



Pensamiento Crítico en el Paraguay

Memoria del Ciclo de Conversatorios 2017

Autores

Alicia Amarilla

Ernesto Benítez

María Victoria Heikel

Natalia Ferreira Rivarola

Margot Bremer, rscj

Gloria Scappini

Charles Quevedo

Gabriela Schwartzman

Ticio Escobar

Ramón Corvalán

Coordinador

Guillermo Ortega

Volumen IV

Pensamiento Crítico en el Paraguay

Memoria del Ciclo de Conversatorios 2017

Autores

Alicia Amarilla

Ernesto Benítez

María Victoria Heikel

Natalia Ferreira Rivarola

Margot Bremer, rscj

Gloria Scappini

Charles Quevedo

Gabriela Schwartzman

Ticio Escobar

Ramón Corvalán

Coordinador

Guillermo Ortega

Volumen IV



Ayolas 807 esq. Humaitá
Tel. (595-21) 451 217 Fax. (595-21) 498 306
baseis@baseis.org.py
www.baseis.org.py
Asunción, Paraguay

Esta publicación fue apoyada con recursos de la Fundación Rosa Luxemburgo con fondos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ).



Pensamiento Crítico en el Paraguay
Memoria del Ciclo de Conversatorios 2017
(Asunción, BASE-IS, diciembre 2017)

ISBN: 978-99967-841-9-4



Copyleft.



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones.



Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editorial, año).



No comercial: se permite la utilización de esta obra con fines no comerciales.



Mantener estas condiciones para obras derivadas: Sólo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

Las opiniones vertidas en esta publicación no necesariamente reflejan la posición de los editores, y son de exclusiva responsabilidad de la autora.

Contenido

Presentación	7
Las experiencias de construcción de alternativas desde las comunidades campesinas	
Alicia Amarilla.....	11
Ernesto Benítez.....	19
Las alternativas desde la perspectiva feminista	
María Victoria Heikel	39
Natalia Ferreira Rivarola	51
Aportes de la cosmovisión indígena a la construcción de una sociedad alternativa	
Margot Bremer, rscj	75
Gloria Scappini	87
Las alternativas desde la perspectiva ecosocialista	
Charles Quevedo.....	105
Gabriela Schvartzman.....	117
Las alternativas desde la cultura y educación	
Ticio Escobar	137
Ramón Corvalán	145

Presentación

El presente volumen es parte del proceso que se inició en el año 2014, resultado de la reflexión en el marco de formación a jóvenes rurales y urbanos. El IV volumen pone énfasis en propuestas pensando hacia adelante.

Las anteriores publicaciones contienen aportes de pensadores y pensadoras que imprimieron sus ideales y batallas por una sociedad paraguaya emancipada.

Este libro pretende ser parte de las múltiples iniciativas que se están experimentando en el territorio paraguayo, sin olvidar que también en la región se están llevando a cabo varias experiencias que demuestran ser alternativas al modelo de desarrollo implantado en el continente.

Un aporte sustancial, es el relacionado con el sistema agrícola. La propuesta desde la agroecología y la soberanía alimentaria, es la forma más radical de enfrentar al modelo agroindustrial que está modificando todos los sistemas alimentarios –no solamente a nivel de la región– sino mundialmente, donde se apropian de los bienes colectivos, destruyen la biodiversidad y despojan de tierra a las comunidades campesinas e indígenas. Las corporaciones agroindustriales quieren uniformizar los gustos, los cultivos, el uso intensivo de agrotóxicos, fertilizantes, semillas transgénicas, maquinarias, que rompen con las tradiciones del uso del suelo, la diversidad de los cultivos y el respeto a la naturaleza, que son parte de la cultura campesina e indígena.

La resistencia –desde la aparición de los invasores extranjeros al continente– denominada *Abya Yala* (“*tierra en plena madurez*”, o “*tierra en florecimiento*”, “*tierra madura*”) y no América como lo dispusieron los españoles, fue y es sangrienta, porque siguen actualmente el despojo, la persecución, el atropello y la muerte de los pueblos originarios. Pero, aún permanecen –a pesar de los siglos de violencia– su cosmovisión en relación a la naturaleza, a las comunidades, el uso de plantas medicinales, y sigue la búsqueda de la tierra sin mal (*yvy marane`y*), un lugar sin malignidad, donde la naturaleza recupere su lugar, y se pueda iniciar un nuevo ciclo del maíz, mandioca, batata, poroto y otros rubros para la alimentación.

Una mirada desde la propuesta feminista, antipatriarcal, anticolonialista, antimachista, expone las barreras estructurales de la sociedad actual que arrastra el pensamiento crítico para plantear una emancipación del ser humano. El hombre –por su condición de hombre– tiene la particularidad de estar por encima de las demás especies y considera a todos y todas, parte de su engranaje de explotación, donde la imagen del macho resalta en todos los ámbitos. Las instituciones formales como el ejército, la iglesia, la educación, los partidos políticos, están cargados del pensamiento neocolonial, patriarcal y machista.

La educación es un proceso de aprendizaje-enseñanza, que se incorpora en la sociedad como base estratégica, como componente de los derechos humanos, donde el Estado interviene para que la ciudadanía pueda acceder. Es la que va a configurar el formato de la persona que se incorpora a una sociedad estructurada, con una relación social establecida. Los contenidos están colocados para promover una ciudadanía activa, democrática o para adormecer y aceptar lo que dicta el mercado, asumiendo ser parte del engranaje o emanciparse. Cada proceso histórico pone su sello en la formación de las personas, depende de la correlación de fuerza de la lucha de clase.

La cultura es un proceso vinculado a la identidad del ser humano, está presente desde su incorporación a la sociedad hasta su desaparición. Cada momento histórico tiene su expresión en la forma en que se relacionan las personas. Los gustos, la forma de vestir, hablar, los

valores hegemónicos subyugados, forman el abanico del ser parte de una historia. La presencia de lo externo, facilita u obstaculiza la convivencia entre los seres humanos. Actualmente, se cuenta con varias herramientas que dan cuenta de la complejidad de las relaciones sociales, la comunicación es una de ellas, que acerca a las personas, pero también separa, por ser unipersonal y de acceso irrestricto. Lo mismo se puede decir de otros avances tecnológicos que promueven estas dos vertientes, la de separar o unir.

Por último, hay urgencia de un cambio de modelo de producción por uno más respetuoso de la naturaleza, donde la existencia de la especie humana no destruya a los demás seres vivos, y que exista la posibilidad de una economía ecológica, para el goce de las futuras generaciones del planeta. La matriz de consumo está socavando nuestra tierra que contiene vida y naturaleza, todo por un grupo poderoso, a quien solo le interesa el lucro.

No queda más que agradecer al equipo humano que estuvo acompañando el proceso del Conversatorio sobre Pensamiento Crítico y en especial a la Fundación Rosa Luxemburgo por posibilitar los encuentros durante estos años.

Las experiencias de construcción de alternativas desde las comunidades campesinas

Alicia Amarilla*

Debo comenzar hablando del campesinado como un grupo histórico de resistencia en el Paraguay. Con el liberalismo se empezó a discriminar al campesinado, se empezó a infravalorar el trabajo de la producción, siendo el trabajo de la tierra, la agricultura, uno de los oficios más nobles que ha existido siempre.

En ese sentido, el campesinado, junto a los pueblos indígenas —desplazados de sus territorios y masacrados desde la llegada de los europeos en el siglo XV— se vieron forzados a crear alternativas de resistencia para mantener sus formas de vida, su cosmovisión y su identidad, ese vínculo íntimo que los ata a la tierra pese a la propiedad privada, que es la que genera la explotación, la usurpación, el despojo, el desmonte y los latifundios.

Esta resistencia en los territorios, son el resultado de acumulaciones que se han ido forjando a través de los tiempos y desde las experiencias de los pueblos. Desde Conamuri aportamos en la construcción de dos

* Por disposición del 8° Congreso Nacional de la Organización de Mujeres Campesinas e Indígenas (Conamuri), es su actual Coordinadora, junto a Beatriz Rivarola. Inició su militancia en el año 1999 en la organización Promoción Campesina Integral (PROCI) e ingresó a Conamuri en 2004. Al día de hoy ha representado a la Conamuri en numerosos encuentros nacionales e internacionales y en varios espacios de articulación con movimientos sociales de América Latina y el Caribe, destacando entre ellos a la CLOC-Vía Campesina, donde también es referente de la Campaña “Basta de Violencia contra las Mujeres del Campo”. Está cursando la carrera de Comunicación para el Desarrollo en la Universidad Nacional de Pilar (UNP), con sede en Asunción.

fortalezas fundamentalmente en las bases: la producción agroecológica y el feminismo de clase.

Para llevar a cabo estas estrategias de liberación de nuestro pueblo, nos valemos de las herramientas de la ‘educación popular’ para la formación de conciencia y la socialización de los saberes.

La producción agroecológica es la alternativa válida para confrontar al capitalismo agrario, porque parte de la agricultura campesina –moviéndose con la economía justa y solidaria– para ocupar los mercados, en un tiempo en que transgénicos y agrotóxicos se encuentran, literalmente, hasta en la sopa. Desde Conamuri, con mucho esfuerzo, como mujeres campesinas e indígenas organizadas, venimos fomentando la instalación de Semilla Róga o Casa de Semillas en distintos Departamentos, proyecto con el que buscamos el rescate y la reproducción de semillas nativas y criollas y su conservación en manos de familias agricultoras campesinas que hacen el intercambio.

Otra forma de resistencia se da a través de la Escuela de Agroecología de Conamuri, encuentro de jóvenes campesinos e indígenas que se forman en producción agroecológica como una herramienta política de protesta: la importancia de la alimentación saludable, la importancia de la soberanía alimentaria.

Los espacios pedagógicos en agroecología, son formas de garantizar también un futuro a partir de la apuesta que significa formar la conciencia de la juventud, abrirles los ojos respecto a la relación que existe entre los cultivos transgénicos que avanzan en el campo y la proliferación de enfermedades en la comunidad, la relación entre los desalojos en los asentamientos y el agronegocio.

Y finalmente, otra resistencia que dentro de nuestras posibilidades tratamos de construir se da a través del empoderamiento de las mujeres rurales en el rol productivo, su importancia central en el proceso de producción y no solo en los cuidados del hogar o la economía doméstica.

Esos dos grupos humanos, la juventud y las mujeres, harán la revolución un día para transformar la realidad.

Desde lo institucional, la reivindicación de la Reforma Agraria como un mecanismo fundamental para frenar la mala distribución de la tierra y de la riqueza, es uno de los motores que mueven a las organizaciones campesinas e indígenas.

Algunos datos útiles

Dice Abel Areco en su libro “Defensa territorial. Alternativas locales”:

En el Paraguay se viene desarrollando presurosa y desordenadamente –desde los años 70 del siglo XX– la agricultura empresarial conocida hoy como agronegocio, consistente en la producción de monocultivo intensivo y extensivo, con rubros como maíz, girasol, canola, trigo, caña dulce, arroz con riego y principalmente soja.

Este modelo de producción empresarial actualmente basado en la biotecnología, con utilización de semillas genéticamente modificadas, el uso de maquinarias agrícolas pesadas y gran cantidad de agrotóxicos, viene sustituyendo a los grandes bosques nativos de los Departamentos de Alto Paraná, Itapúa, Canindeyú, Caazapá, Amambay, San Pedro y Concepción, con los cultivos agrícolas de los rubros citados.

El acelerado avance de este sistema de producción acarrea problemas para ciertos sectores de la sociedad paraguaya, y de manera directa para el campesinado y los pueblos indígenas.

El sistema de producción empresarial choca con el modelo de producción tradicional de la población campesina e indígena, teniendo en cuenta que utiliza técnicas distintas y avanza sobre territorios que son de dicha población.

Dice Marielle Palau en el libro “Con la soja al cuello 2016”:

El avance de los agronegocios se da en múltiples y diferentes dimensiones, la más visible de ellas es la ocupación del territorio. Ya los datos del año 2008 indicaban que 3% de las fincas ocupaban el 85% de la tierra, y datos actuales indican que 94.25% de las tierras cultiva-

das están destinadas a la producción de *commodities* agrícolas y solo 5.75% para la producción campesina.

Esta situación tiene cada vez mayores efectos directos en la vida de toda la población paraguaya. En los últimos doce años, el cultivo de productos agrícolas orientados a la exportación pasó de poco más de 2.3 millones de has a alrededor de 5.5 millones, y lo hizo a costa de comunidades campesinas e indígenas que en el mismo periodo de tiempo disminuyeron a la mitad la superficie utilizada.

También hubo una pérdida de 416.500 has de bosques en la Región Oriental (solo entre los años 2007 y 2014) y de 6.840.000 en el Chaco paraguayo (entre los años 2005 y 2015).

A medida que el modelo avanza y va arrasando la vida a su paso, el discurso hegemónico repite sistemáticamente que la economía paraguaya depende de la exportación de los productos del agronegocio –principalmente soja y carne–. Sin embargo, quienes exportan son principalmente empresas de capital extranjero, con una prácticamente inexistente carga tributaria en el caso de la soja, al tiempo que la importación de alimentos básicos para la población es creciente, así como sus costos. Y no únicamente la importación de alimentos va en aumento, ocurre lo mismo con la importación de semillas –no solo transgénicas– y con los llamados insumos agrícolas, cuando se refieren a los miles de kilos y litros de veneno que ingresan sistemáticamente al país.

El gobierno de Horacio Cartes es un actor clave de este proceso, hasta sus programas destinados a la agricultura campesina están orientados a fortalecer el modelo de los agronegocios y la lógica del mercado. Proyectos de ley que podrían contribuir a la agricultura campesina o a los derechos de la población en general, hasta el momento se encuentran estancados en alguna comisión legislativa.

Demás está decir, que la existencia de una ley no garantiza el cumplimiento de la misma; el no respeto a la normativa ambiental y la creciente violencia y judicialización de las luchas campesinas e indígenas, son fehacientes pruebas de ello. Sin embargo, son avances importantes para el resguardo de derechos y para la lucha de las organizaciones.

Datos sobre violencia hacia las mujeres

De los 586 casos de violencia atendidos en centros asistenciales de la cartera sanitaria en el transcurso de 2016 (enero a noviembre), 484 de las víctimas (82.5%), corresponde a mujeres.

El mayor registro de casos se observa en zonas urbanas. Pero se estima que el maltrato hacia el género femenino está más naturalizado en el sector rural, por lo que las mujeres denuncian menos.

Mujeres rurales

El informe anual 2016 de la FAO sobre seguridad alimentaria y nutricional concluyó que "la obesidad impacta de forma desproporcionada en las mujeres de la región, ya que las afectadas representan un 26.6% en comparación con el 18.5% de los hombres".

Los principales factores de riesgo son "la pobreza, la falta de acceso a recursos productivos y a servicios de salud integrales; por cada 100 hombres indigentes hay 121 mujeres en la misma situación de vulnerabilidad", aseguró la entidad internacional.

"En América Latina 40% de las mujeres rurales mayores de 15 años no tiene ingresos propios, aunque trabaja de forma no remunerada. Además, ellas poseen una fracción de la tierra, el crédito, los insumos productivos y (una parte de) la educación en comparación a los hombres", detalló la FAO.

Si consideramos que la población rural asciende a unos 121 millones de personas (20% de la población mundial), de ellas 48% son mujeres y 10% de estas mujeres son indígenas, se torna realmente de suma importancia la inequidad que afecta el desarrollo económico y la seguridad alimentaria de las mujeres rurales.

De acuerdo a datos del Centro de Análisis y Difusión de la Economía Paraguaya (Cadep), actualmente solo 6.3% de la tierra cultivable se dedica a la producción familiar campesina.

En el documento "Agricultura Familiar: ODM y Gasto Público", del economista Gerardo Benítez, se concluye que los gastos públicos

en apoyo a la Agricultura Familiar se han venido reduciendo en forma sostenida desde 2012.

Marielle Palau asegura que durante los últimos años, la tierra destinada al agronegocio en Paraguay, especialmente para la plantación de soja, se duplicó hasta llegar a 94% de las tierras cultivables en el país, mientras que la destinada a la agricultura familiar campesina se redujo a la mitad.

Los datos disponibles en las Encuestas de Hogares, en el Censo Agropecuario Nacional y en los Registros Administrativos, demuestran que las mujeres reciben menos asistencia técnica y menos créditos públicos. Esta discriminación las lleva, finalmente, a tener menos ingresos que los hombres, lo que repercute no solo en su bienestar, sino también en el del resto de la familia, teniendo en cuenta que ellas aportan el fruto de su trabajo. Un tercio de los hogares en Paraguay tiene como principal proveedora económica a una mujer.

A esta injusta situación se agrega una mayor carga de trabajo doméstico, de cuidado y de producción para el autoconsumo al interior de los hogares. Las mujeres campesinas trabajan en promedio unas 9 horas semanales más que los hombres en estas actividades, según la encuesta de Uso del Tiempo recientemente presentada por la Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos.

Dice Lilian Meza en “Población Rural”

Educación

De acuerdo a los datos de la Encuesta Permanente de Hogares, EPH 2011, la población rural presenta un grado de analfabetismo superior a la población urbana: 7.2% de las personas que viven en el campo, de 15 años y más de edad, son analfabetas (ningún estudio o entre 1 o 2 años de estudio) versus 3.2% a nivel urbano.

En el segmento de la población de 25 años y más, el promedio de años de estudio, es de 5.8 en el área rural, frente a 9.6 años que se registra en el área urbana.

Analizando el nivel educativo de los productores con datos extraídos del Censo Nacional Agropecuario, CAN 2008, se pone en evidencia que la Educación Escolar Básica (primero al sexto grado) es la que predomina mayoritariamente entre los productores agrícolas.

Este dato es coincidente con un nivel mayor de pobreza entre los habitantes rurales. Es decir, menor grado de educación, mayores niveles de pobreza, menores oportunidades económicas.

Idioma

La Constitución Nacional vigente, promulgada en 1992, expresa en su artículo 140: “El Paraguay es un país pluricultural y bilingüe y sus idiomas oficiales son el castellano y el guaraní”. En este sentido, el análisis descriptivo también brinda una información acerca del idioma mayormente hablado entre los miembros de los hogares, de 5 años y más de edad.

El idioma guaraní constituye un referente de suma importancia para buena parte de la población rural. Según la Encuesta Permanente de Hogares de 2011, refiriéndose a la Población Rural se encuentra que el idioma mayormente hablado entre los miembros de los hogares que residen en el área rural, figura el guaraní con 62.4%. Menos de 8% se comunica en castellano, y 25.7% hablan mayormente guaraní y castellano (en forma conjunta). 4.1% conversan directamente en otro idioma.

Salud

Con respecto al ámbito de la salud, es importante mencionar que a nivel nacional se cuenta con un sistema estatal de previsión social y seguro médico (IPS).

Los resultados no son muy alentadores, dado que el nivel de cobertura del sistema es reducido. En el área rural las personas que se benefician de este sistema apenas alcanza el 8%, frente a 24.6% del área urbana (EPH 2011).

Por otro lado, 7.7% de la población total cuenta con otro tipo de seguro médico, generalmente privado. Dicho porcentaje en el área rural llega apenas a 2.7%. El 74.4% a nivel país y 89.3% de la población que vive en el campo no dispone de ningún tipo de seguro médico (EPH 2011).

Me plantearon hablar de alternativas para el conversatorio, pensé muchísimo y saqué una conclusión. Para hablar de alternativas hay que definir cuáles son las fuerzas que están en disputa, qué intereses defiende cada uno y en qué posición uno se ubica, entonces antes de hablar específicamente de nuestra experiencia de Táva Guaraní donde yo vivo, en el Distrito de Santa Rosa del Aguaray, quería hablar de cuestiones más generales.

En el campo hoy día existen dos fuerzas esenciales en disputa y una tercera que es secundaria, complementaria digamos. Una, es lo que llamamos productores empresariales o agronegocios, grandes propietarios. De los 40 millones de hectáreas que tiene nuestro país, ellos controlan 38 millones, son alrededor de 500 familias, locales y multinacionales, ese es un extremo. El otro extremo lo conforman los agricultores campesinos e indígenas, y el intermedio son los productores, pequeños y medianos. Entre los productores pequeños y medianos y los agricultores campesinos e indígenas juntos, controlan alrededor de 2 millones de hectáreas de tierra.

* Es de formación docente, participó en cursos de Post-Grado en Estudios Latinoamericanos de la Escuela Nacional Florestan Fernández, realizó estudios en Economía Política en la Universidad Popular Plaza de Mayo, fue director y docente de la Escuela de la Libertad-Gaspar Rodríguez de Francia-Comunidad Táva Guaraní, Santa Rosa del Aguaray, Departamento de San Pedro, Formador político de organizaciones populares, sociales y campesinas a nivel nacional y continental. Militante desde el año 1990 del Partido Comunista Autoconvocado, fundador y militante del Partido Convergencia Popular Socialista desde el año 2002. Actual Presidente del Partido Convergencia Popular Socialista. Sufrió 2 intentos de asesinato en 1995 y 2003, por parte de la Policía y Militares en movilizaciones populares. En el 2003 fue torturado por las mismas fuerzas represivas y a raíz de ello denunció al Estado Paraguayo ante la Comisión Mundial Contra la Tortura de las NNUU, que después de unos años de evaluar resolvió en el 2012 condenar al Estado paraguayo por este crimen. Hasta la fecha el Estado Paraguayo no cumplió la condena.

Hay una diferencia esencial entre el pequeño productor familiar y el agricultor; el pequeño o mediano productor es aquel segmento de la sociedad campesina al que, desde el punto de vista ideológico, ya le ganó el agronegocio, entonces su finca de 5, 10 o 15 hectáreas, fundamentalmente produce soja para vender. Es la copia o la reproducción en pequeña escala del agronegocio, pero ya forma parte de ese engranaje que controla el agronegocio, productores familiares que se dedican a producir mercancía para vender no para comer. Entonces ahí hay una diferencia con el agricultor campesino e indígena, que es otro extremo.

