y políticos de raigambre popular, que comenzarían paulatinamente a denominarse “movimientos sociales”.

Se trata de un proceso complejo, ya que si bien se pueden establecer algunos rasgos o denominadores en común para América Latina, la realidad de los diversos países hace visible diferencias en los tiempos y en los sujetos. Consideremos tres situaciones diferentes: a) En Brasil, en los años 70, la revolución no se dibujaba como un horizonte de corto plazo, sin embargo, en el seno de la sociedad brasileña estaban configurándose nuevos sujetos colectivos, que serían fundamentales en los años 80: un nuevo sindicalismo en el ABC paulista y un cristianismo popular que hacía renacer los sentidos y sentimientos comunitarios en amplios sectores de la sociedad brasileña. b) A principios de los mismos años 70, en Chile, una revolución peculiar –con contenidos democráticos y socialistas– se debatía entre la reforma y la revolución, y debía ser capaz de contener y entender a un pueblo bastante diverso de obreros, campesinos, pobladores, estudiantes, cristianos, laicos y marxistas (el presidente Allende era masón y socialista). Enredada sobre sí misma, la revolución y todos sus actores, colapsarían frente a enemigos muy poderosos en 1973. c) También en los setenta, pero ahora a fines de la década, en julio de 1979, triunfaba una “revolución popular” que congregaba a una diversidad de grupos y actores sociales que le daban justamente ese carácter, popular. Era la Revolución Sandinista.

En todos estos casos, con revolución derrotada (Chile, Argentina, Uruguay) o revolución triunfante



(Nicaragua), o sin revolución ad portas (Brasil), emergían nuevos actores sociales: un nuevo sindicalismo autónomo en Brasil, el cristianismo popular que recorrería todo el continente en los años 80 (ya no solo Brasil); los pobres de la ciudad y del campo como se les denominó en Chile (en realidad, el movimiento social de los pobladores o los sin casa y el de los mapuches en el sur del país); los campesinos, pero sobre todo, los jóvenes de la ciudad y el campo en Nicaragua, El Salvador y Guatemala.

Esta diversidad de grupos, actores o movimientos trascendieron el paradigma de la revolución y comenzaron a dominar la escena en los años ochenta, ya no solo vinculados a las luchas reivindicativas más históricas (tierras, salarios, viviendas, salud, educación) sino que a nuevas temáticas y situaciones críticas para nuestra convivencia: Las Madres de la Plaza de Mayo y las diversas agrupaciones de víctimas del terrorismo de Estado; los movimientos de economía popular (social, solidaria) en Argentina, Perú, Chile; los movimientos socio territoriales (como los sin tierra, en Brasil); los movimientos de mujeres que introducían temáticas transversales a la sociedad interrogando y buscando modificar las tradicionales relaciones de género; los diversos movimientos urbanos, presentes casi en todas las grandes ciudades latinoamericanas; los movimientos juveniles, que tomaron forma en el rock argentino o en el movimiento de “protestas” en contra de la dictadura de Pinochet; y hacia fines de los ochenta, los diversos movimientos campesinos y étnicos, que actualizaron las luchas del más antiguo de los movimientos sociales de América Latina, el de nuestros pueblos originarios.

Los educadores populares han estado presentes

prácticamente en todos estos movimientos sociales, buscando contribuir al desarrollo del “protagonismo popular”. Es decir, a hacer de la educación un componente activo del desarrollo de las organizaciones y movimientos sociales y buscando también readecuar sus propios discursos según se modificaba el cuadro político latinoamericano, sobre todo en los 90 (Torres, 2004).

En un estudio, promovido por CLACSO, a mediados de los años ochenta, esta nueva realidad “movimientista” ya era ampliamente reconocida por las Ciencias Sociales latinoamericanas. Se indicaba entonces:

“Se vive en la región un momento de inflexión. Por una parte, de potencialidades de renovación y transformación de los movimientos sociales seculares, como el movimiento campesino y movimiento obrero, o los movimientos nacionalistas (en sus diferentes orientaciones industrialistas y modernistas); por la otra, la emergencia de nuevos movimientos sociales, múltiples y diversos en sus orientaciones y en sus identidades, que se constituyen en verdaderos espacios de reacción y de resistencia a los impactos de la crisis y que en sus diversos gritos y deseos son portadores de nuevos horizontes colectivos” (Calderón, 1986, p. 11).

