

Post-Washington Consensus

¿Qué hay más allá del consenso de Washington?

por MARGARITA LÓPEZ MAYA

Universidad Central de Venezuela/CENDES
malopez@reacciun.ve

Desde Venezuela, respondería a la pregunta que enmarca tanto el último Congreso de LASA como esta sección, que existen desde los años 90 muchas y variadas experiencias a este respecto. Las mismas van desde la resistencia sostenida que la sociedad desarrolló contra las políticas de ajuste a lo largo de esa década, hasta las protestas callejeras sostenidas y masivas que condujeron al rechazo de la democracia representativa y de sus actores. Lo anterior desembocó en la aparición de un nuevo proyecto nacional y de un bloque hegemónico, los bolivarianos, quienes buscan un modelo “socialista del siglo XXI” para la sociedad venezolana. El apoyo que el presidente Hugo Chávez y su alianza política poseen entre los sectores mayoritarios de esta sociedad en los nueve años que lleva gobernando, se debe, entre otras cosas, a la apertura de un conjunto de espacios para la participación popular en la gestión pública, bajo la llamada democracia “participativa y protagónica” que practicó en su primer gobierno (1999-2007).

Aquí me centraré en dos ejemplos de estas “innovaciones participativas”. Las considero como respuestas creativas y efectivas, que actores sociopolíticos venezolanos han elaborado frente las concepciones neoliberales de Washington. Los espacios abiertos en distintos sectores de la administración pública, con el fin de que las comunidades organizadas participen en la gestión de servicios esenciales para ellos y de que a través de las mismas logren desarrollarse como ciudadanos, constituye a mi parecer una de las importantes fortalezas políticas con que cuenta el

proyecto político bolivariano.

El primer ejemplo es la innovación conocida como la “mesa técnica de agua” (en adelante abreviada como MTA). Ésta, como concepto y práctica surgió con anterioridad al chavismo, en la gestión del alcalde Aristóbulo Istúriz del partido La Causa R en la Alcaldía Libertador entre 1993-1996. Se la entendió como un espacio de encuentro de las comunidades parroquiales con funcionarios del gobierno municipal y técnicos de la compañía hidrológica estatal *Hidrocapital* (Arconada, 1996). Su propósito fue intercambiar conocimientos y aunar esfuerzos entre estos tres agentes para hallar soluciones a las muy graves deficiencias en el servicio de agua potable y servida que padecen los barrios pobres del oeste de Caracas, en particular la parroquia de Antímano. La MTA se inscribía en la idea de conformar dentro de los municipios—que en Venezuela son las unidades políticas primarias y autónomas—“gobiernos parroquiales”, que descentralizaran los municipios hacia las parroquias, profundizando la democracia y acercando el poder decisorio local a la gente organizada.

Las MTA si bien se debilitaron mucho después de 1996, al perder en elecciones La Causa R el municipio Libertador, tan pronto como comenzó el gobierno del presidente Chávez fueron revividas, esta vez por Hidrocapital, la compañía hidrológica estatal que sirve al Área Metropolitana de Caracas (AMC). La ingeniero Jacqueline Farías, quien en los años 90 formó parte del equipo del alcalde Istúriz, fue designada Presidenta de Hidrocapital. Las MTA se formaron y consolidaron primero en el AMC y paulatinamente se extendieron a todo el país. En 2001 las MTA fueron institucionalizadas en la Ley Orgánica para la Prestación de los Servicios de Agua Potable y Saneamiento (2001). Hoy en día

existen aproximadamente 2.700 MTA en todo el país (MTD, entrevista, 2007).

La MTA de La Pedrera en la parroquia de Antímano de Caracas es una con la cual me he familiarizado. Apoyada por Hidrocapital, comenzó a funcionar en 2001. Realizó, como pauta la ley, sus asambleas de ciudadanos(as) por sectores y una general de toda la comunidad de La Pedrera para escoger a sus miembros, levantó un diagnóstico de la situación del agua en esta comunidad y se ocupa desde entonces de detectar los problemas y colaborar con Hidrocapital en lo que atañe a este servicio. Al principio participaron unas 35 personas, pero hoy quedan de manera permanente unas ocho personas de la etapa inicial, más otras que se incorporan cuando hay trabajo que hacer en el sector en el que viven.