Entonces la contradicción fundamental se da entre el agronegocio, la producción empresarial y la agricultura familiar campesina e indígena, que responden a concepciones totalmente distintas.

El agronegocio, la producción empresarial, es unidimensional, es una mirada, una sola cosa, ellos cuando miran a la tierra, al árbol, al agua, a la semilla, al conocimiento, al animal, a la roca, al ser humano, todo es sinónimo de dinero, de mercancía, por eso es mirada unidimensional, todo se reduce a mercancía, a dinero, es una mirada del mundo, una forma de entender al mundo en términos más económicos, sociológicos ja'e chupe capitalismo ajepa, pero es una mirada unidimensional.

La mirada nuestra, de los agricultores campesinos e indígenas es lo opuesto, porque nosotros tenemos una mirada multidimensional, nuestra tierra, nuestro territorio al mismo tiempo son muchas cosas.

Primera cuestión, para ellos, toda la naturaleza, incluido el ser humano, es sinónimo de dinero, de mercancía; para nosotros, la naturaleza en su conjunto, la tierra, nuestro territorio es nuestro espacio de vida.

Hablamos de multidimensional porque nuestro espacio de vida primero es *espacio ecológico*, es un espacio donde el ser humano en inter-relación mutua con el resto de la naturaleza –fundamentalmente los árboles y el agua– conviven en una reciprocidad, una complementariedad, los árboles y el agua son parte de la existencia misma del ser humano, por lo tanto él no puede matarse a sí mismo, destruyendo el agua y los árboles, espacio ecológico.

Su territorio es su *espacio social*, es un espacio de 1.000, 2.000, 5.000, 10 mil hectáreas donde hay una inter-relación entre los componentes, comparten, se solidarizan, se ayudan mutuamente, intercambian semillas, saberes, en fin, es un espacio de inter-relación social, hay una complementariedad entre los seres humanos.

Espacio cultural, cuando hablamos de cultura hablamos de todo el proceso de aprendizaje del ser humano, cómo uno nace, cómo uno trabaja, produce sus alimentos, cómo piensa, cómo baila, cómo sueña, cómo siente, cómo reza, cómo muere, hasta cómo uno es enterrado, es todo su ser, todo su proceso de construcción, su espacio cultural es su tierra, su territorio.

Es su *espacio político* también. En un espacio determinado, su comunidad, se desarrollan formas de autoridad que no siempre responden a la lógica de ‘el que tiene dinero es quien tiene la autoridad’, sino que quien se convierte en autoridad es la persona más humanista, más solidaria, más entregada a los demás, el que más se esfuerza, el más democrático, el que tiene mucho más amor a los demás, en fin, gana más respeto, se convierte en un karai guasú, kuñakaraí guasú aveí, autoridad de la comunidad que alcanza por su condición humanista, ajepa.

Es *espacio económico*, es el lugar donde trabaja, produce sus alimentos, produce también pequeñas cositas para vender, todo eso, pero su trabajo fundamentalmente se desarrolla dentro de una lógica ja'e chupe. El primer objetivo del trabajo no es la acumulación, el primer objetivo del trabajo es el “tyguatá”, la satisfacción física; el segundo objetivo del trabajo es el “py'a guapy”, satisfacción espiritual, que le lleva a uno al “teko porâ”, al buen vivir.

Su territorio es su *espacio tecnológico* también, de acuerdo a cómo uno entiende el mundo, utiliza técnicas determinadas, herramientas determinadas, tecnología de punta he'i lo mitâ yvyra hakuâa, madera puntiaguda. No es que no estemos de acuerdo con la tecnología todo eso, pero los que mínimamente estamos informados, sabemos que la manipulación genética es tremendamente dañina para la naturaleza, para garantizar la semilla, para la soberanía, para la salud, ere eréa,

entonces uno porque tiene una forma distinta de ver el mundo trata por todos los medios de atajar, de impedir el avance agresivo de otra forma de mundo tan bestial, digamos. Los venenos, más de 50 millones de litros anuales se derraman en nuestro país, para una población de 7 millones de habitantes, son alrededor de 8 litros por persona lo que hoy día nos corresponde, el veneno que se derrama. Entonces uno trata mínimamente de evitar las semillas transgénicas, los agrotóxicos, todo eso porque tanto no encuadra en su lógica de mundo digamos, entonces trata de usar tecnología que mínimamente le dé respuesta a sus necesidades, a su unidad productiva, pero al máximo trata de evitar la utilización de herramientas que realmente atentan contra la vida misma ajépa.

Y en definitiva el territorio campesino e indígena es también un *espacio filosófico* podemos decir, porque dependiendo de cómo uno ve y entiende el mundo, practica su vivir diario, y es a partir de lo que uno entiende de la vida, de la naturaleza, que la sociedad esencialmente es diversidad, es solidaridad, es complementariedad, entonces para nuestra mirada multidimensional, el territorio es ecológico, económico, social, cultural, político, tecnológico y filosófico. Son muchas cosas a la vez, por eso es lo contrario al agronegocio que es unidimensional.

Bueno, entonces cuando el campesinado lucha por la tierra y conquista la tierra y avanza hacia el proceso de asentamiento, tiene dos posibilidades, dos caminos, el proceso de asentamiento se puede convertir en la construcción de una colonia o en la construcción de una comunidad.

Cuando hablamos de un proceso de asentamiento que progresivamente se va convirtiendo en una colonia hay elementos fundamentales. Es un proceso donde el protagonista central es el Estado oligárquico, con sus instituciones, con la estructura de la iglesia, con los partidos políticos, con todos sus instrumentos, ellos capitanean todo el proceso de aprendizaje y moldean la tenencia de la tierra en forma individual, primera cuestión.

Construyen, cuadriculan la tierra, algunos he'i chupe "espina de pescado" una calle principal, upéi osê chugui calles, ja'e chupe (y los

camino secundarios) en todas direcciones, a todos los costados. A cada familia le entregan una parcela individual de 100 metros de frente, 1000 de fondo, 10 hectáreas, 8 hectáreas y uno está obligado a instalarse en su parcela individual, uno al lado de la otra; lo más cercano que podés estar de otra familia es a 100, 150 o 200 metros cada uno. Dependiendo de la extensión del asentamiento las calles tienen 5 kilómetros, 10, hasta 20 km ajépa, entonces uno al lado del otro, en calles largas se instalan las familias, individualmente, en su parcela, no tienen relación social digamos.

Y para asegurar el proceso de la Colonia y su funcionamiento económico, político, social y cultural, de acuerdo a los intereses del Estado oligárquico, ellos a la entrada ponen al asentado que es su referente político, al lado a un comerciante, que es la representación económica de la oligarquía, por ahí cerquita nomás una comisaría, un tupao'i, una iglesia y ahí ya está el poder económico, ideológico instalado y alrededor de esas instituciones se irá organizando progresivamente el asentamiento humano, pero controlado por ellos. Entonces el asentamiento progresivamente se convierte en una colonia, un espacio donde progresivamente se van instalando los futuros productores familiares que van a actuar desde la lógica del agronegocio.

La conquista de la tierra te da también la posibilidad de construir lo otro, que es la 'Comunidad', en el caso nuestro, de Táva Guaraní que tiene particularidades que la hacen distinta al asentamiento, a la colonia tradicional, podemos decir. Primero, que en nuestra experiencia de lucha desde el '89, '90, '91, pasamos muchísimo sacrificio, esfuerzo, represión, violencia, desalojo tres veces, estuvimos acá en la Catedral, en los pasillos 7 meses, todo eso, mucha burla, humillaciones pasamos; las veces que había casamiento de referentes importantes de la sociedad "asuncena umía, oúta lo mitâ, ore kuera rojegeraha roñemombópa amo Chacaritagoty lado, rodesaparesépaarâ" (cuando había casamiento de algún personaje de la sociedad, nos trasladaban hacia la Chacarita, ya que no nos permitían permanecer ahí durante la ceremonia) con nuestros colchones carpas, ere eréa y cuando terminaba la ceremonia, "rojupa jey, las 10 rupi rojeubicapa jey la ore miseria

rehe en los pasillos de la Catedral” (a eso de las 10 de la noche después de la ceremonia volvíamos con nuestros bártulos al mismo lugar”.

Muchísimas cosas tan humillantes pasamos, violencia, represiones, a los líderes de los primeros tiempos los militares cuando eso, '89, '90 ante nosotros, le sacaban con tenazas sus dientes y todo eso, muchas barbaridades nosotros pasamos y logramos después de mucha lucha conquistar la tierra, entonces esas experiencias muy dolorosas nos dieron la posibilidad de ir generando toda una identidad, un sentimiento, una cercanía por sobre las diferencias y vimos la necesidad de continuar juntos la lucha digamos.

Entonces los futuros asentados discutimos qué modelo de asentamiento íbamos a construir y la conclusión general fue que la tierra debía ser una combinación de tenencia individual y colectiva, comunitaria, y que los actores en el proceso de construcción no tenían que ser las instituciones del Estado, la iglesia ni cualquier otra institución, sino que el grupo humano que tenía que conducir el proceso de asentamiento debían ser los mismos asentados como actores; ahí coincidimos y a partir de ahí construimos nuestro modelo de asentamiento, que más o menos tiene cinco niveles, cinco características de tenencia de la tierra.

Primero, de las 5 mil hectáreas en total, definimos que 100 hectáreas tenían que ser una especie de pequeña ciudad, un núcleo urbano donde cada familia iba a tener un cuarto de hectárea o sea 50x50 donde asentarse uno al lado del otro como fórmula de copiar la experiencia anterior de estar en el campamento juntos y defendernos mutuamente y sentirnos y compartir nuestras miserias y nuestras luchas digamos; entonces en un radio de 100 hectáreas, 1.000 metros cuadrados ajépande, están las 170 familias más o menos que componen la comunidad. Ahí tenemos agua, electricidad, escuela, colegio, puesto de salud, erería, la primera forma de tenencia de tierra es lote urbano.

Después lotes individuales, familiares, de 10 hectáreas, es otro nivel de tenencia de la tierra. El siguiente nivel, es una parcela de alrededor de 150 hectáreas de zona agrícola de producción social, donde los comités, las asociaciones pueden trabajar comunitariamente, hacer

sus plantaciones sea de alimentos o de renta digamos. Después existe un campo comunal, un campo natural de alrededor de 1.000 hectáreas de tierra que es propiedad de la comunidad también. Está también el camino principal ja'e chupe, que construyeron, y hoy día es el asfaltado que va bordeando el asentamiento. Decidimos dejar una franja de 150/200 hectáreas más o menos de protección, que es propiedad de la comunidad también. Después hay un territorio de alrededor de 700 hectáreas más o menos, que dejamos como reserva para los futuros asentados jóvenes, hijos de las familias de la comunidad, y después está una parcela de 1.000 hectáreas más o menos, de nuevo, que es lo que podríamos decir la reserva de la comunidad, de bosques, zonas bajas, esteros, arroyo, río, yerbales naturales, todo eso, que es propiedad de la comunidad también.

Entonces toda esa forma de tenencia de tierra diferente, entre individual y comunitaria nos llevó de nuevo a dos cuestiones esenciales, un proceso interno y una situación externa.

El proceso interno es la gran participación comunitaria, el debate permanente, las reuniones, las asambleas, las movilizaciones, la actitud solidaria, mucho amor a la naturaleza, entre compañeros, seres humanos, un proceso de construcción y de identidad, de camaradería, de humanismo ja'e chupe; y hacia afuera un enfrentamiento permanente con las instituciones del Estado, que desde su comienzo ja'e chupe, no aceptaron hasta hoy día, ya 25 años, el modelo de asentamiento que nosotros planteamos. Hostigamiento, persecución, amenaza, apresamiento, violencia, represión, hasta asesinato de compañeros, digamos.

Para reforzar un poco todas las cosas que estaba diciendo, traje mi archivo del terror, algunas hojas de periódico que en el tiempo fuimos guardando como parte de la construcción de nuestra historia como comunidad. Asu/jueves 30 de julio de 1992 *“Conocerán las fuerzas”* dijo el Gral. Rodríguez, presidente en su momento, porque tuvimos diferencias, la comunidad se posicionó defendiendo su modelo de asentamiento y tuvimos problemas con la institución encargada de la Reforma Agraria que nos amenazó con militares, policías, ere eréa. *“Ratifican que hay agitadores entre campesinos de San Pedro”* he'i Wasmosy,

presidente tiempope, “*el presidente Juan Carlos Wasmosy ratificó ayer que hay 'agitadores' que vienen 'entrenados de afuera' para levantar a los campesinos de San Pedro contra el ordenamiento legal de la nación*”. “*Táva, estamos en guerra para sobrevivir. Campesinos describen la extrema pobreza en que viven, hay 72 niños y ni tan siquiera una vaca*”, 1994. “*Represión y muerte*”, un compañero nuestro Pedro Giménez, un muchacho de 18 años, “*la defensa oficial del Gobierno volvió a acusar a sectores de izquierda. El Gobierno ensayó ayer un remedo de justificación de la represión ocurrida el jueves en Santa Rosa, Wasmosy dijo que existen grupos políticos que manipulan a los campesinos y Seifart fue más lejos y acusó a los trotskystas y marxistas de impedir el diálogo con el gobierno*”, “*duro enfrentamiento deja un muerto y veintena de heridos*”, en 1995, 7 de setiembre cuando eso a mí la Policía me dispara, me atravesó una bala de escopeta en la espalda y salió acá, cuando era director de la Escuela, estaba acompañando la lucha por la tierra y el bloqueo de ruta. “*Una comunidad con muchos proyectos pero sin apoyo*”, noviembre del '96. “*Táva Guaraní lucha entre la miseria y la esperanza. Niños no irán a clase porque faltan materiales de estudio*”. Viernes 25 de febrero del 94. “*Datos secretos sobre Táva maneja la PEO*”, la Policía Especial de Operaciones, acá la imagen de nuestra escuelita feísima y dice el diario, que todos conocemos, muy patriota y defensor de la soberanía, “*una escuelita donde los pobladores de Táva envían a sus niños a aprender a leer y escribir, sin embargo las denuncias indican que sirve para enseñar a las criaturas sobre supervivencia y guerrillas*”. La Nación, año 96, “*Estamos convencidos de que existe interés en destruir a las organizaciones campesinas para obligarnos a adoptar el sistema individualista, es decir cada uno para sí y Dios para todos*”, decía un compañero, defendiendo nuestro modelo. “*No llega la ayuda, hambre y pobreza reinan en Táva Guaraní*”, sábado 8 de febrero del 97. “*Educando para la Libertad*”, “*Sampedranos denuncian a fiscales y policías como parte de la mafia. Los sampedranos exigen que el Gobierno les dé respuestas, los sampedranos siguen caminando para denunciar un juego desigual*”, en el 2004 ya eso. *En los últimos tiempos en los distintos distritos de San Pedro se construyeron en promedio 3 silos, marchan contra la influencia*

extranjera. Acá en coincidencia con lo que nos mostró la compañera sobre la escuela agroecológica, donde se forman los jóvenes, los niños, nosotros gestionamos becas y eso, para mandar a Cuba, a Venezuela a los estudiantes que terminan el colegio en la comunidad; abc dice en el 2008 “Operaciones encubiertas detrás de ayuda humanitaria, nadie sabe qué hacen los jóvenes en Venezuela”, “Carta de intención para crear escuela agroecológica en Paraguay”, una serie de acusaciones tendenciosas y manipuladas. “Táva Guaraní, zona liberada y pobre. Táva Guaraní es una zona liberada del Departamento de San Pedro, es un asentamiento modelo, su método de administración es único en el país, lo que lo convierte en un Estado dentro del Estado o zona liberada”, “abc jeýma ore acusá” (ABC nos acusa).

Abc jeýma oho ore revisá (ABC, nos visita), después con informaciones falsas, manipuladas, mal intencionadas, salió también el ministro Riera ore acusá jeýma, acusó a nuestra escuela, entonces muchos compañeros de la comunidad, la Directora de la Escuela, yo también escribí en respuesta a esos ataques fundamentalmente: La lucha como escuela de vida.

En la construcción de las Comunidades campesinas organizadas hay una cuestión a destacar, tal vez no central, la Escuela, cuando hablamos de ella no solamente hablamos de una construcción de madera o material, niñas, niños, profesores, profesoras, es algo más profundo. La Escuela empieza a funcionar desde el mismo momento en que el campesinado sin tierra, desposeído, disperso, históricamente sometido y humillado se une bajo una misma bandera y objetivo común y confía en su propia fuerza, este paso ayuda a superar muchas debilidades, vicios individualistas y creencias en ídolos superiores falsos para la solución de sus problemas; cuando el campesinado aprende a no esperar desde arriba y actuar confiando en su propia fuerza colectiva empieza una nueva escuela, cuando en las tierras conquistadas y en la etapa de construcción de los nuevos asentamientos continúa la unidad, el trabajo cooperativo, la tierra en manos comunitarias se fortalece y se profundiza la nueva escuela, por eso aquellas personas, autoridades analfabestias que ven y creen que la tierra es una propiedad, una mer-

cancia y miran al campesino, a los niños y jóvenes como instrumentos de trabajo y sus mentes como depósitos de mentiras, humillaciones, resignación e indignidad, se escandalizan al ver la construcción de la nueva escuela. La nueva escuela se aprende a trabajar juntos desde niño, se aprende la no existencia de seres superiores e inferiores, se aprende a luchar y construir, se aprende a no tener miedo, se aprende a sumar la comida y la vida, se aprende a multiplicar la alegría y la belleza, se aprende a restar la muerte, el odio, la violencia, a dividir los latifundios y el ganado, las injusticias. En la nueva escuela se aprende a pensar en los demás y soñar la libertad. Estudio, trabajo y lucha, es la consigna de nuestra escuela de la comunidad.

Entonces para concluir digamos, yo no quiero ser pesimista pero posiblemente las cosas que voy a decir van a ser realistas y brutales. No creo que la experiencia de Táva y demás experiencias campesinas, indígenas, en todo el país, fundamentalmente en el norte, distintas al modelo hegemónico, al agronegocio digamos, puedan sobrevivir por mucho tiempo si no hay, si no se logra, si el pueblo paraguayo no logra un cambio de modelo político que nos lleve a desechar la estructura económica tan injusta, tan desigual y colonialista que hoy día tenemos.

Porque hay una lógica del capital, que es la violencia, y voy a poner un ejemplo para terminar. Hacia el norte existe la militarización, anteriormente en Concepción existía un frigorífico que faenaba 1.500 cabezas de ganado al día, eso fue vendido, le tragó una más grande, una multinacional de capital brasileño y no sé qué otro capital, ahora tiene la capacidad de faenar 5.000 cabezas al día ese frigorífico; 5.000 al día, por 3 empresas, en un mes 30.000, 150 mil mensual, en 10 meses son 1 millón 500 mil, más 2 meses, 1 millón 800 mil cabezas de ganado por año puede tragar esa monstruosa maquinaria. ¿Ese ganado dónde se cría? ¿En la luna, las estrellas? No, en la tierra. Entonces, si analizamos desde el punto de vista de solamente esa multinacional ganadera, ese frigorífico, está ahí la necesidad de que continúe la guerra en el norte para que los militares y policías, las Fuerzas de Tarea Conjunta cumplan su rol, los ejércitos privados de los estancieros cumplan su rol, para que el EPP cumpla su rol, para que los escuadrones de la muerte

de los narcos cumplan su rol, en esencia estratégico, que es limpiar el campo de los indeseables que somos los campesinos e indígenas que ya no entramos en la lógica del capital, que somos una molestia, para que nos suplanten los nuevos colonos, las multinacionales, producto del despojo, que se apropien de nuestras tierras y que avance la producción empresarial de la carne, los frigoríficos y los granos.

Entonces, si no hay reformas políticas profundas en nuestro país, que lleven adelante un proceso de cambio del modelo económico, nosotros seremos en un tiempo muy corto, como el jagareté, el taguá y eso, animales en peligro de extinción. Muchas gracias.

DEBATE

Participante: Buenas noches, muy interesante la exposición de ambos. Yo quisiera aprovechar este momento para preguntar si dentro de ese informe que el señor está mencionando, que me parece sumamente importante y es para cultivarlo seriamente, si en toda esa estadística que está mencionando, ¿figura por ejemplo la producción actual que tiene esa comunidad que es muy importante?, y quisiera saber también si esa producción, por ejemplo de peces que siempre están haciendo, porque el señor está mencionando que 10 hectáreas, 100 hectáreas, 1.000 hectáreas, y yo viendo que en muchas partes se está produciendo, entonces me parece importante comparar por ejemplo con el ganado, con otras producciones, porque los peces pueden generar cuántas crías por ejemplo, entonces es diferente a un ganado, entonces es comparativo, para darle la importancia que tiene por ejemplo, y acelerar esa producción, y si es posible saber si tienen esa producción, y si cuánto anualmente produce en total toda esa comunidad que está mencionando el señor, gracias.

Participante: Uno agradecerle tanto a Ernesto como a Alicia, y quería preguntarles a ambos, en este marco de reflexión, sobre las experiencias de construcción de alternativas. Se hizo mención a cuáles son los obstáculos externos al mundo campesino que frenan ese desarrollo, la pregunta mía sería, ¿cuáles serían los elementos internos, o los obstáculos internos que tendríamos que superar, para avanzar en esa construcción, haciendo referencia tanto a lo que fue la experiencia de Ernesto en Tava y Alicia en diferentes comunidades?