Este “momento de inflexión” dio lugar a una serie de debates acerca del significado de los nuevos movimientos, debates que en algunos casos se buscaban asimilar al de los países del norte, pero que no siempre coincidían (véase, por ejemplo, los trabajos de Claude Offe, 1988). Tal vez, en



el Cono Sur, el debate sugería otras pistas, los científicos sociales se interrogaban sobre si los movimientos representaban “nuevas formas” de hacer política, habida cuenta de la situación de emergencia que se vivía en medio de las dictaduras o si definitivamente los movimientos representaban cambios en las propias relaciones sociales fundamentales, y, en consecuencia, lo que se estaba “transformando o engendrado es una nueva sociedad, más que una política nueva” (Calderón y Jelin, 1986). Esta nueva mirada se interrogaba, entre otros asuntos, acerca del enfoque “politicista” con que las Ciencias Sociales observaba y evaluaba a los movimientos sociales, perspectiva desde la cual los movimientos bien podían ser conceptualizados como acciones prepolíticas o con un uso abusivo de Eric Hobsbawm, simplemente como “rebeldías primitivas”. Pero, en realidad, fue Tilman Evers quien radicalizó la postura, al indicar que “el potencial transformador de los nuevos movimientos sociales no es político, sino socio cultural” (Evers, 1984, p. 12). Una proposición por cierto discutible, en dos sentidos, primero, el que justamente la formas de “hacer política” de los sectores populares tiene un origen y una impronta socio cultural, o dicho de otro modo, una “política popular” no puede sino arrancar de su propia experiencia social. En consecuencia no se puede separar lo socio cultural de lo político. Sin embargo, en segundo lugar, hay que decir en favor de Evers, que sacaba la discusión del ámbito de las luchas por influir o construir Estado y las ponía en el ámbito de la “construcción de sociedad”.

Este giro de lo político estatal a lo social cultural –que en realidad, como veremos más adelante, da cuenta de un giro epistemológico mayor en las ciencias sociales– estaba haciendo visible

el tránsito de la visión más tradicional de los movimientos sociales, afincada en la clase social, a una nueva visión que necesita poner el acento y hacer comprensible la experiencia de los propios sujetos en movimiento. Dicho de otro modo, admitir que los conflictos y contradicciones en la sociedad trascienden los conflictos y las contradicciones en el ámbito de la producción, y que sin negar este campo, es también fundamental atender a otros más transversales, como el género, la cultura, los derechos humanos, la ciudadanía, la soberanía política, así como también la alimentaria.

Algunos de estos rasgos fueron adquiriendo mayor visibilidad entre los analistas sociales. Criticando los enfoques tradicionales, que concebían a los movimientos “como acciones predeterminadas por el orden económico o estatal, o por la acción partidaria” se fue reconociendo que “en América Latina no existen clases puras, plenamente constituidas, que los sujetos sociales están adscriptos a múltiple posiciones que corresponde a diferentes capas sociales que se jerarquizan y ordenan según los conflictos y luchas sociales, culturales y étnicas vividas” (Calderón, 1986, p. 329). Y avanzando, en esta dirección, se reconocía también que las dinámicas de los nuevos movimientos sociales tenían un conjunto diverso de campos de desarrollo: (a) una estructura participativa, que resultaba de su propia experiencia de organización y lucha; (b) su propia temporalidad, definida por su acción frente al sistema de relaciones históricas; (c) un desarrollo en forma multilateral y heterogénea en el espacio, con desarrollo desigual de la conciencia, la organización y la economía; (d) efectos sociales específicos sobre las relaciones sociales y la sociedad (Calderón, 1986, p. 333).



Los nuevos movimientos sociales latinoamericanos

Entre los nuevos movimientos, uno de los que ha alcanzado gran impacto y popularidad en el continente ha sido el Movimiento de los Sin Tierra (MST) de Brasil, pero también en los años noventa el movimiento de “piqueteros” argentinos y al cambiar el siglo, los movimientos indígenas y campesinos en Bolivia. Cada uno de ellos ha influido de modo significativo tanto en el campo social como político, es decir, tanto hacia sí mismos –y en un sentido más amplio hacia la clase popular– como con relación al Estado. En todos ellos se han manifestado también tensiones y contradicciones con el sistema de partidos políticos nuevos o tradicionales, haciéndose necesario fortalecer y recrear formas de autonomía de las organizaciones y dinámicas sociales.

El MST ha sido descrito como uno de los movimientos sociales más importantes de América Latina, en tal grado, que luego de 17 años de su fundación, al iniciarse el siglo XXI, mediante ocupaciones de tierras, como forma de presión y también de concientización política de miles de campesinos, “ha conseguido asentar por esta vía unas 350.000 familias campesinas y otras 100.000 están distribuidas en unos 500 campamentos esparcidos por todo Brasil, esperando que llegue su día” (Harnecker, 2002, p. 2). Pero, no se trata sólo de la magnitud del movimiento y sus logros, sin lugar a dudas importantes, sino también de su origen y de los modos de construcción del movimiento. Como ha indicado Joao Pedro Stedile, el movimiento nació de los campesinos expulsados de los procesos de modernización de la agricultura brasileña, que los puso ante dos posibles salidas: el éxodo hacia las ciudades o hacia las fronteras