La MTA La Pedrera también asiste a los Consejos Comunitarios de Agua (CCA) de la parroquia de Antímano que ocurren cada 15 días. Éste es un espacio participativo intermedio. Allí, ante la presencia del resto de las MTA de Antímano y funcionarios de Hidrocapital, informa cómo se desarrolló en La Pedrera el *ciclo de agua*: si el agua llegó al barrio La Pedrera dentro del cronograma previsto, cuánto tiempo duró y si se detectaron botes de agua u otros problemas. Desde 2005, la MTA La Pedrera desarrolla un proyecto de reemplazo de las tuberías de agua potable del barrio porque estaban muy deterioradas. Para ello cuenta con el apoyo de Hidrocapital y del Ministerio del Ambiente. Este último desarrolla el proyecto más complejo de reemplazar las aguas servidas. Ambos proyectos se llevan a cabo simultáneamente. El gobierno central le otorgó a la MTA Bs.800 millones (\$372.093) para el proyecto de tubería de aguas blancas, que administra directamente

LÓPEZ MAYA *continued...*

en todas sus fases, rindiéndole cuentas a Hidrocapital cada ocho días.

Gracias a la MTA La Pedrera, la comunidad ha logrado una importante regularización del servicio de agua potable en el barrio, mejorando la calidad de vida de muchas familias. Antes de existir la MTA, el suministro era incierto, errático; a veces pasaba más de 45 días sin que el agua llegara. Y cuando llegaba, no se sabía cuánto habría de durar. Las familias estaban indefensas ante el abuso de propietarios de camiones cisternas de agua que traficaban con este bien esencial. Hoy, la comunidad con Hidrocapital han regularizado el suministro de 18 días a 20 días y dura unas 72 horas continuas antes de volverse a suspender. Es, sin duda insuficiente, pero su regularización es un cambio radical para estas familias; y permite que pueda llegar a todos los barrios de Antímano donde viven unas 30.000 familias.

Continuar y profundizar esta experiencia y otras que como ella entregan capacidad de gestión a las comunidades pobres es un desafío para quienes se comprometen en estas innovaciones. Las difíciles condiciones socioeconómicas de la gente que vive en La Pedrera son un serio obstáculo para ejercer el derecho y el deber de la participación. Muchas personas, sobre todo mujeres, no pueden participar porque ya tienen una doble jornada—su trabajo remunerado y su trabajo doméstico. A veces no pueden o no quieren participar en trabajo comunitario por no ser remunerado. La violencia también limita la participación en asambleas y reuniones porque el horario más conveniente, la noche, es demasiado peligroso, y el gobierno no se ha ocupado de garantizar el derecho de los habitantes de los barrios populares a su seguridad e integridad física. Otro gran problema es la inestabilidad de

las políticas chapistas; un cambio de funcionario puede significar la paralización de la innovación y/o los recursos. Pero, pese a esto, las MTA son una innovación en la dirección correcta. Entrevistados sus integrantes, algunos dicen que les ha cambiado la vida. Se sienten como “empresarios(as)” comunitarios(as). Han aprendido una serie de destrezas y asumido un conjunto de responsabilidades que les ha permitido crecer como personas y ciudadanos(as).

Otro ejemplo interesante es el de las “organizaciones comunitarias autogestionarias” (en adelante OCAS). Éstas son asociaciones civiles que se crearon en 2004 y 2005, a partir de la experiencia de los *consorcios sociales* desarrollada experimentalmente desde 1992 en Caracas y generalizada en 1999-2000, por iniciativa del Consejo Nacional de la Vivienda (CONAVI), en la época en que este ente fue presidido por la arquitecta Josefina Baldó.

La OCA está concebida para solucionar el complejo problema de la habilitación física de las áreas urbanas no planificadas de las ciudades venezolanas, a partir de la participación de las comunidades organizadas, contratando éstas los necesarios agentes técnicos y profesionales que en el modelo previo se “consorciaban” con la organización civil comunitaria propiamente dicha. Las OCAS, como sus antecesoras, los consorcios sociales, propician las condiciones para el auto-desarrollo y la autogestión popular, facilitando que las comunidades se “empoderen” mediante la administración delegada de recursos públicos.

La OCA Barrio Unión-Carpintero, ubicada en la parroquia Petare del AMC, se desarrolló a partir del proyecto técnico y autogestionario de habilitación física de 2001 que, conjuntamente con otros

muchos, fueron impulsados por CONAVI durante la administración de Baldó. Entre 2000 y 2001, el CONAVI inició proyectos de este tipo en 270 “unidades de diseño urbano” (UDUS) en distintas ciudades del país. Estas UDUS son unidades territoriales que, desde el punto de vista técnico, comparten problemas comunes y susceptibles de enfrentar con un proyecto técnico común y de constituir organizaciones autogestionarias para tal fin; es decir, espacios de encuentro y negociación de las comunidades asentadas allí con profesionales y funcionarios públicos, para juntos realizar diagnósticos de los problemas y diseñar programas integrales de habilitación. En 2001 Baldó fue removida de su cargo en CONAVI y el funcionario entrante suspendió los apoyos a esta innovación por estar en desacuerdo con ella.