Participante: Buenas noches, mi nombre es Abel Areco y tengo varias preguntas que hacer a los panelistas. Principalmente lo que veo es que la conclusión en el caso de Alicia, es el planteamiento de la agroecología como alternativa al modelo de producción dominante o hegemónica actual, la propuesta que tiene Conamuri plantea la resistencia; y Ernesto dijo que el cambio profundo de este modelo económico, el cambio político si no hay algo mejor, casi no va a ser posible, si hay avances en cualquier propuesta, o estrategia que se plantea y

que se quiere hacer, porque dentro de este modelo político que tenemos, prácticamente es imposible hacer el planteamiento que él dijo. Mi primera pregunta para Alicia es cómo ellas ven como Conamuri, cuáles son las principales dificultades, si ellas tienen identificadas las principales dificultades para el progreso o el avance de la agroecología, para que eso se convierta en una práctica nuevamente; ella dijo que eso ya se venía haciendo luego, y después en algún momento se perdió o se debilitó algo, es por eso que ellas quieren fortalecer otra vez. Entonces, si ellas tienen identificadas cuáles son las principales dificultades para que pueda avanzar ese modelo de producción, y para que todos los campesinos hagan suya esa manera de producción, y que se impulse, yo soy campesino también, trabajo en la chacra y de cierta forma practico la agroecología, pero el modelo capitalista es adoptado por muchos campesinos en su chacra, y yo también lo hago, incluso tengo una teoría de que mi generación que está en el campo, fue la que subió ese modelo productivo engañosamente, y se perdieron incluso muchos saberes que Alicia planteó, rescate de saberes, pero ¿identificaron las dificultades? Esa es la pregunta, para que puedan avanzar y fortalecer la agroecología. Segundo punto es, ¿cuál es la postura o el análisis que tienen Conamuri y la Asociación de Productores de San Pedro Norte con relación a la implementación de la tecnología en la producción campesina? Porque para mí lo que revolucionó el sistema de producción capitalista es la tecnología; ahora, ¿qué análisis, en qué punto del debate están ustedes hablando de la aplicación de tecnología, no necesariamente hablando de veneno, ni tractores con grandes fumigadoras, sembradoras para usar semillas transgénicas, sino qué otro tipo de tecnología también es posible aplicar para fortalecer la alternativa, en este caso de la agroecología digamos, que tienen las comunidades campesinas, las organizaciones? Otro punto es, a lo mejor más para Alicia, ¿cuál es la percepción que tienen sobre la agroecología, qué cosa es atractiva para los jóvenes campesinos, cómo ellos ven, de qué manera ellos la ven, necesitan un gran trabajo para que vuelvan a ver a la agroecología como una manera de ver alternativa y que el día de mañana ellos quieran aplicar la agroecología? Que digan, mañana yo voy a empezar a usar, a aplicar en mis tierras si tengo tierra o si no,

mañana voy a ponerme a luchar por un pedazo de tierra, a invitar a desarrollar la agroecología, si eso es atractivo y de qué manera se tiene como percepción; y como otro punto, Alicia planteó la agroecología como principio para lograr la soberanía alimentaria, para garantizarla, a lo mejor para que coman bien las familias campesinas, sano, y principalmente para que no pasen hambre, pero como nosotros sabemos el tema del consumismo y la tecnología llegó al campo, a lo mejor en época muy reciente pero llegó, todos en el campo ya tienen moto, celular, internet, tienen tv, plasmas y eso, tienen agua corriente, tienen luz, energía eléctrica, y eso tenemos que pagar cada mes, si no te cortan, y la gente anda en moto, o sea usa petróleo y sus derivados, y tenemos que vestirnos, nuestros niños tienen que ir a la escuela uniformados, camisa blanca se tienen que poner, no es como que con lo que tienen se pueden ir, y todo eso tiene costo, tenés que poner la plata, no se puede cambiar saldo de celular por lechuga ni tomate porque no funciona así ese tema, y entonces, ¿qué análisis se tiene sobre ese aspecto, la agroecología es también una alternativa para ese tema? Si puede cumplir también con ese aspecto o de qué manera eso se ve, y ahí me quedo.

Participante: Hola, buenas noches, saludos a Alicia y Ernesto, gracias por las ponencias, quería preguntarles en relación a los liderazgos y las formas de organización, cómo hoy se está organizando el sector campesino, las comunidades campesinas y sobre todo cómo está el movimiento, las reivindicaciones más históricas y vinculadas a la tierra, a la tenencia, la reforma agraria y otras, yo quisiera saber si todavía es representativo el gran movimiento campesino, si qué está pasando, capaz que ese tipo de tema es para otra charla, pero bueno, pregunto.

Participante: Espero que se entienda porque estoy disfónico, nda ha'ei afónico. Dos preguntas que tengo, la primera una duda medio existencial, que solemos tener compañeros y compañeras, para Ernesto. Vos planteaste, Ernesto, esta cuestión de las comunidades organizadas y las instituciones, a veces como una traba a este trabajo, a esa comunidad de formación comunitaria. Entonces mi duda es, no sé si podés plantearle a comunidades que nunca tuvieron presencia de las instituciones, que se organicen sin las instituciones, no tienen luego hospital

ni escuela, o sea organicense sin hospitales ni escuelas, pedirles que hagan lo que siempre vinieron haciendo, organizarse sin necesidad del Estado, pero, por otro lado también hablaste de que es necesario encarar un proyecto político, para transformar esas instituciones, entonces cuáles son las tareas de esas comunidades, organizarse y fortalecerse por fuera de las instituciones, y forzar a esas instituciones a adaptarse a esos modelos comunitarios, o encarar un proyecto político que permita la transformación de esas instituciones que según vos son más cadenas por lo que estabas explicando; y lo otro es, si todo este planteamiento de la ecología y el modelo de agricultura campesina, de agricultura en pequeña escala ja'e chupe, es un modelo de auto diversidad para el sector campesino, o es posible encarar como un proyecto país, para sostener la producción nacional, para sostener a todos los paraguayos luego, 7 millones de habitantes en el país, porque hay una pregunta que creo debemos hacernos: ¿Es posible desde la agricultura campesina, sostener un modelo país con el nivel de producción que se tiene? Esas son mis dos preguntas.

Participante: Gracias, buenas noches. Pregunta para Ernesto, realmente lo que voy a preguntarte, es porque no sé. Ernesto en la última parte de tu exposición, dijiste que por ejemplo, los militares del Norte, cumplan con su rol, etc., etc., quiero que seas más específico, porque realmente, los militares con su rol, los policías con su rol, etc., etc., ahora a qué rol vos te referís, yo lo que entiendo es que, vos decís si querés una confabulación de todos ahí, o estoy equivocado, hacé el favor, gracias.

Alicia: Bueno, voy a tratar de ir por partes. Agroecología como alternativa, como yo había dicho, nosotras miramos de esa forma, y acá Ernesto hizo la caracterización de modelo de agricultura, ¿no es así? Y nosotras también vemos de esa manera, que el modelo de agricultura de agronegocio, y el modelo de agricultura campesina, en realidad, el territorio y la agricultura campesina están en disputa hoy. Varias políticas de instituciones del Estado, del sistema mismo, nos miran para ponernos en el pequeño agronegocio, y eso es llevado a través de programas, de alianza público- privada que es una línea de los 17 países

más ricos, ellos están en el tema agro alimentario, para llegar al pequeño productor, o sea el tema de la alimentación, y eso circula a través de las redes de supermercados, el concepto para nosotras es demasiado importante. Si se habla de agroecología, se debe profundizar nomás luego la vida, por lo que ellos cocinan y sacan del horno, la FAO por ejemplo. La agroecología va a ser una alternativa para el mundo, puede que eso sea una forma de hablar, pero también es posible que se convierta la palabra 'agroecología' en un pequeño agronegocio otra vez, la misma cosa, el acaparamiento de tierras, los sistemas orgánicos por ejemplo, tienen sus propias reglas, pero vos podés tener, no sé, miles de hectáreas pero de orgánico, nada, su modelo sigue siendo de agronegocio. Y ese tipo de debates lo que debemos ver necesariamente, para ir al concepto que se tiene desde las organizaciones, desde esa cosmovisión, esa vida, desde esos conocimientos y sabiduría que se tienen, para que se pueda tener un modelo social. Nosotras vemos que la agroecología puede ser un modelo que nos permita caminar a nivel nacional, pero así como dije hace rato, es una lucha permanente, ideológica, porque nos tiene que convencer en la práctica. Yo les cuento la experiencia que se tiene con Conamuri, nosotras somos una organización de mujeres, y cuando empezamos a trabajar lo hacíamos solo con mujeres, y teníamos muchísimas contradicciones en el campo; cuando empezábamos a desarrollar el tema agroecológico, encontramos problemas en nuestras casas, con nuestros hijos, porque el uso de agrotóxicos en la cocina luego está, así como dije, el trabajo de la mujer es más rápido, porque no está inserto en el círculo de agricultura empresarial, porque no nos reconocen luego como productoras, como agricultoras, pero, teníamos muchas dificultades; entonces cambiamos nuestra política de trabajo, trabajamos con los hombres, con nuestros hijos, de las compañeras y de esa manera los incluimos dentro de la escuela de agroecología, hombres y mujeres, juventud especialmente, tenemos experiencia en el tema de producción de semillas, e hicimos una parcela demostrativa; el rescate de semillas hicieron los compañeros para tener, ahora llegamos a tener muchas semillas de poroto, mucho de poroto manteca, de mandioca, pero me tengo que hacer de zapatos para que mi hijo se vaya a la escuela, están las necesidades, y de qué manera podemos

comercializar la producción que tenemos, y en ese punto ahora estamos, porque cuando nos fuimos preparando para ahora, no teníamos idea de una cooperativa campesina, así es, no entramos en el tema de comercialización, y eso es lo que ahora nos está costando, en este mismo momento, tenemos acá en Asunción un centro para nuestro poroto, pero se pasa todo, perdemos, estamos perdiendo lejos en la feria, mucha experiencia tenemos, y ahora esto es lo que nos hace pisar tierra otra vez, para revernó. Ya dijimos, no hacemos la feria pero vemos que en tres o cuatro departamentos tienen experiencia de producción agroecológica, que nosotros vimos y conocimos, y estamos haciendo un plan de producción y sobre eso buscamos dónde vamos a mandar nuestro poroto, nuestro maní, y no sabíamos que era eso, y sobre ese plan estamos ahora, porque vemos bien que la dirigencia o el dirigente de base, no puede ser a la vez el comercializador, el contador, todo sobre él o ella. Tiene que haber un equipo en la comunidad, para que pueda asumir eso, y esa es otra etapa de la organización, en la que estamos. La experiencia única que tenemos es la elaboración de yerba, que comenzamos a comercializarla con nuestros compañeros, con el ka'a, tenemos un proceso de años de trabajo y ahora hemos llegado a madurarlo y comercializarlo, esa es una de las experiencias que tenemos y ahora queremos entrar en la comercialización en la que estamos. Ferias que hacemos en Asunción, es la forma en que tenemos y que permite que nostras tengamos acercamiento con la gente de la ciudad, gente consumidora le decimos, para que de esa forma podamos hacer un intercambio, y para que de esa forma volvamos a saber comer nuestras comidas también, porque muchas veces perdemos el sabor, el gusto de la comida, y para que de esa forma vayamos haciendo también, que comamos de acuerdo a las estaciones, porque eso es. No sabemos qué hacer porque no sabemos cómo explotar eso que tenemos, ahora mismo no voy a plantar ni buscar sandía porque no es época de sandía, verdad, pero debemos aprender a hacer otra vez, para que de esa forma, por ciclos de estación comamos, ahora hay mucha mandarina, y cuando ya no, hay otra producción, en primavera otra producción, para que podamos tener la práctica de alimentación, de todo, es un cambio profundo para cada ser, y para nosotras es la lucha territorial demasiado

importante y es una atracción también, el tema de agroecología, pero también es un tema de desafío, porque tiene que llegar nomás luego al desafío de lucha, porque tenés que tener nomás luego territorio, libre de agrotóxicos que es una lucha frontal como dije, y esa es una lucha en el campo, para que podamos decir agroecología verdaderamente, porque podemos decir agroecología también, pero nuestro territorio está lleno de agrotóxicos, y es un desafío muy grande para la sociedad, para la producción y sobre eso una ventana, puerta, de lucha y resistencia.

Ernesto: Voy a reiterar nuevamente mí ley reivindicando que si no hay diversidad cambiamos el carácter del Estado, toda la lucha que se hace, de conquista de tierra, precio justo, eré eréa, son prácticas para ganar tiempo para sobrevivir, porque si no logramos con la fuerza organizada del campesinado, los sectores urbanos eré eréa, sin cambiar el carácter del Estado, muchos cambios no podemos lograr, ¿por qué? Porque en la época de la dictadura de Stroessner comenzó. En manos del Estado paraguayo y las poblaciones campesinas e indígenas existían 12 millones de hectáreas de tierra, y la dictadura, aplicando tres pasos concretos, nos despojó de 8 millones de hectáreas, en 30 años, primer paso, unos matando, policías, militares y py'nandí, eso fue su papel, despojo para los nuevos colonos, unos matando, otros comprando, empresarios y latifundistas extranjeros, los que hoy en día son brasiguayos, eré eréa, compra simbólica de un latifundio de 5 mil hectáreas, gua'u intercambiaba por una avioneta vieja, o sea comprando si diversidad.mbólicamente, unos matando, limpiando campos, la tierra, el empresariado local que se instala, compra gua'u, y otros legalizando. El tercer paso, la cadena de las instituciones de reforma agraria, darle un documento al propietario que es producto del despojo, entonces unos matando y otros comprando y otros legalizando, la dictadura de Stroessner despojó a nuestro pueblo de 8 millones de hectáreas de tierra, nos quedaron 4 millones más o menos; ya en este proceso democrático ja'e chupe, el campesinado con su lucha cerca de 25 años, ganó alrededor de 1 millón de hectáreas de tierra pero, sumado a lo que ganó uno y perdió dos, de 3 millones de hectáreas, perdimos nosotros, nos queda 2 millones de hectáreas de tierra. En definitiva, el Estado paraguayo para no engañarnos, hoy en día es el instrumento que le sirve a

la oligarquía local, y a las multinacionales en una nueva etapa de recolonización, el definitivo despojo, sacarnos los 2 millones de hectáreas que están en poder del pueblo campesino e indígena, es su papel como Estado, por eso actúan los grupos armados en la determinada cuestión, estatales eré eréa para San Pedro y Concepción, San Pedro tiene 2 millones de tierra, Concepción tiene 1 millón 800 mil hectáreas de tierra, dos departamentos del país, 3 millones 800 mil hectáreas de tierra, casi la mitad de esos territorios están ocupados por población campesina e indígena, es decir, entonces la violencia y la guerra empiezan en esa región, porque el papel de esos 4 grupos armados incluido el Estado, es limpiar el campo para los nuevos colonos, incluyendo a los menonitas que no entran en la lógica de producir grano ni carne para vender a China o Estados Unidos, ellos producen desde la lógica del agronegocio, granos para forraje, para los animales, los animales no para carne, sino solamente para la leche, la leche para el yogurt, para el queso, eré eréa, no entran en la lógica de producir granos para China, para Estados Unidos, para Europa, ni carne para los europeos, ellos también van a ser expulsados del campo, y esa es la tarea del Estado y otros grupos que le sirven de auxiliares para cumplir su papel, estratégico que es eliminar al enemigo interno, quién es el enemigo interno, como decía Tomás Palau, nuestro gran maestro, coincido con eso, el subversivo en esta etapa histórica es ‘el campesino’, ‘el indígena’ que produce su propio alimento, desde su casa a su chacra y desde su chacra a su casa, trae el alimento y no pasa por el supermercado, es el enemigo estratégico del Estado representante de los intereses multinacionales, por eso están contra nosotros, frente a nosotros para cumplir su rol de limpiar el campo, para que avance el modelo y definitivamente, nos mate como fuerza, como sector social, y como decía la compañera, vivimos y trabajamos dentro de nuestra lógica y fundamentalmente reivindicamos la agricultura familiar campesina, la agroecología que es otra práctica, otra forma de vivir, solidaria, sana, respetuosa con la naturaleza eré eréa que es distinta al modelo, entonces en esa cosa quería enfatizar. No respondí a todos los puntos debido al escaso tiempo.

Las alternativas desde la perspectiva feminista

María Victoria Heikel*

Introducción

El feminismo es un movimiento social tan universal como pueden ser el movimiento sindical, el estudiantil o el campesino. El feminismo promueve la igualdad entre los géneros. Como todo movimiento social, no confronta contra un género opuesto, como podría ser contraponer lo femenino frente a lo masculino, sino que construye una visión desde el punto de vista de las mujeres hacia la estructura patriarcal en este caso. Debe quedar claro que no se trata de una confrontación entre mujeres y hombres, sino entre quienes aspiran a la igualdad y su opuesto, que es mantener a las mujeres en una posición subordinada con respecto a los hombres.

* Es egresada de la Universidad Católica de Asunción (1978). Obtuvo título de postgrado en Demografía del CELADE, en Chile (1980). Realizo cursos de especialización en Desarrollo Social, en Género y en Derechos Humanos.

Ha realizado estudios de investigaciones en Ciencias Sociales, en temas de población, desarrollo rural, migraciones, fecundidad y mercado de trabajo. Tiene una vasta experiencia en estudios de género y condición social y jurídica de las mujeres. Fue investigadora del Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, de Base Investigaciones Sociales y del Servicio de Formación y Estudios de la Mujer. Fue asesora de la Convención Constituyente y de ambas Cámaras del Parlamento. Ha realizado consultorías para organismos internacionales. Fue asesora técnica de género en el Programa Lucha contra las exclusiones en Guatemala, de la Unión Europea, a través de GIZ. Fue asesora técnica del Ministerio de la Mujer. Actualmente, trabaja como coordinadora nacional del Proyecto Regional, Combate a la Violencia en Latinoamérica, ejecutado por la Cooperación Técnica Alemana. GIZ. Ha publicado varios libros y artículos en Paraguay y a nivel internacional.

El patriarcado es una estructura fuertemente consolidada, que ha creado sus principios, valores e instituciones que la protegen y la hacen resistente al cambio.

Entonces, ante la pregunta sobre cómo construir alternativas desde la perspectiva feminista, es preciso identificar aquellos núcleos duros del patriarcado donde se crean las desigualdades. De los muchos que se podrían encontrar, para este conversatorio propongo analizar tres que son relevantes en la formación social paraguaya. Estos son: el trabajo remunerado, el sistema de privilegios, y las hegemonías, como opuestos al trabajo doméstico, los derechos y la diversidad.

Para hacer visible la subordinación de las mujeres, frecuentemente recurrimos a la evidencia empírica y mostramos que las mujeres son un 41.3% de la población ocupada, con un 22.2% menos de ingreso promedio que los hombres y un 83.5% en trabajos de baja productividad. Además hay cerca de 500 mil mujeres jefas de hogar y 32.1% sin ingresos propios. El índice de femineidad en la pobreza es de 109.4, es decir un 9.4% de mujeres pobres más que hombres en la misma situación¹. Esto refleja muchas cosas y para el tema que nos ocupa está mostrando que las mujeres en el Paraguay (como en otras partes del mundo) tienen menor capacidad de consumo y menor productividad. Esta posición en la estructura de una sociedad capitalista significa que hay un grupo grande de mujeres como población excedente o peor, prescindible.

En el plano de las decisiones la situación no es mejor, ya que aun cuando son la mitad de la población y del electorado, su participación en las estructuras de poder está alrededor de 25% o menos: 25% en Gabinetes ministeriales, 22% en la Corte Suprema de Justicia, 22% de las Concejalías, 15% en el Parlamento y 7.6% en las Intendencias.² La evidencia muestra que no se trata solamente de limitaciones en el acceso, sino que estamos frente a una situación de exclusión.

1 Datos de la EPH 2014 y del Observatorio de Igualdad de Género de CEPAL.

2 Observatorio de Igualdad de Género CEPAL.

En el plano de la seguridad, la realidad no es diferente. En lo que va del año se registraron 17 casos de feminicidio, es decir, una mujer asesinada por el hecho de ser mujer cada 4 días³. La violencia contra las mujeres es una expresión del abuso de poder en relaciones desiguales, que es avalada –entre otros factores– por las prácticas autoritarias.

Así, la lucha feminista en el Paraguay se enfrenta a un patriarcado que se sustenta en una sociedad capitalista, conservadora y fuertemente autoritaria. Todos estos elementos están presentes –en diferente medida– según los ámbitos de la vida que nos ocupe en determinado momento, pero siempre juntos, reforzándose uno con otro.

¿Cómo desmantelamos esto?

El trabajo

El primer “elemento” que propongo desmantelar, tiene que ver con el “trabajo”. La división sexual del trabajo y sus consecuencias se replica en todos los ámbitos de la vida. Así hay división sexual en roles sociales, en la toma de decisiones y en el ejercicio del poder.

Para comprender el efecto que tiene la división sexual del trabajo en la vida de las mujeres, son relevantes los aportes conceptuales y metodológicos de las “economistas feministas” que han llamado la atención sobre la invisibilidad del trabajo reproductivo y de cuidado, conocido como “trabajo doméstico no remunerado” realizado principalmente por las mujeres y la transferencia de valor que esto significa hacia el resto de “los” trabajadores formales y por supuesto, las empresas.

La artificial ruptura entre lo productivo y lo reproductivo

La división sexual del trabajo intenta polarizar como ámbitos diferentes, el mundo de lo productivo y el mundo reproductivo, cuando en realidad son expresiones de un mismo continuo que tiene que ver con la reproducción material, simbólica y social de la vida (Federici 2004). La artificial ruptura se instala por la forma en que se define en la eco-

3 ABC Color, 22 de mayo de 2017 (Noticias nacionales).

nomía patriarcal “el ciclo de la renta” que deja afuera la reproducción de la fuerza de trabajo. En la realidad, el trabajo doméstico (asignado a las mujeres) sostiene el trabajo “productivo” (asignado a los hombres), pero como no está mercantilizado no es visibilizado (Picchio, 1994).