agrícolas. Ello los obligó “a tomar dos decisiones: tratar de resistir en el campo y buscar otras formas de lucha más acordes con las regiones donde vivían. Esa es la base social que generó el MST. Una base social dispuesta a luchar, que no acepta ni la colonización ni la emigración hacia la ciudad como soluciones a sus problemas. Quiere permanecer en el campo, sobre todo en la región donde vive” (Brava Gente, 2000, p. 17). Pero, también Joao Pedro subraya, que si bien hay una raíz socioeconómica, hay una segunda razón de carácter ideológica, el trabajo pastoral de la Iglesia Católica y Luterana, en particular el surgimiento de la Comisión de la Pastoral de la Tierra. Esta fue “la aplicación en la práctica de la Teología de la Liberación, y constituyó una contribución importante a la lucha de los campesinos desde un punto de vista ideológico... La Iglesia dejó de hacer un trabajo mesiánico y decirle al campesino: “Espera, que tendrás tierra en el cielo”. Empezó a decirles lo contrario: “Tienes que organizarte para luchar y resolver tus problemas aquí en la Tierra” (GB, 2000, p. 20).

Con relación a la naturaleza y los principios del movimiento, Joao Pedro también ha indicado que se trata de un movimiento campesino diferente a los históricos, que se limitaban a luchar por la tierra. El MST es un *movimiento popular*, al menos en dos sentidos, en primer lugar, porque puede participar todo el mundo, en particular la familia campesina extendida, que incluye a ancianos, mujeres y niños, pero también pueden participar hombres y mujeres del campo y la ciudad que luchan por la reforma agraria (el técnico, el sacerdote). No se piden credenciales para participar, ya que el MST “supo abrirse a los que había en la sociedad. Simplemente, no se cerró y no se cierra en los límites de un movimiento



campesino típico”. Se podía distinguir entre los “manos callosas” y los “manos suaves”, pero ambos podían tomar cargos de dirección política. Por otra parte, el movimiento tuvo que aprender a combinar en sus prácticas y en su propia auto concepción, elementos culturales, sindicales y políticos. “Comprendimos que la lucha por la tierra, por la reforma agraria, a pesar de tener una base social campesina, solamente saldría adelante si formaba parte de la lucha de clases” (GB, 2000, p. 41). Para algunos analistas, esta combinación de prácticas y definiciones llevaría al MST a convertirse en un partido popular agrario, pero ellos desmienten esta perspectiva: “Queremos organizarnos con características populares, sindicales y políticas de otro tipo. No somos una organización partidaria, ni lo queremos ser, ni lo debemos ser” (GB, 2000, p. 43).

Tal vez, esta mirada clásica, de pensar al movimiento social como partido cuando toma en sus manos tareas políticas, deba ser contrastada con los nuevos desarrollos que el propio movimiento ha alcanzado y que invitan a proponer nuevas proposiciones y categorías de análisis para comprender a los movimientos sociales. Este es el caso de la noción de “territorialidad” del MST, una noción que comparten, en la actualidad, muchos otros movimientos sociales latinoamericanos. Cuando los dirigentes y analistas explican este principio, indican: “La territorialización de la lucha por la tierra es el proceso de conquista de la tierra. Cada asentamiento conquistado en una fracción de territorio donde los sin tierra se disponen a constituir una nueva comunidad (...) La lucha por la tierra conduce a la territorialización porque con la conquista de cada nuevo asentamiento se abre la perspectiva para la conquista de otro (...) Cuando la lucha termina con la conquista de la tierra, no

existe territorialización. Es lo que sucede a la mayor parte de los movimientos que luchan por la tierra, a los cuales consideramos movimientos aislados, porque comienzan con la lucha por la tierra y terminan con su conquista. Los sin tierra organizados en el MST, al conquistar la tierra, vislumbran siempre una nueva conquista, y por ello el MST es un movimiento socio-territorial” (GB, 2000, p. 96). Es decir, la noción de territorialidad puede ser vista en una doble perspectiva, la de las iniciativas que tienen que ver con la “construcción social” de la tierra conquistada (el asentamiento, que dará lugar a formas de producción de “ayuda mutua” o cooperativas y la organización propia o bajo control de las formas de la vivienda, la salud, la educación, etcétera) así como el compromiso con el movimiento que hará posible que otros sin tierra accedan a ella.

Otra importante innovación en el MST, que lo diferencia también en algunos sentidos de los movimientos tradicionales, han sido sus prácticas relativas a las formas de organización: dirección colectiva, división de tareas, disciplina y democracia interna, lucha de masas, vinculación de los dirigentes con la base, estudio y formación de sus propios cuadros, son otros tantos de los “principios” que han articulado y permitido el desarrollo del MST. Los congresos y encuentros nacionales, que comenzaron a desarrollarse a partir del Primer Encuentro Nacional, reconocido como fundacional, 20 al 22 de enero de 1984, se han sucedido periódicamente hasta nuestros días y le han permitido al MST ajustar y adecuar sus tácticas a los cambiantes tiempos políticos así como a su propio desarrollo. La consignas, que acordaban estos encuentros, dan en cierto modo cuenta de los énfasis y prioridades del MST: “La Tierra para el que la trabaja” (1984); “La ocupación es la única



solución” (1985); “Ocupar, resistir y producir” (1989); “La reforma agraria es una lucha de todos” (1995).