La OCA Barrio Unión-Carpintero y otras cientos de OCAS se reactivarían cuatro años después, cuando Julio Montes, familiarizado con la experiencia del Consorcio Catuche y con las organizaciones autogestionarias impulsados por el CONAVI en tiempos de Baldó, fue nombrado Ministro para la Vivienda y Hábitat por el presidente Chávez. La OCA Barrio Unión-Carpintero diseñó entonces a través del diagnóstico participativo, y con el apoyo de los profesionales y funcionarios del Ministerio, su programa maestro de habilitación física que es motivo de orgullo e identidad comunitaria (OCM, entrevista, 2006). Con los primeros recursos que recibió, coordinó y supervisó la construcción de un muro de contención en Barrio Unión y un edificio de cuatro pisos para diversos servicios comunitarios en la parte alta de Barrio Unión. Los miembros de la OCA se refieren con alegría y nostalgia a esos meses de trabajo, donde la participación de la comunidad fue masiva y donde desempeñaron diversas tareas de

contratación, administración de recursos, supervisión y control de las obras. Desafortunadamente, en octubre de 2005, Montes renunció a su cargo de ministro por desavenencias con Chávez, y el ministro que lo sustituyó desechó el proyecto, paralizando los recursos.

Por su concepción y tamaño, una OCA agrupa en promedio unas 2.000 familias. Esta innovación facilita el desarrollo de los poderes creadores de las comunidades organizadas. Los miembros de la OCA Barrio Unión-Carpintero las consideran generadoras reales de poder popular, pues permiten que las comunidades desarrollen una visión global o estructural de los problemas, potencian la posibilidad de resolverlos eficientemente y están pensadas para que el gobierno u otras fuentes financieras deleguen recursos directamente a las comunidades para ser administrados. Sin embargo, confrontan un desafío grande, pues al ser marginadas por el gobierno de Chávez desde 2005, la posibilidad de encontrar apoyos financieros estables para reactivar los planes maestros o integrales de habilitación es difícil. La inestabilidad de las políticas públicas del gobierno bolivariano, donde la continuidad de proyectos importantes, con los apoyos técnicos y financieros necesarios, depende con alguna frecuencia del compromiso personal de ciertos funcionarios con ellas, crea muchos inconvenientes para la gestión participativa, estimulando el desaliento y la apatía, cuando no el disgusto en las comunidades. El ejemplo de las OCAS es dramático en este sentido.

Estas innovaciones participativas que hemos explorado como conceptos y como prácticas en el gobierno del primer gobierno de Chávez constituyen un aporte de América Latina en la búsqueda de alternativas al consenso de Washington en pro del bienestar de las mayorías populares.

Sin embargo, son muchos los desafíos que deben confrontar. El modelo de “socialismo del siglo XXI” que se ha iniciado en el segundo gobierno de Chávez pareciera darle menos importancia a innovaciones que permiten controlar las políticas públicas, y más a las que gestionen problemas sin darle a la gente la real capacidad de influenciar las decisiones. Debemos mantenernos atentos y afinar nuestros instrumentos conceptuales y metodológicos para evaluar las innovaciones participativas que están en pleno desarrollo para que apunten hacia una mayor igualdad y libertad de nuestros pueblos.

[Los resultados de investigación que aquí se presentan forman parte del proyecto: Municipal Innovations in Non-Governmental Public Participation: UK/Latin America, financiado por la ICPS-ESRC (Gran Bretaña). Mi agradecimiento a Ibiscay González, quien se desempeñó como asistente de investigación y a mis entrevistados de Hidrocapital, la MTA la Pedrera, la OCA Barrio Unión-Carpintero y los arquitectos Josefina Baldó y Federico Villanueva.]

Referencias

Arconada, Santiago 1996. “La experiencia de Antímano”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, N° 4, pp. 155-168.