Lo que se visibiliza es la producción de “manufacturas” –incluyendo en este concepto tanto bienes como servicios comprables en el mercado–, ignorando otros componentes esenciales para la reproducción de la vida, como si estuvieran fuera de la economía. Desde el feminismo se sabe que todo cabe en las decisiones económicas, incluso aquello que no está mercantilizado.

Para las economistas feministas el flujo circular de la renta abarca *todas* las relaciones entre los hogares y las empresas. La economía patriarcal afirma que los hogares aportan fuerza de trabajo a las empresas y éstas pagan un salario como remuneración al trabajo. A su vez, el salario sirve para comprar bienes y servicios en el mercado al precio que fija la oferta y la demanda. En esta ecuación no se considera la transformación que estos bienes y servicios tienen en los hogares antes de ser consumidos, y mucho menos el trabajo de quienes son responsables de dichas transformaciones.

Es decir, sabemos que no se come el arroz crudo pero se ignora el trabajo de cocinarlo; sabemos que se viste la ropa pero se ignora el trabajo de lavarla; sabemos que la vida requiere salud pero no se considera su cuidado. Lo mismo aplica a la asistencia escolar, a la educación emocional y al goce del esparcimiento. Puesta así la ecuación: una parte visible y contabilizada, y otra parte invisible y menospreciada, el resultado es un intercambio asimétrico y una carga de trabajo desigual, tanto entre el trabajo doméstico y las empresas, como al interior de la unidad doméstica.

La asimetría y la desigualdad están en que las mujeres realizan los trabajos no remunerados que liberan a otros miembros de la unidad familiar para realizar los trabajos remunerados. La decisión sobre quién se ocupa de cuál ámbito no es voluntaria, es impuesta, está social y

culturalmente determinada por la división sexual del trabajo y la construcción cultural de los roles de género.

La estrategia del patriarcado es dividir, jerarquizar y luego invisibilizar lo que queda como de menor rango. Y no se trata solo de que el trabajo doméstico no tiene precio, porque existe una parte de este trabajo que es transferido de unas mujeres a otras por alguna remuneración. De lo que se trata es de minimizar su valor para no reconocerlo (no pagarlo), y que siga transfiriendo la mayor proporción de valor posible, tanto hacia los integrantes de la familia que hacen otro tipo de trabajo como hacia las empresas.

Los derechos

Lo que pasa en el trabajo también pasa en otros ámbitos de la vida. Por ejemplo, en la toma de decisiones: quién decide qué? A las mujeres les corresponden las decisiones prácticas de la vida cotidiana y a los hombres las decisiones sobre lo colectivo. No se trata de que unas y otros no tengan las mismas capacidades, sino que son entrenadas y entrenados para funcionar cada cual en su ámbito. Cuando se intenta transgredir el orden establecido, se levantan muros de resistencia hacia ambos lados. Y si la transgresión es muy fuerte, se castiga. Reitero, tanto de un lado como del otro.

Divisiones con valorización diferente se encuentran en prácticamente todos los espacios: lo público y lo privado; la calle y la casa; lo urbano y lo rural; los centros comerciales y los mercados populares. El problema no está en la distinción, sino en la valoración diferenciada que se asocia a privilegios.

El sistema de privilegios sustentado en la valoración diferenciada de los espacios, las cosas y las personas, es para el feminismo otro núcleo duro del patriarcado, porque la lógica de privilegios se opone a la vigencia de los derechos y a la igualdad. La tensión entre *privilegio* y *derecho* define las relaciones de poder y subordinación.

Cuando intentamos interpretar el grado de desarrollo de las prácticas democráticas en el Paraguay, encontramos que el poder político

está más concentrado en ciertos grupos que en el Estado mismo, que de por sí es débil. La historia reciente ha mostrado que por un lado, el marco institucional público paraguayo es frágil y por otro, las luchas sociales no encuentran canales institucionales a través de los cuales obtener respuesta a sus reivindicaciones. Aunque no es este el momento de analizar la debilidad del Estado paraguayo en términos de institucionalidad democrática, quisiera llamar la atención sobre una de las aspiraciones que deberían ser centrales en un Estado democrático y que en el Paraguay no logra consolidarse: me refiero a la igualdad.

El Estado democrático debería ser el principal garante del cumplimiento de los derechos, a través de las instituciones públicas que constituidas para administrar la cosa pública, deberían encuadrarse en el principio de igualdad. De la vigencia del principio de igualdad se desprenden todos los otros derechos.

En el Paraguay, la igualdad entre el hombre y la mujer aparece en el derecho constitucional recién en 1967, pero en ese entonces estaba subsumida a otras instituciones del ámbito privado, como son el matrimonio y la familia. En efecto, el artículo 51 de la Constitución de 1967 decía:

“Esta Constitución consagra la igualdad de derechos civiles y políticos del hombre y la mujer, cuyos deberes correlativos serán establecidos en la ley, atendiendo a los fines del matrimonio y a la unidad familiar”.

Sabemos cómo la ley de la época otorgaba derechos a los hombres sobre el salario de sus esposas, penalizaba la violación según el estatus civil de la mujer, e impedía a las mujeres realizar trabajos mejor remunerados. Y éstos son solo los ejemplos más groseros.

La Constitución de 1992, influenciada por el movimiento feminista, intentó subsanar la visión de igualdad entre el hombre y la mujer que había desde el Estado, re definiéndola de la siguiente manera:

El hombre y la mujer tienen iguales derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales. El Estado promoverá las condiciones y creará los mecanismos adecuados para que la igualdad sea real y efec-

tiva, allanando los obstáculos que impidan o dificulten su ejercicio y facilitando la participación de la mujer en todos los ámbitos de la vida nacional (Art. 48).

Esta fue una conquista del movimiento de mujeres, pero lamentablemente los avances son difíciles cuando todavía hoy las instituciones públicas encargadas por velar que este derecho se cumpla, son demasiado débiles. Solo bastaría con revisar la proporción del presupuesto público dedicado al Ministerio de la Mujer o a la prevención de la violencia contra las mujeres, para darnos cuenta que la “prioridad” está muy por debajo de lo que implicaría cumplir con el derecho a la igualdad.

El sistema de privilegios impide que la igualdad sea el principio ordenador de alcance universal

Una sociedad que no ha colocado en el centro del debate el desafío de la igualdad en lo público, muchos menos lo hace en el ámbito privado (de las relaciones de género). Un Estado desacreditado que se expresa a través de instituciones públicas débiles, frágiles o corrompidas, sin legitimidad, deja paso a otras estructuras como la iglesia y especialmente la familia, donde la “constitución” está dada por dogmas y “valores” culturales que son las formas con mayor resistencia al cambio. Lo público se queda en lo formal y lo privado resiste y perdura (Vázquez, 2015).

En la sociedad paraguaya la influencia de instituciones como la familia, la iglesia, las fuerzas armadas (a través del militarismo), la escuela y las estructuras de los partidos políticos, sustentan el autoritarismo, el clientelismo y el tutelaje. Todos estos vicios de la convivencia ciudadana e interpersonal definen las formas en que se ejerce el poder y la autoridad. En el plano de las relaciones interpersonales definen el ejercicio del poder masculino y el lugar que ocupan las mujeres en la sociedad (Torres Arancivia, 2007).

Frente a un Estado débil, incapaz de garantizar la igualdad a través de reglas claras, unívocas, aplicadas universalmente, se imponen otras

reglas que construyen jerarquías en base a privilegios, en lugar de un orden social basado en la justicia y los derechos. Si el Estado no representa los intereses de toda la sociedad (hombres y mujeres), la ley va por un lado y la sociedad por otro.

El sistema de privilegios genera ciudadanía de primero, segundo y tercer grado. Es la expresión más clara de la desigualdad y con ello de la discriminación y la exclusión. En las representaciones sociales el poder aparece asociado a quienes tienen mayor fuerza y estatus, dando lugar a relaciones asimétricas entre hombres y mujeres, en este caso. Cuando seamos capaces de construir nuestras identidades a partir de la igualdad (no de la diferencia), recién entonces podremos decir que el principio ordenador de nuestras relaciones interpersonales son los derechos y no los privilegios.

La diversidad

El tercer núcleo duro del patriarcado que propongo analizar, son las construcciones socio-culturales que imponen modelos hegemónicos para explicar la división social entre hombres y mujeres, es decir, del género.

Igual que en el trabajo, la división sexual de roles se construye a partir de dos opuestos: lo femenino y lo masculino, como si fueran categorías dicotómicas.

Igual que en el sistema de privilegios, la construcción de estas figuras opuestas es parte de una concepción autoritaria y dogmática de la realidad social que define ¿quién hace qué, cómo, dónde y cuándo?: así se es hombre, así se es mujer, y no hay mucha flexibilidad entre ambos modelos. Cuando más autoritario el sistema social, más rígidos serán los modelos.

Estos modelos están jerarquizados –y por todo lo que venimos diciendo– lo masculino es portador de los atributos más valorizados. Estos atributos hacen referencia a la posición que ocupa en la estructura social, económica y política.

Así, lo que conocemos como el sistema sexo/género se construye a partir de categorías homólogas de oposición: productivo/reproductivo; público/privado asociadas al binomio masculino/femenino. No voy a entrar ahora en la construcción de las categorías de género, sino en sus efectos, es decir en la construcción de hegemonías.

La construcción cultural de hegemonías se realiza en el plano de lo simbólico –que muchos/as definen como cultural– y está tan impregnada en la práctica social cotidiana que se hace prácticamente imperceptible. Ya no existen leyes que dicen que “las mujeres no tienen alma” pero existen otras normas simbólicas que imponen los papeles que unas y otros pueden desempeñar y los que no. Las hegemonías se interpretan como naturales y se imponen mucho más por el consentimiento que por la imposición: “así es la vida”; “esto es lo natural”; “es lo mejor”; “es lo esperado” (Schongut, 2012).

En la literatura feminista, lo más trabajado es la masculinidad hegemónica a partir de la cual se define la femineidad subordinada y se producen las desigualdades entre los hombres y las mujeres. Pero no solo existe una masculinidad hegemónica. A mi entender existe también un modelo de femineidad que es hegemónico entre las mujeres. Es decir, los modelos esencialistas del ser hombre y ser mujer son hegemónicos entre sí y al interior del género también. La forma de de-construirlos es teniendo en cuenta que existe una diversidad muy amplia de expresiones de lo femenino y lo masculino que va más allá de la diferencia sexual. No son dos extremos enfrentados sino un continuo, durante el cual hay diferentes maneras de expresar lo femenino y lo masculino.

El reconocimiento de la diversidad es la forma de enfrentar los modelos hegemónicos

La pregunta que deberíamos hacernos es cómo se pueden construir representaciones sociales alternativas, amplias, que incluyan todas las expresiones de identidad sin establecer ni diferencias ni jerarquías entre ellas.

Las hegemonías, como imposición, están vinculadas a modelos sociales conservadores y autoritarios. La diversidad implica asumir que existen diferentes identidades, todas válidas. Esta es una posición más revolucionaria y democrática.

La división sexual de roles es tan artificial como las otras (trabajo, decisiones, derechos). En la realidad, como decía, lo que existe es la diversidad. Hay diferentes formas de ser mujer y de ser hombre, sin que necesariamente tengamos que adscribir uno u otro sexo a determinados espacios o funciones.

En la medida que podamos superar la rigidez de los modelos hegemónicos y alcanzar la convivencia en la diversidad, tendremos más posibilidades de relacionarnos como seres humanos, iguales y libres.

Para sintetizar

Las propuestas que podemos avanzar desde la perspectiva feminista buscan dismantlar tres de los núcleos más duros del patriarcado:

La artificial división sexual del trabajo que niega el aporte del trabajo doméstico y reproductivo a la economía, como si no tuviera valor.

1. La propuesta es visibilidad y reconocer el aporte de las mujeres a la reproducción material, simbólica y social de la sociedad a través del trabajo reproductivo no remunerado, incluyéndolo como parte del flujo circular de la renta con igual valor que el trabajo productivo. La meta es vivir bien y no solo circular en el mundo de las mercancías.

El orden político autoritario que se sustenta en un sistema de privilegios instalado por instituciones patriarcales de la sociedad y se opone a la prevalencia de los derechos.

2. La propuesta es consolidar un estado democrático con instituciones públicas fuertes para construir identidades a partir de la igualdad y la vigencia de los derechos.

Un orden social construido en base a modelos hegemónicos del ser hombre o ser mujer al que el feminismo propone el reconocimiento de la diversidad.

La propuesta es aceptar que los/las seres humanos/as somos diversos/as, que podemos intercambiar posiciones flexibilizando roles de acuerdo a las identidades de cada quien, sin jerarquías sexuales ni roles hegemónicos. Entonces vamos a vivir bien.

Bibliografía:

- Anderson Bonnie S. y Judith P. Zinsser, 2009. *Historia de las mujeres, una historia propia* (Barcelona: Ed. Crítica).
- CEPAL, 2010. “¿Qué Estado para qué igualdad?”. *XI Conferencia Regional sobre la mujer de América Latina y el Caribe*. Brasilia, 13 al 16 de julio de 2010. LC/G.2450(CRM.11/3)
- Federici, Silvia, 2004. “Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria” en *Traficantes de Sueños* (Madrid Edición 2010).
- Heikel, M.V. y Bertha Peroni, 1996. *Logros constitucionales: proceso de formación de artículos que interesan a la mujer* (Asunción: SE-FEM/SSKF/ASDI/UNIFEM).
- Picchio, Antonella, 1994. “El trabajo de reproducción, tema central en el análisis del mercado de trabajo” en *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales* (Barcelona: Ed. Icaria).
- Picchio, Antonella, 2001. “Un enfoque macroeconómico ampliado de las condiciones de vida” en *Conferencia Inaugural en las Jornadas Tiempos, Trabajos y Género* (Barcelona: Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona).
- Schongut G., Nicolás, 2012. “La construcción social de la masculinidad: poder, hegemonía y violencia” en *Psicología, Conocimiento y Sociedad 2* (Barcelona: Universidad Autónoma).

Torres Arancivia, Eduardo, 2007. *En busca de un Rey. El autoritarismo en la historia del Perú Siglos XVI-XXI* (Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica).

Vázquez S., Roxana, 2015. *La violencia contra las mujeres en el Perú: entre la levedad del discurso que la condena y la persistente fuerza de los hechos* (Lima: GIZ/ComVoMujer).

Podríamos pensar en la afirmación de Virginia Despentes, que plantea que el feminismo fue la revolución más importante del siglo XX¹, una revolución que ocurrió y configuró vidas y políticas. Vivimos en corto tiempo histórico, transformaciones enormes del mundo y la vida de las mujeres, en Paraguay. Por ejemplo, pasamos de no votar a votar, de ser tratadas como menores de edad a ser reconocidas en la formalidad legal. En la región hubo presidentas, aborto legal en varios países, reconocimiento de parejas del mismo sexo. En el mundo, en internet, explotaron las organizaciones, los textos y el arte feminista, las redes regionales, la acción directa, etc. No es lo mismo ser una mujer hoy, que hace 80 años. La vida de las mujeres, incluso las que no reconocen al feminismo, fueron transformadas por las acciones del feminismo, como afirma Despentes.

Sin embargo, esta revolución convive con las mutaciones que el heteropatriarcado, o mejor dicho el capitalismo heteropatriarcal, fue sufriendo. Una cruda profundización de las desigualdades, de feroces niveles de precarización de lo humano, saqueo de la naturaleza, de múltiples exclusiones a mujeres, acompañado todo de importantes y crecientes fundamentalismos organizados y políticamente cada vez más fuertes, que entrecruzan conservadurismos y monopolios económicos, con una fuerte entrada en la industria cultural. Por eso, al

* Militante feminista y de izquierda. Comunicadora. Fue parte de los colectivos feministas: Las Foritas, Catarsis Colectiva Feminista, La comuna de Emma, Chana y todas las Demás y Feministas Radicales de Izquierda de Asunción (FRIDA); también del espacio Cigarra, Centro de Comunicación Popular, entre otros. Actualmente milita en el Partido Convergencia Popular Socialista.

1 <https://www.diagonalperiodico.net/culturas/30868-virginie-despentes-feminismo-revolucion-importante-siglo-xx.html>

mismo tiempo, va ocurriendo esta transformación inmensa, mientras perduran varias de las mismas injusticias que impulsaron a mujeres de todos los tiempos a levantar la voz, a juntarse, a rebelarse. Todavía persisten como demandas, varias de las banderas de las primeras brujas, las anarcas, sufragistas, obreras, indígenas rebeldes.

En este contexto, que se complejiza considerando regiones, países, ciudades y mujeres, con sus cruces de raza, lugares de origen, idioma, edad, género, corporalidades diversas, clases, etc., todavía emergen estas demandas:

Autonomía: sobre nuestras vidas, cuerpos y deseos (y de vivir el género, el amor, y nuestra sexualidad de formas diversas) y también sobre nuestras ideas y proyectos colectivos.

Igualdad: esa igualdad solo posible en la diferencia, desde nuestra complejidad y nuestras singularidades, ante la ley y la vida. Aunque parezca increíble, es importante aún aclarar que no somos seres que necesitan tutela, que nuestra palabra vale², nuestro tiempo vale (y lo que hacemos con él también, no “ayudamos” en la casa, trabajamos, no tenemos “instinto maternal”, desarrollamos paciencia y nos organizamos y capacitamos para el cuidado por poner ejemplos). Nuestras vidas importan (y hay que decirlo aún porque todavía nos matan con una facilidad que da escalofríos), nuestras decisiones también valen (la penalización del aborto es el ejemplo más claro de criminalización de nuestras decisiones reproductivas).

Lo productivo y reproductivo: esta división sexual del trabajo, y de las actividades del mundo occidental y el valor diferenciado de las personas, sus tiempos y responsabilidades, en estas esferas

2 Nuestra palabra hecha texto científico, discurso militante, denuncia de violencia, poesía, pieza literaria, nuestra palabra investigación social, hecha filosofía, historia, hecha canción o película, nuestra palabra-idea en reunión, hecha plan de acción en la mesa de ministros, palabra-plegaria, nuestra palabra posteo, twit, dirigiendo en las tablas de teatro, nuestra palabra-ley en los congresos, nuestra palabra-acción en la cancha de fútbol, hecha demanda en las calles, en lenguaje de señas, en guaraní, en susurro, titubeante, como gritos, nuestra palabra histórica y loca, nuestra palabra-poha, y las palabras que tenemos a los 6, 15 y 62 años: todas valen (y no significa que todas están en lo correcto, pero como los varones, hay quien dice cosas interesantes y quien no).

donde, a grosso modo, lo productivo es lo valorado y es el espacio de lo masculino –la política (el Estado y su administración –jurídica, legislativa, administrativa, a nivel nacional, local, distrital y todos sus etc.–, las asociaciones, sindicatos, comisiones, cuadrillas, comandos, movimientos, partidos, alianzas, frentes, y cualquier intento de juntarse humanamente con un fin colectivo), el mundo del trabajo asalariado, la calle, el ocio, etc., donde ciertamente la mujeres estamos, pero las lógicas son masculinas y muchas veces hostiles para lo no masculino.

Y lo *reproductivo*, de menor valor, y espacio femenino; el rancho, casa, castillo, palacio, donde reinamos las mujeres, sin título, sin reinado, y sin ser portada de “Hola”. Ese espacio construido desde el despliegue reduccionista de nuestra condición de personas que pueden engendrar y parir; donde los varones se resisten a entrar y hacerse cargo de sus responsabilidades humanas y familiares, de su mitad reproductiva y de su totalidad de persona que requiere cuidados y condiciones de alimentación y estabilidad para vivir³. La casa –en el imaginario social– es el lugar de descanso y repositorio de fuerzas de la niñez y los varones adultos, y el lugar de la doble, o triple jornada para la mujer, porque la kuña guapa todo lo puede.

Este ordenamiento del mundo trae fundamentalmente, una valoración que se expresa en lo social, desde lo formal –leyes– a lo informal –usos, costumbres–, donde lo productivo “vale” y lo reproductivo “sostiene”, por ende sus protagonistas viven la misma suerte: los varones valen, y las mujeres sostienen –y valen en cuanto sostengan–. La corresponsabilidad es aún, una gran utopía feminista.

La maldita soledad y su caballero en armas “El amor romántico”: como somos pensadas en relación y sostén mundial, reivindicar nuestra soledad es una bomba, no es un imaginario posible. Por eso “antes muerta que sola” –literal– y el concepto de ‘sola’ es no tener varón, compañero, o hijos. Amargada, frustrada, vieja de los perros, de los

³ La agenda política de la mayoría de los movimientos, partidos y sindicatos –salvo los de mujeres– no reclaman el espacio reproductivo para los varones, no pelean por mejores condiciones en el trabajo doméstico, ni se organizan por vivencias justas y responsables de paternidad.

gatos, ¿quién te va a cuidar?, ¡por lo menos sos tía!, y no pierdas la esperanza que nunca se sabe dónde vas a conocer al amor de tu vida.

Sí el amor, ese romántico de estribillo de canción pegadiza, de final feliz de película, sufrido –incestuoso, jetu’u (complicado)– pero real de telenovela, el que todo lo puede, el de hilos rojos que nos unen de por vida, el de libra con libra van, el de cuerpo flaco, dócil y rosado, el de la familia sonriente de publicidad de cualquier cosa. Ese destino siempre fallido del “fueron felices para siempre”. Ese gran cargador de nuestras vidas desde tiempos remotos.