La educación ha sido, por cierto, otro componente fundamental en el desarrollo del MST. Como ellos mismos indican, aprendieron de los viejos militantes y de otras organizaciones que *“ninguna organización tiene futuro si no forma sus propios cuadros en todos los frentes del conocimiento humano”* o, como reafirma Joao Pedro, repitiendo lo que les indicaban esos viejos militantes, que recitaban el proverbio chino de que *“quien no camina con sus propias piernas no llega lejos”*. En la historia del MST, se pueden distinguir distintas iniciativas de formación: el Primer Seminario Nacional de Educación de 1987, la creación en 1995 del Instituto Técnico de Capacitación e Investigación de la reforma Agraria (ITERRA), el Encuentro Nacional de Educadores de la Reforma Agraria (ENERA), que se realizó en julio de 1997 en la Universidad de Brasilia, y que reunió más de setecientos educadores –especialmente profesores de primaria de los asentamientos– para discutir sobre educación y reforma agraria, y la creación, en tiempos más recientes, de la Escuela Nacional Florestán Fernández (ENFF).

La ENFF, inaugurada en enero de 2005, según indica Adelar João Pizetta, surge con el propósito de pensar, programar, planear, organizar y desarrollar la formación política e ideológica de los militantes y dirigentes del conjunto del MST. Se propone también ser un espacio de articulación de innumerables iniciativas y experiencias del MST de distintos sectores del movimiento, busca asimismo hacer primar el estudio científico “y reflexionar la práctica política y organizativa de los miembros de la organización y contribuir a elaborar tácticas y

estrategias de acción en diferentes áreas” (Pizetta, 2007, p. 246).

En su devenir y desarrollo, por cierto han enfrentado diversas tensiones y contradicciones de distinta naturaleza, su relación con el PT (Partido de los Trabajadores) y el gobierno de José Ignacio Da Silva (relación de presión y negociación, pero sin tomar cargos en el gobierno); las propuestas de una “producción limpia” (es decir, sin uso de transgénicos y respetuosa de la naturaleza); la posición de los jóvenes, que más de una vez quieren emigrar a la ciudad; las nuevas formas de organización de la producción (tanto relativos a la propiedad, se han promovido las cooperativas, como el acceder a formas de producción que superen la economía de subsistencia campesina).

El *Movimiento Piquetero* argentino emerge en los años noventa, en medio de los ajustes estructurales en la economía y la reforma del Estado promovido y llevado adelante por el gobierno peronista de Carlos Saúl Menem. Argentina comenzó a vivir el desmantelamiento del modelo de sustitución de importaciones a partir de la dictadura militar (1976–1983), pero no se consumó este proceso sino hasta la denominada “década menemista” (1989–1999) cuando se puso en vigencia un proyecto económico “orientado hacia la eliminación del déficit fiscal, la desregulación de los mercados y la privatización acelerada de las empresas públicas” (Svampa y Pereyra, 2003, p. 21).

Fue en este contexto –de transformaciones neoliberales– que emergió un movimiento sui generis, de desocupados que se negaron a permanecer en esa condición y demandando “trabajo” se lanzaron a los caminos y sumaron a las comunidades locales para organizar “piquetes”



que cortaran las rutas y asambleas populares, que en su desarrollo, dieron origen a las denominadas “puebladas”. El resultado fue que de desocupados se transformaron en “piqueteros” y que de negados y aislados en la sociedad fueron ganando paulatinamente en visibilidad, primero, a mediados de los noventa, desde las provincias del interior y hacia al 2000 en el cono urbano de Buenos Aires. Entonces fueron un actor social relevante en la crisis de la sociedad argentina del 2001, que hizo visible el descontento con el sistema político (¡que se vayan todos! fue la consigna de una diversidad de movimientos y ciudadanos argentinos), provocó la caída del gobierno de Fernando de la Rúa y preparó en retorno de un peronismo que buscaría reconciliarse con su propio pasado histórico (la “era kirchnerista”). A estas alturas, la presión del movimiento sobre el Estado argentino hacía llegar los diversos planes de empleo de emergencia por sobre los dos millones de beneficiarios (Svampa y Pereyra, 2003, p. 218).