MTD y OCM 2006. Entrevistas realizadas a miembros de estas organizaciones en la ciudad de Caracas. ■

Making the World New Latin American Studies After the Washington Consensus

by ERIC SELBIN

Southwestern University
eselbin@southwestern.edu

Without belaboring the past, allow me to position the remarks that follow: (1) the (putative) “Washington Consensus” was neither, i.e., it had little to do with, Washington and far more to do with global capital markets, and the “consensus” was largely among elites in Latin America and the Caribbean and North America; (2) the “Washington Consensus” trope, in any case, quickly turned from more narrow (wide repercussions aside) neoliberal economic “reforms” championed by those in the United States to political “reforms” based on the United States’ model of Western liberal democracy and social “reforms” and expectations rooted in the United States socio-political and cultural milieu; (3) despite the relative lack of attention by politicians, the popular press, and many academics, even at the height of the “Washington Consensus” millions of people in Latin America and the Caribbean dissented, engaging in acts of everyday resistance and even rebellion, though these were commonly read by those in the North and their regional allies/minions as either nearly inexplicable actions of scared and confused people or “last gasps” of recalcitrant “cold warriors” foolishly resisting the inevitable (and obviously salutary) neoliberal tide which would lift all boats; the failure of neo-liberal economic policies and liberal democracy to fundamentally transform people’s lives for the better means that revolution, albeit likely in new and novel forms, remains an option.

One last bit of prolegomena, if I may. Vague—and rarely explicated—references to “democratic capitalism” and “civil society”

SELBIN *continued...*

conceal (or ignore) the contradictory forces at work in liberal democracies that opt for free markets. Elites, state managers, and the international elites and institutions they must work with may well have their vision(s), but so do the people who have only recently begun to experience the opportunity to make their vision(s) known. Free markets and democratic institutions are not, in any broad historical perspective, natural allies; this is especially true when the focus is on free markets at the expense of basic needs such as food, housing, medicine, and education. While (liberal) democratic capitalism has dominated both the discourse of recent development and conceptualizations of what is (im)possible, we should not let it obscure (or mystify) the interests and desires of others elsewhere or what is happening on the ground.

Those of us in the social sciences have a lot invested in the salutary effort to define terms, even when they are rarely so neat, and design carefully calibrated instruments—no easy task. And we are certainly trained to be well aware of whom we should cite (and not) in a brief such as this; the lack of citations feels positively alarming. But here, instead, I will cite those who most directly animate what I write. These remarks draw on and derive most directly from twenty years of talking to people in Latin America and the Caribbean: an old (and at times impatient) market woman in Leon, Nicaragua; a young doctor in St. Georges, Grenada; a preacher from Bluefields, Nicaragua in a bus station in Chinandega, Nicaragua; an airport bartender in Tegucigalpa, Honduras; a cab driver in Chihuahua, Mexico. Real people, with apologies to any post-modernists in the crowd, who live in the real world. People for whom “the Washington Consensus” was both all too real, even overwhelming, affecting myriad aspects of their lives, and yet oddly, deeply irrelevant, the material and ideological conditions of their daily lives

largely unaffected. As a young woman, a librarian, in Grenada told me with regard to her life after the United States presence in her country, “things have changed so much and so little.”

Too often, too many of us find it all too easy to forget (or inconvenient to remember) the extent to which our positions, our conceptions of knowledge, and our understandings of ethnicity/race, class, gender, and more are deeply embedded in who we are, where we live and learn, how we were (and are) trained, and the material and ideological conditions of our everyday lives. “You must tell their story,” the preacher from Bluefields told me about the people I was interviewing, “not yours.” Is that possible? If it is hyperbolic to suggest that “the Washington Consensus” came to dominate the fields that comprise Latin American and Caribbean Studies, we would be remiss to ignore the extent to which it has had an impact on what we study and who and how. The understandable fascination with manipulable statistics and models—the value of which I appreciate—does not mean that we can forget that, as one Nicaraguan priest reminded me, people are more than just numbers; more, I understood, than simply a sum of their parts.

This is neither to suggest nefarious conspiracy theories nor conscious omissions, but rather to reflect how the social science process unfolds, is institutionalized, and is funded. For some fifty years now, social scientists have subjected various puzzles to the calming order of (Western) “scientific” analysis. The (neo) liberal economic, political, and social solutions produced by these “northern” experts have served to further instantiate a United States/Eurocentric perspective which shapes economic systems, styles of governance, and, perhaps least recognized and most insidious, our very understandings of the world and

what is (im)possible. While challenge(r)s to this dominant/hegemonic position began to emerge in the 1970s, not least among Latin Americanists, it is really only in the past decade that this world view has been subject to deepening dissent and demands for a re-visioning of how we understand our world. Latin American and Caribbean Studies has always been a heavily politicized field, one which largely developed under/in the shadow of United States/Eurocentric perspectives and premises; it is, ironically, a field (very much) centered in and extended from the north. It is thus imperative that we begin to “de-center” Latin American and Caribbean Studies and its manifold concerns and realize the immense possibilities when marginalized voices challenge and come into dialogue with those who command and control the center stage. Such a perspective(s) will (deeply) enrich not only north-south relations of knowledge production, but concomitant inequities in matters of ethnicity/race, class, gender and region trans-nationally, regionally, within specific countries, and at particular locales.