El amor, esa herramienta indiscutible del heteropatriarcado, del que duele incluso hablar mal, porque tomó para sí rasgos vitales y hermosos como el cariño, el afecto, la seguridad y los convirtió en debilidades nuestras, nos hizo seres para amar y ser amados, y nos cerró el guión del deseo imaginable a la pareja, y a la pareja mujer-varón, como las únicas formas posibles de vínculo “sano” y eso, mínimo: agota, además: aburre, y es –a esta altura– una excusa muy triste de la gratuidad e infravaloración de lo doméstico⁴.

Ese es un breve panorama de algunos de los desafíos y debates permanentes de los feminismos con sus respectivos lugares de enunciación, del feminismo como movimiento plural, desde los que estructuran –con muchas entradas– sus acciones y reflexiones centrales, tanto los feminismos regionales, como los feminismos paraguayos.

El texto-charla o un intento de ubicar algunas reflexiones

La idea de este escrito, y de la charla a la que fui convocada, es debatir alternativas. Nos invitaron a analizar las alternativas desde el feminismo, y el giro que planteé fue pensar más bien a los feminismos como alternativos frente a una forma de hacer política.

4 Y aclaremos que el problema no es casarnos y tener hijos, sino es el dispositivo que opera detrás de esa ecuación. Es el carácter de destino que estructura el formato del amor, y su poco margen de autonomía de relato, porque son estos deseos los que estructuran el relato de la vida femenina, ya sea en sus formas diversas de afirmarlo o en sus –también múltiples– formas de negarlo.

Ernesto Benítez⁵ dice que, para definir algo como alternativo, hay que identificar las fuerzas que están en disputa, los intereses que se defienden y dónde uno se ubica frente a eso. El contexto del texto-charla fue un intento de ubicar el panorama, entender por qué los feminismos se mueven, se organizan y plantean propuestas y también poder identificar que lo que se impugna es un sistema: el capitalista heteropatriarcal. Que no es “contra los varones”, pero donde los sujetos varones deben interpelarse en sus formas, y comenzar –o continuar– el ceder espacios y poder, trabajar por la igualdad, cuestionar sus privilegios, hacerse cargo de sus responsabilidades y también y sobre todo, hacerse cargo de los otros varones.

Sitúo esta reflexión desde el punto de vista de la acción política que plantea el feminismo, analizando el 8M (por el involucramiento que tuve en ese proceso, con mi historia personal y mi lugar en el feminismo), pero no sólo el 8M, sino la lucha más histórica de construcción de ese movimiento político que son los feminismos paraguayos. Que tiene antecedentes, que es histórico y que dialoga con una política también muy peculiar, que es la nuestra, la política paraguaya. Voy a analizar sobre todo los lugares de enunciación de la política, y algunas de las diferencias que observo en los feminismos y la política masculina (por llamarla de algún modo).

Armando esta ponencia, en diálogo con compañeras feministas sobre cómo definir este sistema en el que estamos, reafirmé la “nada original” noción de que estamos en una democracia burguesa, capitalista y heteropatriarcal⁶. Nos vamos a ocupar de su dimensión política, y la política entendida como la acción colectiva que dialoga con una sociedad y que la interpela, que siempre es personal, histórica y situada.

5 Ernesto Benítez, dirigente campesino, educador popular y presidente del Partido Convergencia Popular Socialista. Conversatorio “Las experiencias de construcción de alternativas desde las comunidades campesinas”. 10 de mayo 2017 - BASE-IS.

6 Con las características propias de una democracia y capitalismo paraguayos que son unos híbridos, mutantes y enigmas del más allá, por entender y resolver, y que este artículo no pretende ni intentar explicar, y un heteropatriarcado, del que se intentó dibujar algunas de sus características.

Esta política tiene sujetos muy definidos y roles determinados, que se expresan, casi sin filtro, en las instituciones del Estado, los partidos tradicionales, y otras instituciones conservadoras (aquí contamos con una batería de cifras y discursos para analizar, que expresan desigualdad, autoritarismo, machismo abierto, discriminación abierta, etc.). Pero esa caracterización de sujetos y roles, que son lógicas políticas, también afecta a los movimientos que se definen progresistas, a los movimientos que nos llamamos de izquierda, a los espacios que nos toca construir; movimiento estudiantil, sindical, campesino, también el propio movimiento de mujeres y el feminista, y por supuesto los partidos políticos progresistas y de izquierda y otras manifestaciones políticas, con los que los feminismos se relacionan desde distintos lugares.

Podríamos identificar rasgos de ese sujeto y cómo es la dinámica de esa política. Formas que podríamos definir como masculinas de vivir la política, de habitar esos espacios, organizados en base a esa exclusión y separación entre lo público y lo privado. Esto se expresa y se manifiesta en los espacios políticos progresistas, no solamente en el rol más formal de la “Secretaría de la Mujer” (que todavía llevan actas, arman la fiestita y limpian el local), sino en las manifestaciones de propuestas de políticas públicas, o acciones políticas que tienden a reforzar los roles tradicionales, a sobrecargar a la mujer con dobles y triples jornadas, o a responsabilizarla de la violencia, como varios otros vinculados al trabajo doméstico, la violencia, los permisos de lactancia y maternidad, etc. También en relación a cómo definiríamos el poder en la política, considerando que hay un monopolio de las formas y de la palabra.

Las formas de hacer política *masculina* son de la acumulación: del voto, de la experiencia, de trayectoria, la comunicación casi siempre, por lo menos desde el formato de *dirigente*, es personal, esta es una acumulación capitalista, de diversos bienes, y también de dinero.

La acumulación más importante del varón en la política es la palabra: su enunciación y legitimidad. Interesante analizar el lugar de enunciación de esta política, que es el universal y como sabemos, el

universal es el varón⁷. María Victoria Heikel recordaba en su charla, que Simone de Beauvoir planteaba la idea que *lo residual es la mujer*, reafirmando esta noción. Con esto debemos lidiar desde antes que el feminismo surja, y todavía debemos. Tenemos que desmontar a Eva, y todos los relatos costillares que le siguieron.

El esquema de esta política es un esquema de las certezas, soluciones y durezas, que no se abre a la duda y a las plasticidades. No hay mucho espacio para la pregunta. Podríamos vincularlo al del rol de proveedor, del que tiene que dar respuesta, del que tiene que estar, pese a todo, firme. Todo lo *otro* –o sea nosotras y todo lo no masculino– es interpretado como falencia, debilidad, como malestar de la política.

Viendo los feminismos y sus planteamientos, y poniendo el 8M como ejemplo (considerando este proceso como una acumulación histórica del movimiento feminista), podemos identificar que había *otra cosa política* que se movía, otras formas: la centralidad de la asamblea como espacio de decisión y circulación de la palabra, que no solamente lo hace el feminismo, lo hizo el movimiento obrero, el estudiantil. Sin embargo, el intento por mantener los formatos de acción y discursos de cada colectivo se mantuvieron, en las asambleas y acciones; no hubo una forma unificada de operar. Coordinadas, pero autónomas, mujeres feministas y no feministas se movilizaron en Encarnación, Ciudad del Este, Caaguazú, Pilar, y en diferentes puntos de Asunción y Central.

Lo asambleario y la autonomía fue una movida compleja, pero fue la apuesta del 8M. Y sí, la asamblea es “un clásico político”, pero también es otro clásico que “la dirigencia” tenga mejores ideas. Tuve muchas asambleas en mi vida en las que después, al día siguiente, te decían: “*Bueno, nos sentamos el comité directivo y decidimos que lo que la asamblea decidió no se va a hacer, vimos que había otro contexto político...*”. De ese tipo de experiencias “asamblearias” surgen las FRIDAS –y surgen varios colectivos feministas–, de ese tipo de experiencias donde hombres y mujeres nos sentamos en espacios a

⁷ Rara vez los varones pasan el discurso político por sus cuerpos o historias, ellos hablan desde la teoría, la ciencia, la historia, la cultura: sus representantes.

discutir por mucho tiempo, analizar palabras –y donde ningunean las palabras y propuestas de mujeres, además–, propuestas. La valoración del tiempo del otro, la otra, del proceso colectivo que es particularmente complejo, es el desafío.

Ese tiempo es valor, y así se vivió el 8M, porque se respetaban acuerdos que se construyeron desde la diversidad, porque ahí se ponía en juego el lugar de la enunciación. Como en el feminismo⁸, en la asamblea del 8M no había una voz que hable, esas voces circulaban. Esa diversidad no es fácil de manejar, es un mejunje político y requiere de mucho respeto y ganas, sobre todo en lograr que cada voz mantenga su autonomía, y no convertir a una de esas voces en la voz oficial de los espacios. Por supuesto hablamos de un intento, que sin duda tuvo sus centralidades (Asunción por ejemplo), de algunas personas y grupos, que tuvo que ver con el nivel de involucramiento en las acciones. La crítica⁹ manifestada y tomada en cuenta nos obliga a pensar más formatos de participación, que incluya a quienes querían estar y no pudieron.

Derrida¹⁰ plantea que la *diferencia* sólo se puede entender desde la *diferencia*, no desde una cuestión de igualdad. No cuestiona la igualdad, por ejemplo, de derechos, sino esta idea de que *vamos hacia* la igualdad. Siempre la relación es en diferencia, no puede plantearse que algo vino primero que lo otro, y que lo *otro* es lo *diferente*. Todas somos diferentes frente al otro, la otra.

8 El feminismo son varios, son muchos, no están todos de acuerdo entre ellos, o algunos plantean cuestiones que otros feminismos ya dejaron o dieron por sentado, por ejemplo el feminismo de la diferencia, de la igualdad, feminismo de mujeres rurales, indígenas, de lesbianas, feminismo post estructuralista, etc. Algunos apelan a las instituciones democráticas y su cambio desde adentro, otros apelan a no construir desde el Estado, otros plantean la construcción sólo entre mujeres, otros con varones.

9 En evaluación, porque sí evaluamos nuestra acción, por equipos y luego en Asamblea y consideramos ese paso valiosísimo. Porque todo el proceso del 8M fue político pedagógico (Claudia Korol, Silvia Federici, Paulo Freire), y así lo enunciamos: acá aprendemos a hacer asamblea, acá aprendemos a hacer vocerías, aprendemos a discutir, a hacer manifiestos, a hacer murales. Aprendimos formas políticas, haciéndolas y fortaleciendo a las compañeras, y de esa forma a sus espacios políticos.

10 De la gramatología, 4ta. edición, 1986, Siglo XXI.

En el feminismo, esa diferencia es un lugar muy respetado, o sea, si bien son caminos que una no transita, aportan a deconstruir este sistema con el que tenemos que lidiar en todos los espacios. Por ejemplo, se considera clave el aporte de las feministas en el movimiento sindical, porque a todas las mujeres que trabajamos nos afectan las políticas que esas compañeras pelean internamente, así como las feministas en el Senado, el Congreso, las que pelean en la calle, hacen escraches, las feministas estudiantes. Hacen lo que las otras no pueden hacer o no quieren hacer, porque también hay desacuerdos. En ese sentido es poder reconocer la acción de la otra, lo multidimensional del movimiento, con sus críticas y disputas.

Las diversas formas no constituyen una variación de lo mismo dicho de otra manera. Son distintas interpelaciones. Por ejemplo, volviendo a la experiencia del 8M, que la acción haya tenido ese escenario, esas artistas, esa potencia, en esos términos, no tenía que ver con que nosotras nos propusimos armar un formato “cool” de llegada, sino expresaba el involucramiento de las diferentes artistas y sus diversidades, y con ellas su lenguaje político; esa es la forma en la que ellas interpretaron ese momento político, es lo que entienden, saben hacer.

En esos espacios se empezaron a discutir otros discursos políticos, no era un acto, no era un lindo escenario, ni “que por suerte conseguimos la plata”; era una propuesta política, y eso tuvo una atención importante. Nosotras, las “militantes de antes”, estábamos acostumbradas a otro tipo de forma artística, de performance política. Tuvimos que aprender de esa otra propuesta política que estaba detrás del show, y respetarla, ahí las artistas también se reconocieron en varios feminismos, que hoy las convocan. El lenguaje de señas en el escenario, que podría parecer lo políticamente correcto, expresó un proceso de trabajo con compañeras sordas, incorporar su dimensión en nuestras reuniones y materiales, en nuestra presencia en prensa, que nos llevó por ejemplo a pensar en los grados de exclusión que implica pensar sólo en formato de mundo sonoro, y nos obligó a cambiar para incluir: subtítulos en los materiales, pensar en intérpretes para las reuniones, etc. No fue “traducir el manifiesto para las sordas”, fue interpretar otro mundo,

y sus códigos de participación. Esa para mí fue la lección más bella del 8M, y las compañeras Paola Duarte y Airym Sarta unas grandes maestras.

Eso tiene que ver con que otros relatos llegan.

Los feminismos, ese movimiento feminista, en nuestro país nació de muchos espacios en los últimos 10 años. Yo nací como feminista en un espacio institucional feminista, yo me formé en el CDE, con Line, Clyde, pero otras chicas llegaron a través de la música y de debates globales como las Riot Girls, que promueven el protagonismo de las mujeres en las bandas de punk y rock, el anarco-feminismo, los feminismos socialistas, los sindicales, cada una se fue conectando por su lado, mucho antes del 8 de Marzo, y ahí nos volvimos a encontrar. Otras chicas llegaron por los debates que se plantearon desde los movimientos campesinos¹¹. La academia, sus reflexiones y accesiones. Las chicas del movimiento secundario, feministas en el colegio¹², el Movimiento Lésbico-Feminista, que hace años plantea revisar los propios esquemas fundantes de la familia, de las relaciones de pareja, la construcción también heteropatriarcal de eso, de los horizontes de deseo; estaba el movimiento sindical desde otras luchas, las estudiantes universitarias y sus diversos colectivos, el movimiento por el derecho a la salud, los partidos políticos, las del colectivo de personas sordas, las compañeras trans y lo de rompedor de sus vidas y cuerpos para este formato binario y excluyente. Llegamos de distintos lados y ahí nos encontramos y nos hallamos.

Este tipo de encuentros es lo que posibilita que el feminismo se pueda desdoblar en múltiples formas, generando una praxis que

11 Propuestas como la de CONAMURI, y el cambio que ese colectivo introdujo a nuestra sociedad, su importancia para construir un feminismo campesino e indígena, gran interperador de formas masculinas políticas en el movimiento campesino general.

12 Yo estuve en el Movimiento por la Obtención del Boletín Estudiantil, allá por el año 2000, 2001, que luego fue Movimiento por la Obtención del Bienestar Estudiantil y luego fue la Federación Nacional de Estudiantes Secundarios, que sigue hasta hoy. Y fue con Ana Paula Villanueva, representante de la FENAES en el 8M, donde al conocernos ambas nos emocionamos por ser parte de la misma historia. En esa plaza, antes de la asamblea, en ese abrazo, se resumió mucho de nuestro transitar democrático asunceno –exagerando y no– y fue muy reparador.

interpela al movimiento feminista mismo y que hace, a la vez, que se interpele al movimiento social y progresismo en general, al universo-universal masculino.

Este desdoblamiento, el feminismo lo supo leer y construir desde categorías teóricas como la interseccionalidad, esa que explica que un sujeto está atravesado por muchas opresiones¹³, y desde las prácticas de colectivos importantísimos feministas fueron interpellando al propio feminismo. “Ey, no es solamente sexo, género, no son solo los hombres y mujeres”, hay raza, hay clase, hay sexualidad, esas dimensiones las incorporaron los feminismos negros, lésbicos, en nuestro país el movimiento LGTB y campesino e indígena aportó en eso. Ese es un debate que vuelve, pero que las feministas jóvenes ya lo tienen más incorporado. Porque a pesar de los esfuerzos por ningunear el discurso feminista, no se puede negar la fuerza de praxis y su incorporación en el debate social.

En ese sentido, los feminismos se convirtieron en voces y espacios para las mujeres, los hombres y personas de las diversidades, que se sienten excluidas en este sistema y esta forma de intervenir en política. Que se sienten invitadas y desafiadas a cuestionar las relaciones, los cuerpos, los Estados, los espacios políticos, los afectos. Para construir formas más humanas y felices de sociedad y de política.

La bajada de línea¹⁴

1. Los feminismos obligan a los espacios, partidos, movimientos, a repensar y a plantear no solamente nuevas respuestas para viejas preguntas, sino también nuevas preguntas para problemáticas que los espacios progresistas no están incorporando.

2. Es urgente que los varones se piensen como seres con género, que analicen su ser varones; que piensen en la igualdad de género, desde sus privilegios; en la violencia desde sus responsabilidades y

13 Angela Davis, Ochy Curiel en Latinoamérica.

14 Porque los feminismos no buscan afiliados, sino dismantelar “la red de dobles agentes” del heteropatriarcado, que tanto abundan en los espacios progresistas. Esta crítica la hago creyendo y construyendo en esos espacios.

complicidades, y en la violación y el acoso como problemas suyos, no de las mujeres.

3. Es urgente también que los varones de los espacios mixtos se organicen para re- pensar su machismo, anotando que no hay universal masculino en política, que estamos ahí diversos hombres y mujeres construyendo alternativas. A veces corresponde dar el paso al costado, para que pueda ocuparse. Es tiempo de desempolvar la casa y la política.

4. La paridad no es solamente que las compañeras puedan ocupar espacios simbólicos en tiempos electorales, sino que tiene que ser transversal en las estructuras de las organizaciones y tiene que habilitar el debate de la práctica política, porque esa es la paridad que queremos y buscamos las feministas. Una transformación de las formas de hacer política y no solamente una cuota de cuerpos. No queremos salir en la foto, queremos que se cambien las formas en que nuestros partidos, nuestros movimientos, nuestras instituciones académicas, nos piensan, nos consideran y nos valorizan.

5. Si nos declaramos feministas, que esta declaración se acompañe con formación teórica en feminismo y prácticas feministas.

6. El desafío más grande que plantean los feminismos a los espacios progresistas (porque a la derecha no le pedimos nada), es más feminismos y más feministas.

DEBATE

Participante: Buenas noches, quiero hacer una consulta a las dos compañeras, preguntarles sobre la exposición, creo que Natu colocó ya eso, y profundizar cuál les parece –desde la perspectiva militante y feminista– que debería ser el camino del movimiento feminista para llegar a incidir en política; si es sostenerse en las posiciones sin entrar quizá en la contradicción que significa ingresar en la política paraguaya hoy, o meterse en lo alto, renunciar al sectarismo quizá, intentar instalar desde ahí. Si nos miramos como izquierda, nuestras organizaciones tienen también prácticas machistas e individualistas, y tenemos también dirigentes desde luego, y tenemos que meternos, o el feminismo se tiene que meter ahí también a disputar esos espacios, ¿o es mejor quedarse en el movimiento propio y mantener aunque sea las posturas testimoniales? Preguntar cómo trabajamos nosotros los hombres, por ejemplo, hablaban dentro de la militancia social, en nuestro sindicato hay muchos compañeros que no asumen todavía, que no están en condiciones de hecho, de asumir las consignas feministas, las propuestas del movimiento feminista y cómo se trabaja eso, si ir a chocar de una, o eso aleja más a la gente, o de cómo hacer para acercarnos y no alejar a los compañeros, que al ver amenazados nuestros privilegios, y lo que decimos es: no, eso no es con nosotros, no vinimos a discutir, no tiene nada que ver con nosotros, acá. Bueno, eso.

Participante: Tiene que ver un poco con lo que comparte María Victoria. Si bien nuestros antecedentes cercanos –yo me siento muy indignada– como una izquierda que yo creía o me sigo sintiendo representada de alguna manera a pesar de las prácticas, sin entrar a discutir si estamos a favor o en contra de la enmienda ya cerrada, a mí me pareció muy perverso –a nivel político y a nivel de la nación también– cómo se le expuso a una compañera tan valiosa como Esperanza Martínez. Entonces, cómo hacemos nosotras feministas, como mujeres jóvenes que estamos ahí alrededor de gente externa digo, porque nosotras no somos militantes activas ni siquiera, pero sí queremos tener cierta cuota en los espacios y cómo parar eso que vemos, tenerle a una Esperanza Martínez tan expuesta, tan regalada, a una política tan voraz; sin

embargo un Fernando Lugo que no da la cara, que no representa, con el que ni siquiera se puede debatir. Pero sin embargo, de los partidos más conservadores como el Partido Colorado, con un Nicanor te podés sentar a debatir, inclusive a disputar posiciones y el tipo te va a basurrear o te va a dar la razón, entonces cómo hacemos en estos escenarios de deconstrucción.

Participante: Mi pregunta la verdad es muy parecida a la de Santi. Tiene que ver con esto de cuáles son las tareas de los colectivos que se proponen resolver estas temáticas, primero, hacia adentro del colectivo, y luego tener una propuesta política en torno a esto. Porque da la sensación que en los espacios colectivos, en los espacios en los que uno participa y trata de encarar el tema, está la problemática que siempre termina con una propuesta individual: desde la casa uno tiene que cambiar, entonces, finalmente es cierto, es fundamental esa parte, pero creo que el colectivo feminista debería ponerse metas más grandes que pedir a sus militantes que desde la casa traten de ir desmontando esas prácticas; digo esto, pensando en lo que dijeron hace rato de trabajar lo institucional, por los que trabajan por fuera de lo institucional y todo eso, pero da la sensación de que son insuficientes las iniciativas, eso que vos decías, necesitamos respuestas nuevas a preguntas viejas, no... necesitamos preguntas nuevas, preguntarnos si lo institucional siempre funcionó de manera sospechosa, por lo menos trabajar esto de la paridad. Creo que hace poco aprobó Convergencia la paridad en todos los cargos, que es un paso muy importante dentro de la construcción de la tarea concreta de un colectivo; que decidan encarar eso, cuáles serían, imponer la paridad, abrir espacios de participación, qué hacemos como colectivo para solucionar eso, y avanzar en hacer una propuesta política.