Según el acucioso y sistemático estudio de Svampa y Pereyra, los cortes de ruta y puebladas de Neuquén, Salta y Jujuy, entre 1996 y 1997 representan el punto inicial del Movimiento Piquetero, un movimiento diverso, pero que sin embargo compartía, un nuevo formato de protesta, “el corte de ruta”; una nueva modalidad organizativa, “la asamblea” y un nuevo tipo de demanda, “el trabajo”, que se traduciría en la presión por planes sociales. La diversidad del movimiento se relaciona no solo con las peculiaridades geográficas, económicas y culturales de las provincias y Buenos Aires, sino con las líneas políticas que recorren al Movimiento Piquetero. Por una parte, se puede reconocer la línea que se entronca con la tradición sindical, grupos que rompen con la histórica y subordinada CGT y que dieron origen a la CTA

o que fortalecieron a la CCT, Corriente Clasista y Combativa, asociada al PCR. Esta tendencia alcanzó mayor desarrollo en distritos populosos que sufrieron los efectos de la desindustrialización y descolectivización, como La Matanza. Por otra parte, la tendencia que se articula en torno a un conjunto emergente de grupos autónomos, como el Movimiento Teresa Rodríguez y el Movimiento Independiente de Jubilados y Desocupados y grupos asociados a partidos políticos de izquierda (Partido Obrero, Movimiento al Socialismo, Partido Comunista, Partido Revolucionario de la Liberación, Patria Libre). Los elementos en común de estos grupos tienen que ver con un diagnóstico de la situación argentina que los llevó a una confrontación más abierta con el gobierno. Finalmente, una tercera tendencia es la que se puede asociar al trabajo territorial y local, que reivindican un no alineamiento partidario y electoral y enfatizan en formas de hacer política más centrada en el trabajo local y micro social (MTD de la Coordinadora Aníbal Verón, en la zona sur de Buenos Aires, la UTD de Mosconi y Salta, el MTD La Juanita de La Matanza).

El Movimiento Piquetero argentino es muy expresivo de la significativa transformación que ha vivido la sociedad argentina, como producto del tránsito del modelo de sustitución de importaciones con el mayor Estado redistributivo de América Latina, hacia las nuevas formas de la economía postfordista globalizada. A diferencia, tal vez de otros países, las resistencias al nuevo modelo las encarnaron movimientos sociales, como el Piquetero, que da cuenta además, de la diversidad de tradiciones organizativas y políticas, tanto de los trabajadores como de los pobres de la Argentina. De este modo, en este país conviven hoy tradicionales y nuevos movimientos sociales que



buscan afanosamente redefinir sus relaciones con el Estado para asegurar horizontes fundamentales de democracia y de justicia social.

Los *movimientos campesinos e indígenas* en Bolivia, en la primera década del nuevo siglo, han cambiado el curso de la historia de ese país, más que en ningún otro lugar de América Latina. Se movilizaron desde distintas regiones, derribaron gobiernos, hicieron colapsar el viejo sistema de partidos políticos, crearon su propio partido –el MAS–, eligieron al primer indígena presidente de la república (que creció en votación popular en su reciente reelección, en diciembre de 2009) y han participado activamente en una Asamblea Constituyente que ha buscado modificar conflictivamente y “desde abajo” las estructuras fundamentales del Estado.

El contexto de las movilizaciones sociales en Bolivia, desde los años noventa, estuvo marcado por la crisis de legitimidad del sistema político, las instituciones y procedimientos, así como la emergencia y fortalecimiento de organizaciones sociales diferentes al sindicalismo de antaño, que asumían tradicionalmente el peso de las movilizaciones (Chávez y Mokrani, 2007, p. 108). Esta doble perspectiva de análisis es muy interesante, ya que tiende a reproducirse en más de un país de América Latina: la crisis de legitimidad de los sistemas políticos, como estructuras impuestas a la sociedad, que reproducen y recrean formas del pasado colonial o como reformas en el Estado en clave neoliberal, que separan al Estado de la sociedad, vaciándolo de contenido social y nacional, y por otra parte, los cambios en las dinámicas de las organizaciones y movimientos sociales, que se fortalecen en su capacidad de movilizar y “recrear la propia sociedad” desde sus bases. Cuando estos

procesos confluyen, al menos en la historia reciente de países del cono sur, o cae el gobierno en medio de una situación semi insurreccional (Argentina del 2001) o emerge desde los propios movimientos la necesidad de configurar “un poder constituyente” (Bolivia, a partir aproximadamente del 2002).