At the most obvious and, in some sense simplistic level (though there is nothing simple about it), this requires us to talk to and take seriously the people we are studying. For years I have gotten laughs by explaining, per the bartender in Tegucigalpa, that Honduras doesn’t have revolutions because “when there is a revolution, a lot of people die.” But perhaps there is something to that, perhaps the narrative in Honduras is different than in neighboring countries and this merits investigation. Can you see the funding application? A social scientist walked into a bar...

Yet de-centering also means that with regard to major issues such as human rights, indigeneity, globalization, and peace, we must reject the presumption that the United States (and its European allies) is the primary (even

only) reference point and model. We ourselves must engage in acts of resistance, even rebellion, and actively confront the “usual” ways we question, with us and through us, the assumptions and presumptions inherent in our field(s). We must wonder, for want of a better word, how we “know” what we know (and do not) and how we know it and why, and to break the chain of signifiers that always leads back to the United States/Europe. This is what it will mean to de-center Latin American and Caribbean Studies.

The assumption here is that it is possible (indeed, desirable) to loosen the powerful grip, directly and indirectly, conscious and unconscious, the “Washington Consensus” has had on academic and policy perspectives, the popular press, as well as the imagination of all and sundry. Such a project is obviously neither linear nor “progressive,” but ideally the result would be to open up and problematize the questions we ask, the discussion(s) we have, and the answers we discern. Hence the need is for us to draw the frame deeper and wider, (re)consider the manner and mode by which we operationalize our scholarship, and to rethink the categories and concepts that however powerful (and convenient) also serve to constrain what is possible. By collaborating with those on, at, and beyond the margins (whether by choice or by force) we can (perhaps) shed light on exciting and challenging matters without reinscribing “authority” or (however well intentioned) recourse to “native informants.” This neither about romanticization nor the inherently paternalistic politics of “giving voice to the voiceless.” Valorizing “the South” at the expense of “the North” serves no one well and carries the seeds of its own damaging dynamic; yet valorizing the knowledge and production of those whose lives are in the South is a powerful first step in building better social science.

This runs the risk of becoming far too abstract or giving into the sort of platitudes all too easily proffered by a social scientist and Latin Americanist deeply embedded in the center, the position which I unavoidably start from. An elderly woman in Nicaragua once asked with equal measures of concern and frustration if I understood that my life was so good because hers was not, a question which grounds me still. “The Washington Consensus” emerged contemporaneously with discussions about the triumph of Western liberalism and the end of history. Inevitably, this deepened the liberal, United States/ Eurocentric discourse which has dominated Latin American and Caribbean Studies as the most reasonable/appropriate approach. As I heard suggested at LASA98, to do otherwise ignored, at our own risk, the way the world “really” works; to believe otherwise was to allow our hopes or wishes (or, it was implied, politics) to creep into and therefore guide—consciously or not—our work. But there is another world possible.

There has been an increased, if at times grudging, recognition that the approach(es) most likely to answer the questions that many of us are most interested in require multiple entry points and a multiplicity of voices. Perhaps the most powerful idea that feminist scholarship brought into academia—aside from the radical notion that women are people too—was to call attention to the dynamics of power and how it has worked itself out across various identities or categories of difference and consequently demanded such multivocality. There are, as people increasingly recognize, thousands of alternatives. So just as people throughout Latin America and the Caribbean have cobbled together their own strategies for understanding and working with the reality at hand, resisting and reworking what they confront in their daily lives, so too might we engage in *bricolage*, fashioning the approaches necessary to enable our efforts to

understand and make sense of the world we seek to observe, explore, and explain. I do not suggest this lightly nor is it meant to ignore the complexities, but I believe it is our obligation.

This has, obviously, run a bit to the polemical and, in the view of some no doubt overly optimistic and perhaps even silly with regard to our resistance (and/or rebellion) and the possibility of us seeking alternative approaches, perhaps employed at the same time, to answer the questions that most intrigue us. Certainly it requires letting go of old and familiar and comfortable (and distancing and controlling) narratives and it demands that we consider not only those we study and how they construct and construe their world but who we are and where we fit in that process and in our own processes. The possibilities—how much we can really do about this—perhaps, less so, but nonetheless real; and what are we if we do not try? To paraphrase the compelling question formulated by Mexico’s modern Zapatistas, is this the approach we wanted? One dominated—intentionally or not—by “The Colossus of the North”? Imagine instead a broad-based effort to reconsider how and who and what we study and why. It is a challenge and it is possible; consider again the Zapatistas and one of their most stirring pronouncements: “It is not necessary to conquer the world. It is sufficient with making it new. Us. Today.”