Participante: Dos cositas. Primero, cómo hacemos para tomar esto para nosotros, para interpelarnos, superar esa cuestión de que por un lado va lo político y por otro lo personal, cómo terminar de asumir, en lo colectivo, que lo personal es político, como una tarea, y cómo lo superamos. Cuando vos describiste Natu recién, de que ustedes utilizan una herramienta, yo la semana pasada vi una publicidad chilena en

donde asumían, somos feministas, somos esto, lo otro, y me parecía que era un plan de teléfono, mirá, utilizaban todo el discurso feminista, y también ahí, dentro de la izquierda, que es lo más grave creo yo. Porque la derecha actúa así, se empiezan a utilizar todas las baterías de cosas que hay ahí, las correctas, pero las prácticas, fíjense, ahí son prácticamente lo mismo, hablar mal hoy del feminismo es políticamente incorrecto, o sea eso no debe verse, creo que es un avance. Bueno, cómo hacemos ahora entonces, cómo hacemos la palanca para superar esto, no vamos a hablar así para que después nos acusen dentro del macho kai, cómo está en la muchachada eso.

Participante: Bueno, una consulta, Natalia, que queda para vos. Luego del movimiento masivo que se vio en el 8M, qué nos queda como tarea, hacia dónde vamos, qué hacemos en relación a eso, y por otro lado una pregunta a María Victoria, esa movilización del 8M, ¿pudo tocar de alguna forma el núcleo duro que estabas hablando?, ¿qué hizo con esos tres núcleos duros que estabas hablando? ¿Hay respuestas de esos núcleos?, porque digo, cómo instalamos, en función a la movilización que se dio, cómo se instala dentro de la función de esos tres núcleos duros, puede haber más, pero por lo menos qué tenemos en relación a eso, gracias.

Natu: Son varias preguntas que apuntan a lo mismo, o sea, no es lo mismo pero es el mismo desafío de cómo se trabaja el camino del movimiento feminista paraguayo y su forma de involucrarse en política, justamente creo que la riqueza de los feminismos, es que hay a quienes les gusta meterse al barro, hay a quienes les gusta tirar agua del barro, hay a quienes les gusta prender fuego, o sea, no vamos todas al mismo espacio a pelear las mismas batallas, y eso es muy rico, porque hace que tengamos muchos frentes de batallas en muchos espacios, y aliados, alianzas concretas y movimiento de pensamiento y reflexión en varios frentes y eso no es menor, eso es lo que después significa mejor actitud militante, muchas mujeres y sufridas, y eso también implica la militancia. Creo que sí hay un compromiso con la construcción de los espacios institucionales, porque la forma de hacer política que nos plantea este sistema es eso, o sea, a las personas que estamos interesadas

en el debate institucional, en el cambio desde adentro, podríamos decir, es necesariamente el espacio que necesita de la reflexión feminista sin duda y de la acción feminista con mucha urgencia, me parece que es una responsabilidad de los espacios, de encargarse en convertirse en feministas y no de que las feministas entren en los espacios, creo que los espacios tienen que incorporar esta reflexión y no que una feminista venga para incorporar esto, porque finalmente nosotras somos un movimiento, una ideología y una filosofía que plantea la igualdad, esto que decíamos, muchas luchas contra todo tipo de presión que la izquierda abraza, por lo tanto nuestra reflexión es pertinente para los espacios, entonces no creo que tengan que esperar más nada, sino ponerse las pilas y que estudien feminismo como estudian marxismo, y fuerza, o sea ese es el camino también, hay de sobra teoría, hay de sobra experiencia.

Esto que decíamos, lucha con muchos tipos de opresión que la izquierda abraza, entonces por lo tanto nuestra reflexión es pertinente para los espacios, creo que no hay que esperar más nada y ponerse las pilas y estudiar feminismo como se estudia marxismo y fuerza, o sea es el camino también, finalmente hay de sobra teoría, hay de sobra experiencia para enriquecerse por ese lado. En relación a cómo se trabaja con los hombres, hay feministas que dicen que eso no es responsabilidad de las feministas, y que los hombres vean cómo gestionan su propia reflexión. Me parece interesante la respuesta, pero me parece también que hay que poder generar espacios de discusión en relación al rol del varón en el espacio político; a mí me parecería clave que el varón tenga una propuesta individual, propia, de ocuparse de lo doméstico, no me parece para nada una macanada, eso sería una propuesta muy revolucionaria si se plantea en los espacios políticos, porque de vuelta ponemos lo importante en lo institucional, cómo resolvemos institucionalmente estas cuestiones, y lo personal es político como bien dice Ana y como viene diciendo el feminismo hace tiempo, y no es una cuestión de andar persiguiendo el rol del varón en la casa y que venga a firmar una planilla si le cuidaron al hijo o no. Tiene que ver con que es su casa, es su hijo, son sus cosas, en ese sentido es tomar conciencia de eso. Si bien vemos la participación de

la mujer en los espacios políticos, por los niños, siempre el horario es complicado, siempre es lo doméstico, entonces en ese sentido para nada es menor, y creo que los varones deben comenzar a pensarse como varones en los espacios políticos, que pocos lo hacen, no piensan en su condición de varón, no piensan en reivindicaciones como pedir permiso por paternidad, no piensan en las reivindicaciones que tengan que ver con cuestiones que analizan su rol de varón en las responsabilidades familiares por ejemplo; esas no son reivindicaciones ni de la derecha, ni de la izquierda, ni de nadie, entonces en ese sentido hay mucho desafío para los varones, pero tienen que comenzar a cuestionar sus propios privilegios, que entiendan que es un privilegio que opera sobre ellos, en ese sentido son el opresor en alguna instancia y en la medida que lo puedan deconstruir con sus machismos, con sus roles, o sea en ese sentido hay que poder mirar atentamente eso y lo de 8 de marzo quedó metido o sea, lo interesante que generó el 8 de marzo, es que todas esas organizaciones que participaron, volvieron con preguntas y dudas al interno de sus organizaciones, o sea no hubo un colectivo que participó ahí que no se haya hecho la pregunta: ¿tenemos que irnos a la marcha del 8 de marzo? Porque venían las chicas y estábamos en el espacio de si apoyamos o no. Si estaba nuestro nombre, si vamos a aportar con reivindicaciones o no. Se discutió, se consideró pertinente estar o no en el espacio, las compañeras debatieron sobre sus propias realidades, o sea, creo que quedó algo que es para que todas participen, o sea el 8 de marzo lo que puso en la palestra podríamos decir, es que somos una fuerza grande, que tenemos mucha potencia, ocupamos muchos espacios y que tenemos un montón de ideas, entonces creo que en ese sentido es así como: A la pinta ¡son muchas!, y a los perros les suena como monotemático, que es una supermarcha o sea, como lo más básico, les sorprendimos con nuestra convocatoria.

Participante: Solo para complementar lo que está diciendo Natalia. Al interior de los partidos políticos –los tradicionales son peores, pero los de izquierda también–, lo que uno ve es que hay un grupo de mujeres, se dan espacios de mujeres, si las chicas quieren un salón van a tener su tallercito, pero la agenda la marcan los hombres, entonces se ceden espacios para los temas de mujeres, los hombres no participan de esos

talleres, podría decir que me consta hasta cierto punto, y las mujeres sustentan la agenda de los hombres; hace un tiempo le preguntaba yo a un grupo de mujeres de un partido de izquierda por qué forman un cuadro para abajo, o sea son dirigentas, y están formándose como dirigentas para nutrir la agenda de la dirigencia masculina, el partido para las mujeres, el partido para..., yo digo que las mujeres también deben aprender a negociar dentro del partido, es la única forma de formar cuadros para abajo, no es que yo estoy planificando mi cuadro pero, se suspendió en el barrio la no sé qué concentración, si se forman cuadros de mujeres con perspectivas feministas, con mucha claridad de lo que se quiere, esos cuadros son los que van a negociar con la dirigencia masculina, una agenda feminista dentro del partido, es el punto de la participación de la gente que se expone más que otra, o más mujeres dispuestas que otras.

Con respecto a los hombres, yo no sé si entendí esto del colectivo de llevar. Pero se me hace que por el lado de la masculinidad va el asunto, ¿sí o no?

Participante: ¿Cuál es la propuesta del proyecto colectivo con respecto al feminismo, para el conjunto de la sociedad?

Participante: Flexibilizar roles en el espacio doméstico puede ser proyecto colectivo, es lo que yo no entendí muy bien, entendí bien el ejemplo, el de por qué ponía como individual, sucede pareja por pareja, pero es colectivo, o sea la división sexual de la tarea doméstica, es un problema de género, nos toca a todas y a todos, como decía Naty los hombres tienen privilegios, los hombres se van.

Participante: Mi pregunta sería cómo pensar en una propuesta alternativa, y no pensar en la mitad de las compañeras que son parte del movimiento y que están en esa situación de igualdad, entonces creo que como movimiento, como partido, tenemos, los hombres y las mujeres, la responsabilidad política de hacernos esa pregunta de forma colectiva, yo te vuelvo a enviar compañero esa misma pregunta para el espacio donde vos estás, porque creo que ese es el desafío, y creo también que es importante poner en discusión, y desde el lugar

de privilegio donde se encuentran los compañeros, expresar el tema de la violencia, o sea, sabemos del tema de la violencia, abrimos y es enorme, pero no dejar de evitar ese tema que es bueno, que es un tema que nos atraviesa, durísimo, que está presente todos los días, en todos los espacios, yo en un mes sí o sí me cruzo con personas que me cuentan de alguna manera que están viviendo una situación de violencia, de distintos tipos. Ayer nomás me contaba una alumna de una situación y no sabía qué hacer, entonces creo que ese es un tema que también tiene que estar en la agenda de los partidos, que no deja de ser importante, que no es solamente ocupar los espacios políticos dentro del gobierno lo importante, o sea estos temas transversales son indispensables, no podemos seguir pensando en una alternativa de izquierda de que la gente viva mejor, de que la gente viva dignamente sin incorporar estas temáticas, sin plantear estas miradas que también plantearon las dos.

María Victoria: Cuando nos preguntan cuáles son los principios de los feminismos, a mí se me ocurre decir, los feminismos no son esencialistas por definición, o sea no luchamos contra los esencialismos, masculinos o femeninos, entonces la pregunta medio que me descolocó, porque no es ‘contra’ lo que combatimos, yo creo que la manera honesta de responderte, es que no podemos discutir cómo el feminismo define un principio de patriarcado, porque no es pues eso, es como decirle al movimiento sindical cómo podés definir la capitalización de tu empresa, qué le importa, si no le va a llegar, o sea que ahí uno discute con los temas de relación económica, no discute cómo el sistema financiero, la tasa de interés, cómo el capital, no es su tema; los esencialismos no son un tema del feminismo. Entonces tenemos que ver qué otras cosas discutimos en el lugar de los principios, que son tres para mí, la libertad, la igualdad y las asimetrías, no se trata de ningún ismo, no se trata de la propiedad, no se trata de la participación en cuestiones electorales, no se trata de la configuración de poder, sino que se trata de estas otras cosas, entonces tal vez, algo que como colectivo se podría hacer luego de este conversatorio, en cosas similares, es ver cómo en Paraguay cuáles son esos valores que están por debajo de la lucha feminista, y cómo les llaman las mujeres. Hay un punto de vista de las mujeres que yo reivindico, que no es esencialista, que

no es de las mujeres para las mujeres, para las lecturas que hacen las mujeres desde su experiencia histórica, de la estructura social, económica, cultural, política, esa otra cosa, la sociedad en su conjunto, no es una mirada para adentro de su ombligo sino es una mirada desde la mujer hacia afuera, ese es el papel. Papel del docente, tenés, hay millones de posibilidades, y yo me adscribo aquí con mi compañera, el sindicato de docentes tiene que estudiar feminismo, así como estudió otras cosas, eso tiene que ponerlo por escrito y hacer un cartel, que se pongan a estudiar feminismo como estudiaron marxismo, genial, eso hay que hacer, y vos en el aula, frente a tus alumnas y alumnos, una de las cosas que se puede hacer y acá el control social del sindicato puede acompañar, es muy importante, es eliminar toda práctica sexista, todas las prácticas sexistas, las nenas nenas, y los nenes nenes, eso hay que erradicar, si en el aula y si una maestra le puede decir a otros docentes, mira a mí me parece que eso que estás haciendo es sexista, y refuerza el sexismo, entonces gente de poca edad o adolescentes, van a encontrar un espacio en donde van a estar tres o cuatro horas al día, en donde las reglas no son sexistas, son diferentes, no hace falta en este caso decirse feminismo, no hace falta que hables peste del sexismo, hace falta que lo practiques, y que ellos vean que es posible funcionar de esa manera, yo creo que ese sería un gran aporte, y sobre todo el control social, tus compañeros, tus compañeras, y llamar la atención y en el colegio ver si el director o la directora del colegio hizo tal cosa, señalarle que eso es sexista y no lo queremos, ya está en el diccionario de la real academia, por si alguien te dice que esa palabra no existe, ¿qué pueden hacer los partidos?, ¿cuál es la última pregunta?

Participante: En realidad la pregunta es qué tienen que hacer los partidos para seguir operando, sin preguntarse cómo está la otra mitad del sector que son las mujeres, o sea no pueden seguir existiendo como partidos, sin plantearse eso como tema central, y el tema de la violencia.

María Victoria: A mí me parece que, como idea es buena, pero no tenemos que olvidar que los partidos que tomaron su papel, construyen sociedades, o sea cuando se les dice que estudien feminismo, no se les

está poniendo una agenda que los pierde como partido político, lo que pasa es que nuestros partidos políticos terminan siendo que lo electoral, que la lista, que no sé qué, es muy electoralista, porque quieren seguir teniendo poder para mantenerse y la próxima acumular más poder, y ganar la siguiente elección, más o menos por ahí uno ve que va la cosa, yo no estuve en la discusión que se hizo hace seis meses, eso no se pregunta, la función del partido es construir una sociedad diferente, entonces su obligación es analizar cuál es su función, en estos núcleos duros que hacen que haya una repulsión de la gente que está excluida, que está segregada, que está marginada, que no tiene derecho, que no goza de la igualdad, que no tiene libertad, y plantear una solución, pero seguro que esa solución es tendiente a ser feminista.

Participante: Es que desde la base, son varones que están enfrente, y todas las bases estuvieron expuestas, lo que dijeron en el conversatorio.

Natu: Yo creo que hay instancias que no pueden escapar a los partidos, que el debate feminista ya no es un debate que los partidos puedan obviar.

Participante: Y que lo hicimos nosotras.

Natu: No creo que lo hicimos nomás nosotras, yo creo que ellos llegan a conclusiones que son erróneas, muchas veces, erróneas desde nuestra perspectiva, errónea desde una perspectiva del socialismo también, o sea que, cuando es un debate que le está atravesando, es un debate que han decidido dejar de lado, no es que no se enteraron que no existe, yo creo que en ese sentido hay que ser muy claros, el movimiento feminista hace muchos años es un movimiento protagónico; en la construcción de pensamiento han revisado conceptos de la izquierda, han aportado conceptos nuevos, o sea que si no lo querés agarrar es porque lo estás negando, o sea, creo que en ese sentido también, qué hacemos las que estamos sensibilizadas, movemos ese debate, forzamos, o si no las compañeras que están fuera de los partidos, involucran las reflexiones de sus partidos en los debates de su interés, hablando desde lo que en sus partidos debaten, o sea no creo que no haya movimiento

feminista que no interpele, como el macho kai. El macho kai interpeló a todos los partidos de izquierda, una acción que yo no estoy de acuerdo con su formato, pero le interpeló a todas las personas progresistas, o sea, podemos decir que nuestras acciones como feministas de todo tipo no le son más ajenas a un progresismo, porque me parece que no pueden saltar más ese debate, pero sí también es un esfuerzo muy grande y una responsabilidad, de las feministas que nos vamos a tomar esa tarea o que nos tomamos esa tarea, y ahí también a los compañeros que se dicen feministas que de una buena vez por todas que son feministas, y dejen de decir nomás que son y habiliten la discusión, de esas cosas que ya hablamos, en relación a los varones creo que lo explicó muy bien María Victoria, y yo no quiero explicar, porque me parece que esas tareas son muy complejas y tardan, porque además creo que tiene que ver con el desmonte de los esencialismos, es claro y además ya lo explicó, y creo que cada feminismo tiene valores distintos, fuerzas distintas, pero sí lo de la igualdad es clave, la libertad es muy clave, que ya citó María Victoria, romper tabúes, prejuicios, estereotipos, dogmas, creo que en ese sentido es como clave, quizá podríamos unir a esto lo que decía que es nuestra sociedad capitalista, conservadora y totalitaria que apuntaba María Victoria, que los valores que se les opone a lo que el feminismo propone, que tienen acción en relación a eso, quizá por ahí. La pregunta de la compañera docente me parece excelente ejemplo, me parece el reflejo de cuando no se toman las propuestas feministas o hay temas que se dejan, porque son lo femenino dejado de lado, porque el tema educativo no es central para los partidos, para los movimientos. La apuesta no está puesta ahí, donde se genera todo, donde se cambia todo, donde se puede construir procesos, es una acumulación larga pues, no es electoralista, no es lo que mañana te lleva al voto, pero es lo que plantea una transformación, desde el trabajo que planteó María Victoria que es clave, qué hace, que va a haber un tsunami de oposiciones cuando diga sexismo, que diga que los hombres hagan la guerra, que va a ser una tarea durísima, pero es una tarea muy importante que todos los sindicatos docentes discutan, que tiene que ver con lo central, que es el modelo educativo que se propone, la formación de los docentes en temas claves, herramientas para los docentes para poder gestio-

nar ese tipo de cuestiones, o sea el debate del tema del marco rector pedagógico fue clave, se cerraron por todos lados y los conservadurismos saltaron, desde las instituciones, los sindicatos, los grupos religiosos, no hubo un debate desde los partidos de izquierda que salió a decir: esto se tiene que trabajar, esto se tiene que mover. Entonces nosotros necesitamos que este tipo de cosas sean el tema central de nuestros esfuerzos políticos, y no sean nomás problemas de las profes, porque no son problemas de las profes, las profes tienen que tener un sistema educativo que reproduce todos los esquemas que vemos, que también están vinculados con estos temas que plantea Laura con el tema de la violencia, o sea, mil cosas pasan por el aula, que tiene que analizar un docente, una docente, que gestionar sin herramientas muchas veces, o sea eso, tiene que ser central para nosotros, como movimiento y como movimiento feminista tiene que apuntar a ese tipo de propuestas. Y me parece que el tema de la violencia es un tema muy grande y muy grosso, porque creo que es la expresión de todas las desigualdades que está puesta ahí, y además, un freno de mano que nos ponen en todos los espacios, o sea además nosotros somos personas que nos relacionamos, que tenemos pareja, tenemos relaciones sexuales, hijos, amigos, y esas relaciones están construidas muchísimas en base a la violencia, que es algo que no se quiere analizar, la subjetividad es algo que no quiere analizar la izquierda, no quiere revisar, a la derecha no le interesa, o sea, nosotros construimos valores y vínculos sobre esquemas violentos que son también difíciles de desmontar si no nos revisamos desde esas estructuras, cómo está organizada la familia, el concepto de amor que tenemos, el concepto de pareja que llevamos. Me acuerdo en un debate una compañera que decía, sí sí, la propiedad privada pero ojo con mi marido, por ejemplo el control, las cosas, son cosas que están en el karakú y salen en el chiste, y salen en el baile, y salen en el coqueteo, en los espacios en donde uno está con la guardia baja; tenemos que trabajar y eso es personal y profundamente político, porque finalmente esas son cuestiones que nos dejan marginadas, desde lo subjetivo que es un lugar muy complicado de incorporarlo después, lleva mucho tiempo, entonces desde ese sentido es una apuesta, desde los partidos, los sindicatos, las feministas, que pensemos qué hacemos con la vio-

lencia, qué hacemos con las relaciones violentas, qué hacemos con los hombres que son violentos, y también hay una responsabilidad de los hombres en los espacios progresistas, de hacerse cargo de sus compañeros. Porque siempre esperan soluciones, que nosotras les tachemos o les expulsemos, se quejan, cuando en realidad uno ve cómo se está yendo un compañero, se está descomponiendo, entre comillas, hay que hacerse cargo de eso y eso es un desafío que tenemos, les digo yo a los varones de los espacios progresistas.

Aportes de la cosmovisión indígena a la construcción de una sociedad alternativa

Margot Bremer, rscj*

*“Aún si supiera que mañana el mundo acabaría,
igual plantaría mi manzano hoy”.*

MARTIN LUTHER KING

Carlos Marx ya denunciaba hace más de 175 años que un “fantasma” circulaba por Europa, era el capitalismo. Hoy, este fantasma ha evolucionado y se ha expandido por el globo entero bajo el nombre de “neoliberalismo”; últimamente recibió una marca consustancial, el

* Alemana, vino en 1987 como misionera a Paraguay. Perteneció a la Congregación Sagrado Corazón de Jesús y tiene estudios en Ciencias de la Educación, historia, literatura y teología. Hizo su licenciatura en Teología Bíblica en Granada/España. Junto al profesor José María Castillo, elaboró “Cuadernos de Teología Popular”, destinados a la formación teológica de las CEB’s. En 1984 se trasladó a Argentina, trabajando pastoralmente en Formosa. En 1985 la llamaron al seminario alternativo CEFITEC de Quilmes, donde enseñó Antiguo y Nuevo Testamento hasta 1988, cuando siguió la llamada al Paraguay. Trabajó en la Pastoral Social Arquidiocesana, después fue invitada al equipo del CEPAG, además dando clases en el ISEHF, ICR e IVR, Instituto de Teología para Laicos, Arandu Rapé y más tarde en la Universidad Popular Curuguaty. Desde 1989 colabora con la Revista Acción. Actualmente acompaña a grupos de reflexión bíblica, diálogo interreligioso y formación política en zonas marginadas como Bañado Sur y comunidades indígenas en el interior del país. Desde hace 25 años se desempeña como asesora teológica en la Coordinación Nacional de Pastoral indigenista (CONAPI), llevando –entre otros– la edición de su revista DIM (Diálogo Indígena Misionero) desde 2006. Participa en varias organizaciones continentales como AMERINDIA, AELAPI y CELAM y colabora ocasionalmente con artículos en revistas de diversos países latinoamericanos. Formó parte del Equipo de asesores teológicos de la presidencia de la CLAR (ETAP) en 3 trienios. Libros publicados: Judit: La refundación del pueblo desde un Dios casero (Asunción 1991), La Biblia y el Mundo Indígena (Asunción 1998) y *Caminando juntos descubrimos los valores del Otro* (Asunción 2016).