De acuerdo con Chávez y Mokrani (2007), en el proceso de la acción colectiva de los movimientos sociales en Bolivia, se pueden reconocer los siguientes hitos movilizadores: a) La Marcha por el Territorio y la Dignidad, que protagonizaron ya en 1990, los Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas, que demandaban el reconocimiento de los territorios indígenas y de sus organizaciones así como la titulación de tierras comunitarias de origen, todo lo cual llevó a una reforma parcial de la Constitución Política del Estado, que reconoció el carácter multiétnico y pluricultural del Estado boliviano. b) La Marcha de los Pueblos de Tierras Bajas, por la Asamblea Constituyente, en el 2002, que plantea explícitamente la demanda por una reforma estatal, la lucha por la recuperación de los hidrocarburos y la participación en la definición de una política energética. c) La Guerra del Agua en Cochabamba, que articuló a un conjunto diversos de organizaciones sociales, que cuestionaron el monopolio de los partidos sobre la política, ampliaron los espacios de deliberación, expulsaron a una empresa trasnacional e instalaron la demanda por una Asamblea Constituyente. d) Movilizaciones indígenas del altiplano, 2000 y 2001, que hacen visible los límites del Estado para retomar el control de las carreteras y los espacios territoriales copados por los indígenas. e) La Guerra del Gas, entre el 2000 y 2003, movilizaciones permanentes de activistas y organizaciones sociales y activistas que cuestionaban los modos elitarios en que los gobiernos encaraban la gestión de los



recursos naturales. Las movilizaciones llevaron a la renuncia del Presidente Gonzalo Sánchez de Losada (reemplazado por el vicepresidente Carlos Mesa). En esta etapa, los movimientos sociales alcanzaron entonces el pico de sus capacidades de movilización:

“En las asambleas de barrio, los cabildos, los turnos entre vecinos para garantizar la fuerza de la movilización, las estrategias de abastecimiento de alimentos, gas y agua, ya la forma cuasi militar de organización de la defensa de la ciudad asediada por el ejército, los movimientos sociales se presentaron a sí mismos como la fuerza fáctica de un modo diferente de hacer política, con posibilidades reales de enfrentar y cuestionar las maneras partidario electorales que hasta ese momento habían sido impuestas como las únicas posibles” (Chávez y Mokrani, 2007, p. 113).

Evo Morales fue elegido presidente en diciembre de 2005 y en marzo de 2006 fue promulgada la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente (Ley N° 3364, del 6 de marzo de 2006). Las demandas de transformación política de Bolivia encontraban ahora un cauce institucional, pleno de tensiones con el viejo sistema de partidos y el reagrupamiento de la derecha de la denominada Medialuna, especialmente en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Por otra parte, la gestión del nuevo gobierno instalaba también la necesidad de crear nuevas formas de relación entre los movimientos sociales y el gobierno, entre el Estado y la sociedad. De este modo, como indican Viaña y Orozco (2007, p. 123) se fue instalando la cuestión de si es posible un “gobierno de los movimientos sociales”, que ha tendido a desenvolverse como

una tensión entre la tendencia a la subordinación de los movimientos sociales hacia el Estado y las demandas de autonomía, control y ejercicio del “poder social” en y sobre el Estado.

El debate académico y la cuestión teórica con relación a los movimientos sociales

Si a mediados de los ochenta, lentamente la cuestión de los movimientos sociales ingresaba a la academia, que poco se había ocupado de ellos, y se intentaba comprender su significado (¿nuevos actores?, ¿nuevas formas de hacer política?, etcétera) cuando se iniciaba el nuevo siglo, los movimientos sociales (nuevos y tradicionales) ya ocupaban un lugar indiscutido en los procesos sociales y políticos latinoamericanos, y en consecuencia, la discusión tendería a centrarse en sus alcances así como en su efectiva capacidad transformadora de la sociedad.

En junio de 2001, el debate se instaló en la Revista OSAL de CLACSO en la que confrontaban posiciones, John Holloway, investigador de la Universidad Autónoma de Puebla y Atilio Boron, profesor de la Universidad de Buenos Aires y en esos años Secretario Ejecutivo de CLASCO. El objeto del debate era el impacto del zapatismo en la política y las ciencias sociales. Holloway abría fuego llamando la atención sobre el pesimismo y la desilusión que recorría a la academia en los años 90, “la esperanza se ha evaporado de la vida, cediendo paso a una reconciliación amarga con la realidad. No va a ser posible crear una sociedad libre y justa con que soñábamos...”. Convivir con la amargura de la historia, agregaba Holloway, afectaba especialmente a los académicos, en sus modos de pensar, las categorías en uso o las