[Helen Cordes, Elisabeth Friedman, Kathryn Hochstetler, James Mahoney, and Annaliese Richard all did their best to show me the error(s) of my way(s) and in the process greatly enhanced the final product; I would also like to acknowledge Meghana Nayak and Karen Kampwirth for their help in clearing up my ideas for this article.] ■

El Movimiento Indígena-Popular en los Andes y la Pluralización de la Política Una Hipótesis de Trabajo

por MARISOL DE LA CADENA
University of California/Davis
mdelac@ucdavis.edu

En Mayo de este año, Humberto Cholango, presidente de Ecuarrunari, escribió una carta recordándole al Papa Benedicto XVI que la colonización religiosa del Continente había terminado y que la indigeneidad como forma de vida no había desaparecido. “No es concebible que en pleno siglo XXI, todavía se crea que solo puede ser concebido como Dios un ser definido como tal en Europa [...] Para nosotros la Vida de Jesús es una Gran Luz proveniente del Inti Yaya (Luz Paternal y Maternal que sostiene todo), que ha venido a desterrar todo aquello que no nos deja vivir con justicia y fraternidad entre los seres humanos y en armonía con la Madre naturaleza. [...] Cabe comunicar al Pontífice que nuestras religiones JAMÁS MURIERON, aprendimos a sincretizar nuestras creencias y símbolos con las de los invasores y opresores” (en el original con mayúsculas).¹ El documento termina declarando el apoyo de Ecuarrunari a Hugo Chávez, Fidel Castro, y Evo Morales, y denunciando la política neo-imperial de George W. Bush, el presidente de los EE.UU.

Escrita por un político indígena y dirigida al Papa, esta carta no tiene precedente en el presente siglo.² Expresa el vigoroso protagonismo que han adquirido los movimientos indígenas en los Andes, que desborda los parámetros de la política convencional de izquierda y derecha. De manera importante, la carta de Cholango sustrae la relacionalidad de la diferencia indígena del campo semántico de ‘la cultura’ (y de las creencias religiosas) para

situar la discusión conceptual y política dentro del marco de una *alianza* entre el dios católico y las entidades indígenas superiores. Más aún rechazando la pretensión del Papa, pone sobre el tapete el *antagonismo ontológico* entre colonizadores y colonizados que *la política* contemporánea quiere administrar con economías multi-culturalistas pero que en última instancia no es considerado como problema a negociar.

En los últimos años, la política establecida se ha visto bastante incómoda ante la presencia de prácticas que desde la perspectiva de sus representantes son “folklore”. En junio del año pasado, *The Wall Street Journal* publicó un artículo “A Dash of Mysticism: Governing Bolivia The Aymara Way”, en el que se informaba con sorna que David Choquehuanca, un ministro aymara, había introducido prácticas rituales indígenas en su despacho.³ La conjunción ritual-política no es novedad en instituciones auto-nominadas indígenas. La novedad es su presencia en la esfera política reconocida, la manera por medio de la cual indica que el proceso político indígena-popular en los Andes no es un movimiento social más. Irrumpe en la convergencia de dos procesos históricos: uno reciente, el neoliberalismo; y otro anterior, el colonialismo (Blaser, 2007). Emergiendo de esta conjunción, hace una propuesta enérgica para negociar, ideológica y políticamente, la ocupación y administración de territorios en el continente *considerando las diferencias entre maneras de ser que co-existen temporalmente* y que no se resuelven en ideas que oponen tradición a modernidad. La propuesta es diferente porque tiene la capacidad de remover el lugar epistémico desde donde se han identificado tradicionalmente los problemas a ser incluidos en la discusión. Esto implica ni más ni menos que la re-configuración

histórica de lo político y los antagonismos que han articulado el continente durante más de 500 años.

En los párrafos anteriores he prestado la distinción que hace Chantal Mouffe entre lo político y la política. Según ella, lo político es el antagonismo (las enemistades) que, siendo específico históricamente, caracteriza a cualquier sociedad humana. La política es la forma en que la relación entre enemigos—el antagonismo—se convierte en conflicto, es decir en una relación (agonística) entre adversarios legítimos inscrita en la disputa por la hegemonía en un orden social determinado. Y ocurre que la hegemonía ‘natural’ en América Latina ignora el antagonismo crucial que la ciudad letrada (cf. Angel Rama) establece con maneras de ser indígenas y que llamándolo mestizaje las deja morir o las destruye activamente. El rechazo al mestizaje que los intelectuales indígenas inauguraron hace ya más de veinte años reveló esta dimensión antagónica y abrió espacio para la reconfiguración de la política que ahora ocurre. Esto va más allá de *incluir* en las instituciones políticas cuerpos marcados ‘cultural-racialmente’. La propuesta indígena-popular sería, en cambio, cancelar la forma de ‘hecho inevitable’ con la que se excluye ciertas de sus prácticas de la política, y traducir esa exclusión *como conflicto a negociar*.