“desarrollo”, como aumento y crecimiento perpetuos del capitalismo al servicio de tal sistema. Es hora de desenmascarar ese fantasma globalizado para dar espacio a alternativas.

En Paraguay, tal fantasma aún goza de buena salud, en un pequeño pero poderoso círculo elitista que conforma parte del gobierno. Para ellos el neoliberalismo sigue siendo paradigma y modelo en continuación a la dictadura derrocada en 1989, y a pesar de los 28 años de democracia. Para esta oligarquía no existe ninguna contradicción entre capitalismo y democracia. Sin embargo, *democracia* quiere decir *Gobierno del Pueblo*, pero hasta hoy sigue, desde la dictadura, gobernando el mismo partido, con capital y poder ilimitados, elegido, reelegido y re-re-elegido mediante compra de votos y tráfico de influencias al pueblo, un pueblo en “vías de empobrecimiento” causado por la “vía de desarrollo”, que se basa en un capitalismo salvaje. Queda claro que el destino de nuestro pueblo no está en sus propias manos, sino en las de un grupo con intereses muy particulares. Consecuentemente, las decisiones económico-políticas que se tomen, nunca representan la voluntad y los intereses del pueblo. ¿Se puede hablar aquí de una sociedad democrática? Si no se puede: ¿Dónde está el fallo? ¿Será posible corregirlo o hay que inventar un modelo alternativo? Ciertamente es que no existe ningún país del mundo en donde funciona plenamente una sociedad democrática así como la soñamos; sin embargo, hay algunos pocos gobiernos que se acercan más a este ideal que otros. Pues finalmente, una sociedad con un “gobierno del pueblo” perfecto, siempre será una utopía; sin embargo, la utopía nos impulsa a dar pasos adelante, como dice Eduardo Galeano; además no existe un solo modelo de sociedad democrática, sino muchos diferentes, según la cosmovisión, cultura de convivencia, proyecto de sociedad, organización tradicional, espiritualidad y religiosidad regionales, sabiduría étnica, etc.

Estamos de acuerdo que el modelo de nuestra sociedad con su gobierno actual, no es el más deseado ni el más soñado. La ideología neoliberal ha presentado un “desarrollo” que ha dividido al mundo en países desarrollados y subdesarrollados o en vías de desarrollo, lo que hoy ya es admitido como error. Al primer mundo le cuesta reconocer que la

supuesta superioridad de su ideología euro-centrista tenga consecuencias deshumanizantes para muchos otros a los que pretende “ayudar”. Una de esas consecuencias es no poder convivir más la reciprocidad a causa de un sistema que se basa en el mercado y convierte todo, hasta la vida (“capital humano”), en artículos de compra-venta, es decir, en mercancía. La encarnecida lucha por más ganancia, conlleva a una agresiva competencia que divide y destruye la visión del bien común y la preocupación por el mismo. La sociedad está sometida a un sistema globalizado que la arranca cada día más de su ámbito local-cultural y la arroja a un mundo transnacional y artificial, cada día más desarraigado de la propia cultura, sin contacto con la naturaleza, y consecuentemente, sin respeto a sus principios, ciclos y ritmos de vida.

La sociedad moderna está fragmentando nuestra vida cotidiana en trabajo-religión-descanso-familia-cultura-diversión-entretenimiento, etc., con poca o ninguna interconexión entre esos fragmentos. Llegamos al extremo de no percibir más el acelerado crecimiento de la desigualdad, promovido por un concepto económico que justifica la centralización del capital en manos de la oligarquía en el Gobierno, acompañado por una práctica ambigua y descontrolada de acumulación de propiedades privadas; esta concentración en manos de unos pocos, completa la contradicción total a un modelo de auténtica sociedad democrática.

¿Es posible cambiar algo?

Constatamos que vivimos la dictadura de un sistema de explotación humana y ambiental a nivel socio-económico, que ya ha cruzado los límites de los recursos naturales y los límites de respeto a la vida en general y a la dignidad humana en particular. Urge liberarse de ese sistema para construir “otro mundo” y para salvar la vida en su diversidad de manifestaciones y especies. Sabemos que esto no se consigue con discursos, si no hay coherencia con la vida cotidiana y con el proceso orgánico, y coherencia entre proyecto y ejecución. Hay mucha gente buena y consciente que apuesta a la creatividad de la vida y que está intentando inventar alternativas con fundamento en los derechos huma-

nos y derechos de la naturaleza. La pregunta clave es: ¿Será posible y realista construir dentro de tal sistema, con el fantasma del capitalismo, ese nuevo orden soñado?

Necesidad de cambiar nuestra cosmovisión

El actual sistema, centralizado, dominante, despersonalizado y anónimo, nos desafía a re-situar y re-ubicarnos desde cierto distanciamiento, para encontrarnos con personas, grupos, movimientos y culturas concretas que también están en búsqueda de alternativas. El reto es inventar entre muchos otra sociedad, otra forma de convivencia, que no se basa en la tradición eurocéntrica universalista y globalizada. Para eso hay que profundizar en lo que es la convivencia auténtica (*eté*) y repensarla desde raíces propias, desde las que existen en cada región de nuestro Continente. Una comparación con la cosmovisión de los primeros habitantes de estas tierras nos dará una mirada más crítica respecto a la visión occidental antropocéntrica y nos capacitará a cuestionarla, ya que se opone diametralmente a aquella que han vivido los pueblos originarios desde milenios. No se trata solamente de un problema sociológico, cultural, ambiental, económico o político, sino prioritariamente se trata de un cambio de mirada y de otra visión que marcará a todos los demás aspectos de la vida; se trata de adquirir una nueva cosmovisión que engloba todas estas áreas fragmentadas: una visión holística.

Giro hacia las propias raíces

América Latina, a partir de múltiples resistencias a la colonización, y desde las voces críticas del modelo occidental, está iniciando un proceso de re-encuentro con sus propias raíces. Emergen de nuevo los imaginarios antiguos de los pueblos originarios que invitan e inspiran a nuevas interpretaciones e invenciones.

Los pueblos indígenas, a pesar de los más de quinientos años de invasión europea, aún han conservado mucho de su modo de mirar y pensar holístico, lo que había generado su cosmovisión y su comprensión de una convivencia muy diferente a la nuestra occidental. La

sobrevaloración de la razón había roto el equilibrio entre razón y sentimiento (corazón), en donde se ubica la verdadera sabiduría: “corazondo”, diría Patricio Guerrero. En la cosmovisión de los pueblos originarios predomina un dinamismo, el de un restablecimiento constante para re-equilibrar la unidad inseparable de lo espiritual, lo cósmico y lo comunitario, lo que consigue armonía y paz en la convivencia humano-cósmica. Centro de esa cosmovisión no es el ser humano ni la acumulación de capital, sino la vida misma como interrelación entre todos los seres en su inmensa diversidad de manifestaciones.

Este permanente movimiento, causado por el constante restablecimiento del equilibrio, contrasta con la desigualdad creciente, causada por el capitalismo, que ha originado la crisis que estamos pasando y ha llevado consigo la destrucción y depredación de la Madre Tierra. La amenaza de extinción de la biodiversidad y de la diversidad de culturas y lenguas, es una señal inconfundible de agotamiento de ese sistema actual y desafía a una de(s)colonización del imperio neocolonial y neoliberal para volver a lo propio. Al reconocer que nuestro futuro está en el pasado, estamos invitados a buscar alternativas desde sus propias fuentes.

El Buen Vivir: una alternativa propia

Algunas naciones de *Abya Yala* como las andinas, están sacando de la clandestinidad su proyecto milenar del Buen Vivir y lo ofrecen a un mundo en agonía (cf. FSM en Belém/Amazonía 2009). El Buen Vivir está presente en todas las culturas indígenas como anhelo y sueño, incluso en naciones no-indígenas, bajo otro nombre y con otros acentos¹. Son dos culturas andinas, la quechua y la aymara, las que sintetizan tal propuesta milenaria con nombres como *Sumak Kawsay* (quechua) o *Suma Qamaña* (aymara). Los países Ecuador (2008) y Bolivia (2009) tomaron este proyecto como eje de sus nuevas Constitu-

¹ En España ya se enseña en algunas universidades el Buen Vivir como la de Comillas, en Madrid y Cádiz. En Alemania se ha traducido ya el libro de Alberto Acosta del Sumak Kawsay y se vende con mucho éxito. Incluso se ha puesto de moda hacer doctorado sobre la diferencia entre el Buen Vivir y el desarrollismo total.

ciones Nacionales (cf. sus preámbulos). Según David Choquehuanca, Bolivia quiere recuperar mediante el proyecto del Buen Vivir, el modo de convivir de sus antepasados, reconstruyendo el sentido de la vida y de la ética que permeaban antiguamente su modo de convivir. Con ese fundamento, las dos nuevas Constituciones andinas quieren reconstituir el Buen (Con-)Vivir de sus naciones respectivas, protegiendo y garantizando los derechos de sus habitantes y de su naturaleza.

El Buen Vivir, el *Sumak Kawsay*, es resultado de una búsqueda de alternativas frente a sistemas dominantes y opresores que han sufrido a lo largo de su historia, y es a la vez una búsqueda, fraguada en las luchas y resistencias, de la independencia, equidad, soberanía y dignidad. En América Latina, esta lucha se ha consolidado en los 500 años de Colonización y continúa hoy frente al capitalismo neocolonial y neoliberal.

El Buen Vivir parte de una cosmovisión que se sustenta en cinco principios de la filosofía indígena sobre la convivencia:

- ✓ **Reciprocidad:** como interrelación solidaria que elimina la diferencia superior-inferior, pero requiere la sobriedad de ambos lados.
- ✓ **Complementariedad:** de lo opuesto y de lo dual (contrapuesta a la dicotomía occidental).
- ✓ **Relacionalidad:** interconexión entre todos los seres vivos, sin hegemonía ni dominación, en permanente movimiento circular.
- ✓ **Correspondencia:** todos los elementos pueden corresponder armónica y proporcionalmente.
- ✓ **Unidad en la diversidad:** enriquecer y complementar la unidad a partir de la diversidad.

Un filósofo andino, Javier Lajo, define esta filosofía de convivencia de la siguiente manera: “*Pensar bien, sentir bien, hacer el bien y así conseguir armonía en la familia, en la comunidad, en la naturaleza y*

*en el cosmos. Importante es que el hombre no se considere centro y dueño de la naturaleza, sino parte suya*².

La cosmovisión indígena: un reto para repensar nuestros conceptos

Cosmovisiones parecidas con similares fundamentos filosóficos existen también en las demás culturas indígenas del Paraguay, tanto en la Región Oriental como la Chaqueña. En su cosmovisión encontramos muchos ejes comunes como:

a. Otra visión de la tierra

En nuestra cultura occidentalizada y urbana, predomina un concepto de la tierra como mercancía que se puede parcelar, comprar, vender y destruir como se quiere, una vez siendo su propiedad privada. Sin embargo, en las culturas originarias encontramos un gran respeto y cuidado por la vida de la Madre Tierra, que genera una gran diversidad de productos para alimentar a todos los seres vivientes en su diversidad de especies. Los habitantes indígenas demuestran un arraigo profundo a su territorio como cuna de su historia, como lugar donde vivían y morían sus antepasados y donde están enterrados, incluso como lugar en donde sus dioses habitaban antes con ellos (cf. los Pai Tavyterá). Es también el lugar que les vincula al pasado y al futuro, que les otorga pertenencia y vivencia segura con perspectiva a convivir en equilibrio y armonía entre ellos, con sus dioses y con el cosmos. La devastación y el maltrato que le damos a nuestra tierra, nos desafía a entrar en diálogo con esta visión diferente indígena.

b. Otra visión de lo Diferente

Mientras nuestra cultura occidental pretende ser la universal, lo diferente siempre será considerado inferior. Sin embargo, la concepción indígena considera la diversidad como necesidad y valor para el mutuo

2 Fernando Huanacumi Mamani define el Sumak Kawsay de la siguiente manera: “El Sumak Kawsay es el proceso de la vida hacia la plenitud en equilibrio natural y espiritual. Es el camino y horizonte de cada comunidad e implica muchos saberes; entre otros el saber de relacionarse y el saber de convivir con todas las formas de existencia”.

enriquecimiento. Nuestro reconocimiento y aceptación de esta visión, facilitaría la rotura con el colonialismo homogéneo heredado y nos despojaría de una colonialidad ya naturalizada.

c. Otra visión de lo local

Los pueblos indígenas nos pueden brindar un valioso aporte con su experiencia política local de miles de años y la que están recuperando en este momento histórico. “*Es inédito en América Latina que decenas de pueblos y naciones indígenas decidan dotarse de un gobierno propio...*” (Ibíd). Casi todos estos pueblos han tenido siempre un lugar especial para celebrar su asamblea, el *aty guazú*³, en donde toman sus decisiones comunitarias y donde siguen resolviendo sus problemas colectivos a nivel local.

El sistema neoliberal, con su proceso de globalización a través de las multi- y transnacionales, shopping-centers, cadenas de supermercados, mega-ciudades, etc., está aplastando y destruyendo la valoración de lo regional, cultural y nativo de los pequeños, y con eso nos privan no solamente de los productos regionales, sino también de nuestra inserción en una cultura concreta local.

La palabra *demos* no quiere decir solamente *pueblo*, sino también significa *comunidad, comuna, aldea*. Por tanto, se justifica un cambio de mirada desde lo global hacia lo local para enfocar el problema de nuestra sociedad, no solamente a partir de los de arriba, desde lo centralizado, sino también a partir de abajo, desde lo regional y local. Sabemos que una nueva sociedad paraguaya, si queremos que sea “verdadera” (*eté*), comenzaría siempre desde las necesidades y los sueños de la gente en cada lugar concreto: desde abajo. Pero para subsistir, esas organizaciones locales necesitan articularse también a nivel regional. Esto implica contar con personas comprometidas, con una conciencia local y visión global, con sabiduría cultural y capacidad de contextualización, comenzando a solucionar los problemas regionales antes de asumir los asuntos a nivel nacional.

3 cf. Mi artículo en la Revista Acción, abril 2017.

Nuevas perspectivas

La mayoría de la nueva población latinoamericana reconoce hoy que ya no se puede seguir imitando el sistema socio-político occidental y tampoco se puede volver al estilo indígena hace 500 años. Los latinoamericanos ya no quieren ser más objetos de un neo-colonialismo económico con modelo desarrollista europeo. América Latina quiere ser ella misma; por eso está volviendo a sus propias raíces y está descubriendo allí una propuesta alternativa: el proyecto indígena de una sociedad que busca el Buen Vivir⁴.

Los pueblos indígenas nos pueden aportar nuevas miradas, nuevas cosmovisiones, en nuestra búsqueda de construir una sociedad alternativa:

- ✓ Nueva cosmovisión: ser parte del cosmos, no centro⁵.
- ✓ Nueva forma de gobierno: mandar obedeciendo, no imponiendo.
- ✓ Nuevos sujetos privilegiados: los empobrecidos, no los ricos.
- ✓ Nueva equidad: disminuir la pobreza, no aumentar la riqueza.
- ✓ Nueva visión de lo local: descentralización en regionalismo articulado.

Necesidad de cambiar la mirada

Es hora de cambiar nuestra cosmovisión occidental para no acercarnos a un geno- y ecocidio. *“Mientras mantengamos la vieja visión reduccionista, dualista, antropocéntrica, utilitarista... ignorantes de las dimensiones profundas del misterio, seguiremos depredando la naturaleza y destruyendo nuestro hábitat”*⁶. Es hora de repensar lo que significa la vida y la convivencia y de comprendernos de nueva mane-

4 Y no sólo este Continente, sino también en Europa, en Alemania y España se están buscando alternativas y se dan ponencias, se traduce y se escriben libros sobre el proyecto del Buen Vivir, considerándolo como “patrimonio de la Humanidad”.

5 El mismo principio es válido para cada partido; pues la palabra partido deriva de la palabra parte.

6 José María Vigil y Pedro Casaldáliga. Agenda Latinoamericana 2017. A manera de introducción fraterna. Ecología integral: reconvertirlo todo.

ra. Desde la visión indígena nos surgen nuevos desafíos que nos exigen cambiar todo: la sociedad, el gobierno, la economía, el sistema de producción, la educación, los conceptos de desarrollo, de progreso y de espiritualidad... En una palabra: debemos recrear un nuevo sistema de convivencia desde una nueva cosmovisión. Recuperando la experiencia cósmica indígena, podemos adquirir una nueva sabiduría que nos puede abrir otros horizontes. El cambio de época es una exigencia y a la vez una oportunidad de buscar nuevos parámetros que implican cambios interiores y exteriores, así como lo sintetiza Elías Ruiz: *“Dejar de ver el mundo con los ojos de Occidente y dejar un camino que nos tiene al borde del precipicio y que no tenía las raíces tan seguras y sanas como nos dijeron. El rumbo nuevo es volver a la cosmovisión ancestral de los pueblos de nuestra Abya Yala. Tiene una fórmula milenaria, el Buen Vivir, la armonía con nosotros mismos, con el entorno humano, con la Madre Tierra y con el misterio que nos envuelve”*⁷.

Con el cambio de visión y percepción, también cambian la convicción y la consciencia, que deben preceder al cambio de estructuras. En una palabra: se trata de una decolonización para realizar la descolonización. Desde nuestra tradición occidental, estamos acostumbrados a considerar a los pueblos indígenas como atrasados, sub-desarrollados y necesitados de nuestra ayuda para que puedan sobrevivir en “una civilización desarrollada”, según el modelo occidental. Sin embargo, ellos mantienen unos valores humanos y espirituales frente a los que quedamos muchas veces “subdesarrollados”.

El cambio se realiza desde abajo hacia arriba, comenzando con el cambio interior de cosmovisión, que necesita ser acompañado por otro cambio exterior de estructuras que debe ser ejecutado desde arriba, obedeciendo a lo que reclama la base. Así lo expresa Raúl Zibechi: *“Estamos en un procesos de transformación radical, de resistencias y rebeldías que constituyen el poder de abajo”*⁸. Por tanto, hay que comenzar con la reconstrucción de la base, tejiendo y entretejiendo

7 Elías Ruiz, contraportada Agenda Latinoamericana 2017.

8 Raúl Zibechi, La Jornada, 06-01-17.

distintas unidades locales que se apoyan mutuamente en sus especialidades, posibilitando una lucha común desde propuestas alternativas.

Nuevas perspectivas

He aquí algunas diferencias en las cosmovisiones:

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------------|
| ✓ Visión de globalización | - visión de interrelación. |
| ✓ Visión de homogeneidad | - visión de pluralidad. |
| ✓ Visión de centralización | - visión local, regional nacional. |
| ✓ Visión de acumulación | - visión de socialización. |
| ✓ Visión de uniformidad | - visión de la diversidad. |
| ✓ Visión de competencia | - visión de complementariedad. |
| ✓ Visión de mercado | - visión de reciprocidad. |
| ✓ Visión individualista | - visión comunitaria. |
| ✓ Visión empresarial | - visión solidaria. |
| ✓ Visión consumista | - visión de sobriedad. |
| ✓ Visión de ayuda por pago | - visión de ayuda mutua gratuita. |
| ✓ Visión de la tierra como objeto | - visión de la tierra como sujeto. |

Resumiendo

Conociendo los valiosos aportes de la cosmovisión indígena, estamos desafiados a cuestionar la visión que refleja el sistema actual en que vivimos. Implica reconstruir una nueva cosmovisión y a partir de ahí, nuevas formas de convivencia. La sociedad alternativa que soñamos, nacerá en el diálogo con los aportes de esa cosmovisión indígena.

Para liberarnos de una identidad ajena y para volver a ser nosotros mismos, necesitamos comenzar en serio con la de- y descolonización. Y, para no caer en un vacío, necesitamos dejarnos inspirar por la cosmovisión indígena, una de nuestras raíces olvidadas que han crecido en y con estas tierras de Abya Yala. Asumir sus utopías milenarias e identificarnos con ellas, posibilitará iniciar un proceso de reconstrucción de una nueva identidad y de una nueva sociedad.

Pues la cosmovisión indígena con sus grandes valores de humanidad y de saberes del convivir, nos puede dar una llave para transformar nuestras perspectivas y sueños. Nos puede liberar de la imposición de una cosmovisión ajena, impuesta por intereses de poder. Falta organizar la indignación y el dolor acumulado por las injusticias y negligencias, falta superar la indiferencia colonial y el miedo de cambiar, para poder reconstruir desde las propias raíces, olvidadas, la anhelada “tierra sin Mal”, en donde se puede vivir el *teko porá*⁹.

9 Como dice Alberto Acosta: “No se puede sostener más el discurso del ‘desarrollo’ que justifica visiones de dominación y exclusión, de raigambre colonial. Requerimos un discurso contra hegemónico que subvierta el discurso y sus correspondientes prácticas de dominación, a la vez que genere nuevas reglas y prácticas, cuyo éxito dependerá de la capacidad de pensar, de proponer, de actuar, en fin, de indignarnos incluso globalmente.” En: Alberto Acosta, *El Buen Vivir, Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos* (Icaria Editorial S.A. Barcelona), 21/22.