teorías adoptadas. El mundo se ha vuelto tan complejo, que la complejidad se vuelve una gran coartada, de tal modo que “podemos conceptualizar solo en términos de narrativas fragmentadas” y a pesar incluso del influjo postmoderno, solo en estudios de casos positivos y positivistas” (Holloway, 2001, p. 171–172). Sin embargo, en este contexto, el zapatismo mostraba que se podía perder el miedo al ridículo y que la amargura de la historia no solo conducía a la desilusión, sino también podía conducir a la rabia, la esperanza y la dignidad. Esta última, la dignidad como rechazo a la desilusión, se constituía en una categoría central del levantamiento zapatista que debía interpelar al desarrollo de las ciencias sociales. A partir de estas consideraciones, Holloway indicaría lo que a su juicio, se constituía como el núcleo de lo nuevo del zapatismo, “el proyecto de cambiar el mundo sin tomar el poder”. Esta innovación interrogaba una larga tradición de la izquierda: la ilusión estatal. En síntesis, esta tradición, que se inicia en Europa –con los debates entre Rosa Luxemburgo y Eduard Bernstein– sostenía que cambiar la sociedad implicaba cambiar el Estado, o por la vía de las reformas o la toma directa del poder (reforma vs. revolución). Se instalaba de este modo, una noción estado céntrica de la política y de la transformación social. La ilusión estatal era al mismo tiempo una ilusión del poder, cambiar la sociedad solo es posible si se conquistan posiciones de poder en el Estado. El zapatismo, según Holloway, habría venido a interrogar e interpelar estas nociones, llevándonos más lejos de la ilusión estatal y la ilusión del poder: hacer la revolución –como decía la comandante Tacho– “es como ir a clases en una escuela que todavía no está construida”. Ya no se trataba de caminar hacia la tierra prometida, sino que el “caminar mismo es la revolución”.

Boron, por su parte, también valoraba ampliamente el impacto del movimiento, se trataba del primer movimiento armado de masas que convocaba a resistir el neoliberalismo, la mayor conmoción en la historia de México luego de la revolución de 1910 y su impacto en las Ciencias Sociales consistía en que reintroducía en “la enrarecida atmósfera académica de los noventa –envuelta en los nada inocentes vapores embriagantes del postmodernismo, el ‘giro lingüístico’, el postmarxismo, el individualismo metodológico y otras extravagancias por el estilo– la problemática de los sujetos y del conflicto social...”. Sin embargo, junto con valorar el impacto del zapatismo, criticaba por su vaguedad algunas alusiones del zapatismo relativas a la sociedad civil y la democracia. Y con relación a la tesis de Holloway, relativas a la cuestión del poder y la “ilusión estatal”, contraatacaba indicando que “habría que llamar la atención ante un rasgo soslayado en el planteamiento de Holloway y que es de fundamental importancia, a saber: que es el propio capitalismo el que ha ido adoptando cada vez más un patrón estadocéntrico de organización...” (Boron, 2007, p. 181). Agregaba, además, que si el marxismo clásico adolecía de cierto estadocentrismo, ello obedecía a que como teoría reproduce en el campo del pensamiento acontecimientos, procesos y estructuras que existen en la realidad y que tampoco queda inmune al efecto que ejerce sobre las fuerzas contestatarias la forma dominante de organización de sus opresores. En segundo lugar, también se oponía Boron a la idea de la “ilusión del poder” en el sentido de que esta tesis poco tiene que oponer a relaciones cristalizadas del poder que han hecho posible la opresión y explotación, justamente de los pueblos originarios, por más de quinientos años. Boron, con otra serie de argumentos, rebatía, finalmente a Holloway, preguntándose si no había en su discurso “un discreto encanto” por la “antipolítica” (Boron, 2001, p. 183).



Pareciera evidente que en esta polémica se confrontaban dos visiones de la política emancipatoria, aquella que radicaliza el discurso en favor de lo social, de alguna manera separado del Estado y aquella que enfatiza en la especificidad de la política, que se constituye en el campo de las relaciones de poder que cristalizan en el Estado. En realidad, desde el punto de vista de los movimientos sociales ambas dimensiones son políticas y el acertijo que los movimientos siempre deben resolver es justamente aquel que es capaz de proponer un modo particular de articular lo social político con lo estatal político, es decir la dimensión política que emerge de sus propias prácticas y experiencias y los modos en que esas propuestas pueden transformar las relaciones de poder cristalizadas en el Estado.

Los movimientos sociales, habitualmente conviven con esta tensión: no pueden confrontar al Estado si ellos mismos no se han fortalecido política, social y culturalmente. Es verdad, en este sentido, que el cambio social no es solo una meta, es tanto más el camino que se realiza para alcanzar determinadas metas de cambio social.

Desde otro punto de vista, y a riesgo de irritar el narcisismo académico, se podría sostener que, en realidad, estamos en la prehistoria de los estudios de los movimientos sociales, en el sentido que estos han ingresado solo hace algunas décadas a los procesos de investigación sistemáticos, sino que suponen cambios fundamentales en el campo de las teorías y categorías para comprenderlos. Si un giro fundamental es aquel del que dieron cuenta los “nuevos movimientos sociales” al hacernos comprender que los conflictos sociales superan el campo de la producción y que los actores no están necesariamente predeterminados estructuralmente,

el nuevo giro, en cierto modo paradigmático en que nos encontramos, es aquel que nos indica que los sujetos se constituyen históricamente, en las particulares condiciones de existencia que les ha tocado vivir a nuestros pueblos. Este es un desafío de indagación abierto y urgente así como una invitación para el desarrollo de una sociología histórica, de la que en muchos países de la región somos aún deficitarios.