En los últimos años, en los Andes, los llamados rituales (particularmente el popular ‘pago a la tierra’—también conocido como despacho) acompañan cada vez con mayor frecuencia las protestas subalternas. En Bolivia las marchas en contra de la privatización del agua y por la nacionalización de los hidrocarburos estuvieron repletas de estos llamados rituales. En el Perú los despachos se están convirtiendo en omnipresentes. Más aún:

no es necesaria la convocatoria de instituciones auto-identificadas como ‘étnicas’ para que en la protesta se vean y escuchen usos y voces indígenas-populares antes presentes pero invisibles e inaudibles en la esfera política reconocida. Por ejemplo, en Marzo del 2007 se realizó en la Plaza de Armas del Cuzco un evento para protestar el denuncia de una mina en las entrañas del Ausangate—uno de los cerros tutelares más importantes y poderosos de la región en cuyo territorio se encuentra además el Santuario de Coyllur Rit’i donde todos los años, entre mayo y junio, llegan miles de peregrinos del sur andino. El Ausangate es de una hibridez elocuente—como la carta de Cholango al Papa. La manifestación en contra de las pretensiones mineras que lo asedian era también híbrida, indígena-mestiza y muy popular. Además de las pancartas ambientalistas (¡“No a la Mina”!)²⁹ danzarines y *ukukus*, personajes que acompañan a los peregrinos al Santuario, portaban los estandartes de sus cofradías religiosas. También estaba en la plaza un amigo y colaborador de investigación que se llamaba Nazario Turpo—él murió trágicamente en un accidente en julio pasado. Nazario quien vivía en las faldas del cerro tutelar me explicó la razón de su participación en la protesta: la mina podía enfurecer al Ausangate que entonces mataría a los mineros y a las poblaciones de alrededor. Me explicó que por eso estaban allí muchos de los vecinos que como él vivían en las faldas del cerro, que venían a pedirle al presidente de la región que aceptara relaciones de respeto con el Ausangate.

¿Con qué categorías analizar prácticas que representan a personas y al paisaje animado en la política? El ritual ha ocupado un lugar privilegiado en la antropología en general y en la llamada Antropología Andina en particular. Sin embargo, su

análisis ha estado siempre divorciado de la política, tanto así que la sola asociación conceptual de ambas podría ya significar una contribución analítica. La tentación de interpretar eventos como el de la manifestación en contra de la mina del Ausangate, los despachos en las protestas públicas, y hasta la carta de Cholango con el repertorio conceptual usado en estudios de política—en vez del de la antropología andinista—es bastante tentador, y no dejaría de ser productivo e interesante. Desde esta perspectiva se puede, por ejemplo, señalar los límites de la secularización de la economía, y analizar la conjunción ritual-política como la creación de un espacio opuesto a la esfera pública hegemónica.⁴ Esto que sería adecuado, sería a la vez *insuficiente* (Chakrabarty, 2000) si lo que queremos es entender el proceso de transformación de la configuración de antagonismos, que efectúa el proceso político indígena-popular en los Andes y mediante el cual emerge como adversario político legítimo *sin que sus actores necesariamente dejen de ser lo que son*.

El trabajo de Bruno Latour en conversación con los conceptos que aprendí de Mariano Turpo (el padre de Nazario) ofrece una vía conceptual alternativa. Mariano fue un dirigente indígena que haciendo alianzas con izquierdistas consiguió en los años setenta recuperar las tierras que la hacienda vecina había usurpado a su comunidad. Hablaba sólo quechua, era ‘analfabeto’ y nunca fue moderno. Concebía el poder como fuerzas con las que había que negociar—y esas fuerzas se originaban en la (así llamada) naturaleza y en la gente: los izquierdistas, el hacendado, los abogados, otros indígenas como él. Coincidiendo con Mariano Turpo, Bruno Latour comenta que la constitución de la modernidad crea dos órdenes ontológicos separados—el de la naturaleza y el de los humanos—y otorga el