Por otra parte, más allá de América Latina, una abultada bibliografía da cuenta de los estudios de movimientos sociales, en prácticamente todos los continentes y latitudes. Por ejemplo, los estudios sobre subalternidad (Subaltern Studies) iniciados por Guha, en la India, han alcanzado impacto y desarrollo en las nuevas corrientes que se ocupan del colonialismo y el post colonialismo. También en el campo de la historiografía, el impacto de los trabajos de EP Thompson y toda la escuela británica marxista (Rudé, Samuel, Hobsbawm) han abierto un campo nuevo para el desarrollo de lo que se ha denominado la Nueva Historia Social, y más recientemente, la Nueva Historia Cultural.

Así como en la historiografía hay innovación, también los estudios y corrientes sociológicas se han multiplicado. Por una parte, de la vieja tradición estructuralista europea emergen nuevas miradas y enfoques, ya no solo desde el marxismo o la sociología de la acción de Alain Touraine, sino que de autores que interrogan esas tradiciones, como Claude Offe y Alberto Melucci. Por otra parte, la “teoría de la acción colectiva”, no solo avanzó en los años ochenta en las tesis relativas a “la movilización de recursos”, sino que ha venido ampliando sus miradas a través de autores como Charles Tilly y en especial, Sydney Tarrow, cuyo trabajo, *El poder en movimiento. Los movimientos*



sociales, la acción colectiva y la política (1997) ha alcanzado gran difusión en el ámbito académico. En este contexto, muchos debates hoy se articulan en torno a la cuestión de las estructuras de oportunidades políticas, que favorecen a los movimientos sociales; las formas de organización, tanto formales como informales a disposición de los movimientos; y, los procesos colectivos de interpretación, atribución y construcción social que median entre la oportunidad y la acción (Mc Adam, Mc Cathy y Zald, 1999, p. 22-23).

Finalmente, desde el punto de vista de la Educación Popular, como lo he expresado al iniciar este artículo, ella nació asociada al desarrollo de los tradicionales y sobre todo de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos. En este sentido, los educadores populares son portadores de una larga experiencia de acompañamiento y apoyo a la acción colectiva, sin embargo, sostengo, simplemente como hipótesis, pareciera que los educadores han estado más cerca de los avatares políticos de la región, sobre todo en los noventa, que de los debates que se han venido configurando en el campo de la “teoría social”. Si la hipótesis se acerca a la realidad, entonces habría que decir que está pendiente una reflexión más sistemática sobre las propias prácticas de educación popular, especialmente en el campo de la “construcción de sociedad” más que en los efectos y búsquedas propiamente políticas referidas al Estado.

Referencias bibliográficas

- Michael Lowy, 1999. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. Siglo XXI Editores, México.
- Alfonso Torres, 2004. “Coordenadas conceptuales de la Educación Popular desde la producción de CEAAL”. *La Piragua*, N° 20, Vol. II, México, pp. 19–61.
- Fernando Calderón (compilador), 1986. Los movimientos sociales ante la crisis. Ediciones UNU, CLACSO, II-SUNAM, Buenos Aires.
- Claude Offe. 1988. *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid.
- Fernando Calderón y Elizabeth Jelin, 1987. “Clases sociales y movimientos sociales en América Latina”. *Revista Propositiones* N° 14, Santiago, pp. 173–189.
- Tilman Evers, 1984. Identidad: El lado oculto de los Movimientos Sociales. *Novos Estudos CEBRAP* N° 4, Vol. 2, Brasil 1984 pp. 11–23.
- Marta Harnecker, 2002. *Sin Tierra. Construyendo Movimiento Social*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- Brava Gente, 2000. Entrevista a Joao Pedro Stedile realizada por Bernardo Mancano F. Ediciones Barbaroja, Buenos Aires.
- Pizetta, Adelar Joao 2007 “A formacao politica no MST: um processo em contrucao” en OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, N° 22, septiembre.
- Maristela Svampa y Sebastián Pereyra, 2003. *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Patricia Chávez y Dunia Mockani, 2007 “Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente. Hacia la reconfiguración de la política”. OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, N° 22, septiembre.
- Jorge Viaña y Shirley Orozco, 2007. “El cierre de un ciclo y la compleja relación ‘movimientos sociales’ – gobierno en Bolivia”. OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, N° 22, septiembre.
- John Holloway, 2001. “El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina”. OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año II, N° 4, junio.
- Atilio y Boron, 2001. “La selva y la polis. Reflexiones en torno a la teoría política del zapatismo”. OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año II, N° 4, junio.
- Sydney Tarrow, 1997. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza Editorial, Madrid.
- Dough Mc Adam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (editores) 1999. *Movimientos Sociales: Perspectivas Comparadas*, ISTMO, Madrid.