monopolio de la representación de la primera a la ciencia. La política sólo representa humanos. Como Mariano Turpo, la insurgencia indígena de los últimos años interrumpe este acuerdo. Ahora estas prácticas son públicas. La presencia del “pago” a la tierra, al cerro, o al agua en la protesta callejera no es ‘sólo folklore’. Representa un evento emergente: no un fenómeno nuevo dentro del orden social hegemónico, sino un momento de transformación fundamental de este orden (Williams, 1973). Al disputar el monopolio que tiene la ciencia de la representación de lo que llamamos naturaleza y que algunas prácticas locales (generalmente autodefinidas como indígenas, pero no sólo) consideran como entidades que sienten y que tienen nombre propio, lo emergente es la representación de las cosas en la política y, en consecuencia, la alteración del orden político moderno. En última instancia esta emergencia revela el antagonismo que funda la colonialidad de la política, que censura la entrada en ella de lo que considera no letrado, incompleto, o residual y que, por ejemplo, autoriza al periodista de *The Wall Street Journal* para mofarse del ministro aymara del gobierno boliviano.

Si la expansión de la hacienda caracterizó los primeros cinco siglos de esa colonialidad, el presente siglo está signado por la omnipresencia de las corporaciones mineras transnacionales. Consecuentemente, los enfrentamientos entre compañías mineras y poblaciones andinas también son disputas entre ambas por la representación de cerros y agua. En el Perú, estos enfrentamientos se conocen con el nombre genérico de ‘conflicto minero’; muchas veces alcanzan la categoría de ‘guerra’, de una relación entre enemigos. Uno de los casos más conocidos es la pelea de los pobladores de una localidad en el norte del país, en contra de

CADENA *continued...*

la minera Yanacocha (socio minoritario de la cual es el Banco Mundial) en defensa del cerro Quilish. En este conflicto, la identidad del cerro como entidad tutelar de la región pasó del olvido público a primera plana—y esta definición ha causado serios tropiezos a la compañía minera que define el cerro como depósito de cuatro millones de onzas de oro. La convergencia de redes ambientalistas, turísticas, y espirituales (tan diversas como New Age y Teología de la Liberación) indudablemente ha reforzado la definición del Quilish como cerro tutelar, otorgándole al conflicto estatus internacional. En la disputa, el respeto al cerro tutelar en alianza con el hecho de que es un acuífero importante fue material importante en la red política contraria a la mina. Para quienes favorecían la mina, se trataba de creencias fundadas en la ignorancia campesina, aprovechada por quienes están interesados en obstruir el progreso económico de la región. Los ambientalistas se aliaron con lo que también llamaron creencias campesinas. La izquierda vaciló entre el respeto y la sorna incrédula. Finalmente, quienes hicieron pública esta definición del Quilish se han comprado el pleito en los términos con los cuales algunos campesinos definen al cerro en contra de la mina.

Independientemente de su desenlace, el conflicto minero no será sólo por salarios, tierras, o agua. Incluirá la disputa entre representaciones científicas y no científicas de la naturaleza. Esto transgrede la idea de que la política sólo representa a humanos, rompe con la historia que sostiene esta idea y hace pública otra historia. Quizá abra un nuevo archivo interpretativo en el que se acepte el antagonismo con formas de vida que nunca han querido ser sólo modernas, y se lo transforme en conflicto político legítimo. Eso marcaría época, transformando *en discusión* el acuerdo fundacional de la modernidad. Permitiría

disputas entre representaciones científicas y no científicas de las cosas y pluralizaría la política más allá de ideologías, géneros, sexualidades y etnicidades—es decir fuera de su registro moderno y postmoderno. Obviamente esta pluralización sería “sin garantías” como diría Stuart Hall.

Fuentes bibliográficas

Chakrabarty Dipesh 2000. *Provincializing Europe* (New Jersey: Princeton University Press).

Hall, Stuart 1996. Who needs Identity? In *Questions of Cultural Identity*, edited by Stuart Hall and Paul du Gay, 1–17. (London: Sage.)

Latour Bruno 1994. *We have Never Been Modern* (Boston: Harvard University Press).

Mouffe Chantal 2000. *On the Political* (New York: Routledge).

Stephenson Marcia 2002. “Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia” in *Latin American Research Review*, vol 37(2): 99-118.

Williams Raymond 1973. *Marxism and Literature* (New York: Verso.)

Notas

¹ Humberto Cholango, 5-18-07
<<http://www.tlaxcala.es/pp.asp?reference=2805&lg=en>>.

² A mí, personalmente, me hizo pensar en la Carta que Guaman Poma dirigiera al Rey en el Siglo dieciséis, por la autoridad política-religiosa a la cual va dirigida.

³ *Wall Street Journal*, A1, 7/6/06.

⁴ Por ejemplo, Marcia Stephenson 2002. ■