El objeto de este artículo es reflexionar acerca de la situación del pensamiento des- colonial en Paraguay, en términos de proceso incipiente de construcción de una nueva mirada de la sociedad mestiza mayoritaria, sobre la naturaleza de la formación social que la precede y sus características. La reflexión se inserta en los estudios de diagnóstico del avance de la integración de los derechos culturales, a los procesos de construcción de políticas públicas, así como del lugar ocupado por los paradigmas que encierra la diversidad cultural en los niveles de percepción e imaginario sociales.

En efecto, toda sociedad, en el marco de los ritmos político-históricos de cambio de mentalidades de la cual es objeto, produce y reproduce un cierto tipo de comportamiento acorde a la percepción de su composición. Aclaremos desde ya que en este orden de reflexión, no podemos utilizar la palabra “sociedad” en términos homogéneos, sino al contrario, está en el eje analítico la relación entre el sector dominante, su cosmovisión y símbolos, con los sectores minoritarios que si bien pueden en términos demográficos constituir la mayoría, tanto sus categorías como sus realidades no son identificadas, dejando sin posibilidad toda disminución de la discriminación y toda inclusión. Por lo tanto, cuando se habla de “sociedad”, la pensamos de por sí excluyente e impositiva, y en ningún caso con connotación positiva,

* Etnóloga por la Universidad de Paris X Nanterre, en Francia, dónde vivió ocho años. Se dedica a la investigación en Etnología Indígena de la cual se desprenden varias líneas de trabajo, entre ellas la historia de la antropología paraguaya y la antropología feminista. Paralelamente, su militancia académica la vincula al análisis y difusión de la realidad social paraguaya (y su conflicto), sumando así a la lucha contra el racismo y la discriminación en pro de una valorización real de la diversidad cultural. Docente, consultora, realizadora, mediadora y asesora cultural.

estando conscientes que el juego social es antes que nada un conflicto entre fuerzas amenazadas por una entidad de coerción.

En este sentido, y tomando como área de observación a América Latina, notamos que los aparatos coercitivos, reflejados en el espíritu y en la institución de tipo *nacional* se han pensado y construido en base a estructuras coloniales de dominación. Los estados latinoamericanos, vale recordar, reproducen los modelos de estado-nación europeos basados en la idea de un origen común y un proyecto de sociedad digno de la retórica de los valores y principios de la Revolución Francesa, suceso histórico con función fundamental en el nacimiento de los estados llamados *modernos*.

Estos modelos importados, superpuestos a las características de los contextos locales en los cuales se fueron gestando las llamadas *independencias*, han creado configuraciones particulares que deben de ser tomadas en cuenta a la hora de pensar el pasado, presente y futuro del continente, ya que mucho está sujeto a una correcta lectura del “encuentro más asombroso de nuestra historia” que encierra el descubrimiento de América, según Tzvetan Todorov.

Ámbito latinoamericano y colonialidad

El “descubrimiento de América”, como expresión lingüística, refleja la clara paradoja de que, como mundo autodenominado “moderno”, debemos resolver. Si por un lado vemos en él el símbolo del contacto con la extrañeza y la otredad en toda su potencia, no son por lo tanto muy evidentes los esfuerzos en la toma de conciencia de la estructura violenta que canalizaban las acciones de los actores de la conquista y la evangelización.

El postulado de base que hacía de estas tierras “tierras vírgenes y aptas para la conquista”, muestra de sobremanera el derecho de posesión asumido en la irrupción en tierra desconocida, importando poco o nada la existencia de sus dueños, una historia de civilizaciones en desarrollo y con proyecciones propias. Si bien es cierto que Europa *descubre*, no por ello los pueblos americanos son *descubiertos*. En otras palabras,

no empiezan a existir desde el momento que los vemos, a pesar de que ésa sea la idea que tenemos de la percepción desde lo más profundo de nuestra esencia occidental. La realidad es antes que nada una cuestión de voluntad y esfuerzo por sobrepasar las representaciones y pre-conceptos pre-existentes que condicionan los límites psico- sociales de la observación.

Sin necesidad de ahondar en argumentaciones semióticas y epistemológicas, llegamos a la idea de la necesidad occidental de afirmarse en términos etnocéntricos, cuya lógica se encuentra en los contextos político-religiosos y de desarrollo científico del momento. Poniendo a su vez a prueba la capacidad de las diferentes áreas culturales de poder europeo, esta necesidad finalmente las lanza a enfrentarse fuera de los límites conocidos, en una nueva arena cargada de las utopías y afectividades propias al ejercicio filosófico y práctico de la *aventura*.

Creemos en esta lógica reflexiva, que los estados latinoamericanos actuales reproducen el mismo esquema del descubrimiento y la conquista, esta vez no acabando de conocer los verdaderos sectores que componen el conjunto utópico de sociedad nacional, y proyectando sobre éstos los conflictos no resueltos de sus propios traumatismos de nacimiento.

La dificultad primaria se basa en una estrecha vinculación entre las sociedades actuales y los símbolos contruidos de un pasado “ancestral” a partir del peor genocidio de la historia, iniciado con la conquista y aún vigente en la actualidad. La sociedad mestiza, aliada fundamental de las formaciones nacionales, no deja lugar a una concepción diversa de la ciudadanía latinoamericana, puesto que su rol es el de brindar la idea de contexto homogéneo sobre el cual se basarán a su vez los procesos de independencia política de las coronas europeas.

Recluir la identidad indígena al pasado y a la ancestralidad constituye la condición para que los Estados puedan desarrollar su propia identidad, ya no basada en la europea y aún menos en la precolombina, ya que las poblaciones han sido relacionadas biológicamente a través

de la violación, explotación y dominación de las mujeres nativas. La economía de las sociedades nativas basada en el intercambio, en el marco de los esfuerzos de minimizar los costos de la resistencia ante el conquistador, se ha visto obligada a hacer de éste un aliado de trueque por una coexistencia pacífica en los límites posibles; y el resultado lo demuestra en gran parte el mestizaje biológico y cultural.

Por lo tanto, si bien podría parecer que parte de un proceso de legitimación de los pueblos originarios puede reflejarse en la elaboración en torno a la ancestralidad, más bien, en contextos de sentido común y representación mayoritaria, este concepto condena a los pueblos a una muerte en vida, o más bien confirma, a través del lenguaje, la condena inminente que ya saben, pero frente a la cual han decidido resistir.

No nos referimos aquí al concepto de ancestralidad aplicado a los postulados de legislación favorable a los derechos territoriales y culturales de los Pueblos Indígenas, sino a esa común y naturalizada idea de que esas personas con rasgos nativos son “nuestros ancestros” y los identificamos tanto como tal y parte de la población pobre y paria, vagabunda y sin arraigo; cuando en realidad lo que vemos son las víctimas de “la basura que hemos tirado, con nuestras acciones, a la cara de la humanidad”, parafraseando a Claude Lévi-Strauss.

Cuando la independencia no independiza

Paraguay constituye un caso atípico en la historia latinoamericana por las características de su formación como Estado-Nación y sociedad. Desde la colonia, si por un lado el Paraguay ha representado un bajo número de presencia española, por el otro, la mínima población conquistadora que se ha instalado en su territorio ha llegado a gestar mecanismos de inserción de dominación extremadamente profundos y perversos.

En primer lugar, la *encomienda* colonial ha destruido todas las formas de organización social horizontal con las que las poblaciones nativas reproducían una cultura y economía participativas basadas en la reciprocidad comunitaria. Este tipo de economía es la que actualmente

inspira nuevas formas de concebir la relación económica entre el centro y la periferia, desde una perspectiva crítica al desarrollo del capitalismo, fomentando una colaboración solidaria entre las partes, y visibilizando la deshumanización que trae consigo el individualismo y el materialismo. La encomienda, modo de producción alienante, ha barrido con la función masculina en su contexto original, insertando la esclavitud, el desarraigo y por lo tanto la pérdida cultural progresiva, reduciendo los grupos a mano de obra evaluada exclusivamente en términos de resistencia física. La institución que complementa la encomienda es la *yanacona*, sistema de dominación de las mujeres y niños, a través del sometimiento de ambos a las prácticas de servilismo doméstico, incluyendo el sometimiento sexual que progresivamente constituirá la base biológica de la primera generación de criollos.

Ambas instituciones se acompañarán de la empresa evangelizadora, que si bien en ciertos casos se presenta como alternativa para escapar de los servicios coloniales, no deja de ser a largo plazo la herramienta principal de reducción psico-social de la cosmovisión tradicional, amenazada por una imposición de símbolos, códigos y significados con función transformadora de los ciclos vitales individuales y colectivos.

Las primeras generaciones frutos del mestizaje, son conceptualizadas por la historiografía como los frutos de la romántica unión hispano-guaraní, del encuentro de dos culturas y de la alianza pacífica entre conquistadores y conquistados –indiscutible paradoja–. La reforma revisionista en Paraguay, si bien está presente en ciertas áreas temáticas y surge innovando con nuevas áreas, no consensúa una necesidad de desterrar desde sus raíces al mito de construcción nacional paraguaya, a pesar incluso de una fuerte crítica al nacionalismo y la aparición de éste como objeto de estudio.

En nuestro sentido y en el que abunda en las lecturas ya no tan nuevas de la historia de América, las sociedades son entendidas como resultado de la violación sistemática de las mujeres nativas como táctica de guerra de ocupación. Es una lógica de dispositivos violentos puestos en marcha y organizados entre sí, los que confunden incluso a los sujetos en juego, ya que hasta el mínimo espacio íntimo, a través de

la promiscuidad social de dominación, se ve amenazado y ocupado por una realidad que no propone otra alternativa a la sobrevivencia que la propia *muerte en vida* y resignación.

En sentido amplio, las verdaderas dinámicas del conflicto de fuerzas que acompañan tanto al descubrimiento como a la conquista y los siglos posteriores, son negadas a favor de una visión de formación social local aislada, singular y tributaria de una búsqueda de homogeneidad. También, en términos de la fuente de recursos étnicos de la cual es formada, el monopolio simbólico guaraní aporta a la invisibilización de la diversidad y amplitud de la pre-existencia indígena en los distintos eco-sistemas atravesados por el territorio en cuestión.

Finalmente, podemos decir que cuando la sociedad criolla llega a integrar una identidad local que abastece la percepción de una autonomía y facilita la búsqueda de una independencia política de la Corona a finales del siglo XVIII, ésta está compuesta de individuos con raíces socioculturales indígenas enterradas por la explotación económica y la evangelización. La tan celebrada herencia lingüística que se refleja en el bilingüismo y la diglosia paraguaya no es una perpetuación de las estructuras de pensamiento indígena, sino una puesta en forma de las nuevas estructuras coloniales de pensamiento en formato de significante lingüístico de origen guaraní. La independencia del Paraguay no es el surgimiento de un país indígena finalmente libre del yugo español, sino el advenimiento de un Estado-Nación mestizo colonial –muy a pesar de él– con grandes genocidios en marcha en nombre de la homogeneización de la población.

Del símbolo a la retórica de la exclusión

Mediante la lógica descripta, hemos evidenciado la presencia en Paraguay de un nacionalismo de símbolos indígenas, fenómeno que si bien comparte con otros países de la región, no llega por lo tanto a hacerse eco en una situación fuera del símbolo, a través de la existencia de una mayoría guaraní parlante. ¿Qué hay entonces de las fuentes de inspiración de ese símbolo y de esa lengua? ¿Quiénes son, dónde están y cómo viven?

El Paraguay cuenta con al menos 20 grupos étnicos, que censo tras censo llegan a ser más a medida que los procesos de etnogénesis multiplican las autodenominaciones en respuesta a la clasificación externa que prima desde las primeras identificaciones estatales. De esta manera, podemos notar un contexto de organización política en base a elementos identitarios en proceso de fortalecimiento, en varios niveles étnicos locales y regionales. Estos grupos étnicos –a los que en una primera etapa del indigenismo estatal se los asociaba a una comunidad en un territorio definido y a una lengua hablada–, en la actualidad demuestran situaciones de plurilingüismo y existencia en medio de la movilidad rural-urbana.

Independientemente de los antecedentes de estas nuevas situaciones, en la mayoría de los casos ligados a la dramática desaparición de los bosques, al monopolio rural de la agricultura mecanizada genocida y los efectos de la explosión demográfica, los pueblos indígenas van adquiriendo conciencia de la necesidad de una lucha por los derechos fundamentales y culturales en base a su especificidad cultural.

Mientras las políticas públicas que conciernen a las minorías indígenas desarrollan planes y proyectos a muy corto plazo, deficientes en capacidad de proyección para una verdadera construcción de una interculturalidad institucional transversal, los pueblos indígenas construyen un nuevo protagonismo, muy diferente del que la sociedad muchas veces finge darles. Nos referimos a las organizaciones indígenas de base que tienen, en el primer lugar de su agenda, el aprendizaje de los mecanismos de acceso a recursos y vías institucionales para la participación en los diseños de proyectos de desarrollo que les concierne. De igual manera, hablamos de la creciente perspectiva crítica indígena en el ámbito de la educación intercultural, exigiendo materiales en lengua y contenido indígena para todos los pueblos y en todas las comunidades; y la denuncia abierta de la función etnocida de la alfabetización rural en guaraní (funcional a la institucionalización del bilingüismo paraguayo). Finalmente, es en el ámbito de la lucha por el derecho a vivir en la ciudad, que acciones nuevas se concentran, levantando el debate sobre lo irremediable de la situación de las tierras

comunitarias en el contexto rural y el inevitable éxodo productor de nuevas formas de marginalización indígena.

En materia de minorías indígenas entonces, tenemos por un lado un sistema de protección ineficiente y producción de datos inadaptada a las situaciones claves, sobre una legislación clara y completa que sigue sin ser aplicada. La invisibilidad del sector indígena en términos de lucha social, se suma a las dificultades de la sociedad mayoritaria, para evaluar los focos de desconstrucción de su propio etnocentrismo y xenofobia.

En el ámbito de la afrodescendencia, segundo componente del universo de la diversidad cultural con identidad étnica, la situación es diferente y merece diagnósticos profundizados, a falta de una tradición de producción de conocimiento sobre los diferentes grupos y sus formas de inserción en el substrato mestizo de la población paraguaya. No obstante, la fuerza política de esta minoría se hace igualmente sentir, en otros términos, con otro tipo de ventajas y desventajas. A primera vista, vemos que si bien las comunidades afrodescendientes pertenecen a un estrato de población urbanizada e inserta en las relaciones de clase sin necesariamente avistar su origen, el origen o las raíces no están en todos los casos reivindicados en términos identitarios, por lo tanto la conciencia de un acceso a derechos desde la perspectiva cultural no llega al nivel de elaboración de las organizaciones indígenas, muchas veces relegando la identidad a una relación de compra-venta de exotismo folklórico con la sociedad nacional.

Finalmente, la llamada “sociedad nacional”, fundamentando su existencia en términos de simbología colonial de poder y homogeneidad, pierde de vista que la búsqueda de su naturaleza es paso hacia la liberación de la estructura clasista y oligarca de la cual es víctima, y que tanto el aporte de las identidades indígenas y afrodescendientes en su propia conformación, constituyen una etapa de conciencia indispensable para ello.

¿Condena u oportunidad para los “pobres diferentes”?

La descolonización del pensamiento en el Paraguay tiene forma de una lucha de los resistentes antiguos a toda forma de homogeneización de la población, ya que son éstos los que llevan el estandarte de la diversidad real y concreta. La retórica política de la diversidad cultural, emitida desde espacios gubernamentales y órganos estatales, no está acompañada de actividades de diagnóstico de sus formas en la realidad, ni de producción de conocimiento acerca de la historia local y las dinámicas de las relaciones comunitarias de los grupos minoritarios, de manera que éste pueda ser aplicado en el diseño de las políticas que deben concernirles. La retórica se limita a un discurso enaltecido y elogioso y poco deja entrever real voluntad política de considerar a las minorías como fuerzas políticas específicas con derechos igualmente singulares. En un país donde y de todas maneras, tanto las clases sociales y las formas de poder son tributarias de una organización social autoritaria de tipo feudal, la necesidad de conocimiento de la masa de población no es atendida, siendo esto responsable del gran índice de violencia social y falta de capacidad de diálogo y negociación.

En este contexto, nos quedamos con la pregunta: ¿La diferencia cultural, en sus múltiples formas, no pasa de ser un elemento más de condena a los individuos y colectividades en el marco del abandono de la clase popular; o bien se perfila como un atributo con un campo abierto de construcción y nuevas oportunidades...?

La respuesta a esta pregunta implica una larga serie de deconstrucciones que se remontan a la percepción de los inicios de la llamada “Historia moderna” iniciada en 1492, a las formas de construcción de una identidad nacional, a los símbolos que componen el sentimiento de pertenencia a una sociedad con origen y proyecto común. No olvidemos por lo tanto que este trabajo de retrospectiva y análisis interno es paralelo a la adquisición de herramientas políticas de liberación. En América Latina, esto implica la lucha contra la colonialidad y la búsqueda de un discurso y actuar propios en armonía con los valores des-coloniales de los antepasados de nuestras actuales

minorías, los que han resistido en el pasado y cuyos descendientes siguen haciéndolo, frente a nuestra explícita indolencia e indiferencia.

Bibliografía

Lévi-Strauss, Claude, 2011. *La antropología frente a los problemas del mundo moderno* (Buenos Aires: Libros del Zorzal).

Todorov, Tzvetan, 1987. *La Conquista de América: el problema del Otro* (México: Siglo XXI).

Scappini, Gloria, 2015. “El Paraguay y las víctimas de la violencia histórica de su nacimiento” en: Magdalena López y V. Taboada (Eds.) *Violencia(s): sus diversas formas en Paraguay* (Asunción: Arandurã Ed.) Sociodata, Grupo de Estudios Sociales sobre Py (GESP).

DEBATE

Participante: Muy buenas noches, muchas gracias por la presentación muy importante. Cómo podemos empezar a pensar y ver las soluciones de otras formas. Hay un par de detalles que me interesaron, especialmente el tema de la reciprocidad, y el desequilibrio. Esto siempre me hace pensar en la escasez, y de nuevo estamos llegando a una escasez que luego se tiene que llenar con algo, en cambio lo que estaba diciendo de los círculos, ahí está, nunca se crea esa escasez, quizá podamos encontrar una palabra, y es muy importante enfocarse en una palabra, o tal vez otra, pero que no sugiera escasez, quizá no ‘reciprocidad’, pero sí ‘contribuciones’, siempre va a decirlo, siempre va aumentando. Eso era un detalle, y luego, particularmente pensando en la minga, pensamos en la minga y en la reciprocidad, uno le pide ayuda al otro, el otro cumple, hay una escasez, pero podemos pensar en ese mismo pedido de ayuda, con un extender la mano, con una contribución en sí, pero hoy me voy a trabajar, y me dan de comer, pero no me están pagando con esa comida, no, es una contribución continua a una relación de parentesco, no, incluso cuando nos reímos juntos, eso también contribuye al trabajo de una forma más alegre, que estamos haciendo, entonces siempre pienso eso, pienso en la reciprocidad, que quizá nos está poniendo en un mismo círculo; y lo otro que me interesaría específicamente es, que estamos hablando, Gloria, de cosmovisión en singular, no cosmovisiones particulares, pero me llamó la atención que estamos acá platicando la cosmovisión alternativa, de cosmovisión o de cosmovisiones. Pero estamos pensando que la forma del futuro es simplemente admitir que el gobierno reconozca a un pueblo indígena, y que pueda participar del gobierno, estoy completamente de acuerdo que deberían participar del gobierno. Pero, ¿podemos plantearnos formas alternativas?, porque eso no es de la cosmovisión del indígena en el sistema de liderazgos, ¿verdad?, qué, cómo es que la cosmovisión indígena puede penetrar este sistema y crear para todos nosotros unas condiciones alternativas; justamente, como estabas hablando del mito, de la cuestión, cómo podemos descolonizar ese mito, y qué significaría para un pueblo indígena. Éstas son un poco las preguntas que tenía,

que me surgieron mientras daban un discurso sumamente importante, gracias.

Margot: Lo de la reciprocidad le voy a contestar. Sí, la reciprocidad es algo que entre el primer día y el segundo, no existe, existe algo así llamado ‘solidaridad’. Quiere decir, que en el primer mundo están conscientes de vivir demasiado bien en comparación con el tercer mundo, y entonces dan algo, y no esperan recibir algo, porque creen que no lo necesitan, ¿verdad? Y la reciprocidad es lo que yo dije en el primer momento: en una primera época, hay que revitalizar este dinamismo de relaciones, y en una reciprocidad hoy planteo el ser necesitado, y mañana puede ser otro el necesitado, hoy yo recibo, mañana yo puedo dar, así que no hay una escala de individual superior. Todo es interior como lo dije, entre el primer y tercer mundo, y la cuestión de la escasez es que, si hay escasez, todos sufrimos la escasez, no hay unos que no la tienen que sufrir, porque tienen bastante y no lo quieren compartir, y si hay abundancia todos gozan de la abundancia, no hay unos así y otros de otra forma; la desigualdad no debería existir, sobre todo en este aspecto, esa es la gran diferencia, porque la armonía se mantiene en cualquier situación crítica también.

Gloria: Trato de acordarme de tu pregunta. Bueno, básicamente lo que hay que saber es que los pueblos indígenas han estado siempre en relación con nosotros, y que el nivel de conocimiento del sistema nuestro en ellos, es mayor que nuestro conocimiento sobre ellos, por lo tanto cuando los descubrimos, y nos empiezan a interesar como interlocutores, no debemos tampoco plasmarlos en un concepto de ‘indígenas’, que ellos ya no son. Es lo mismo cuando me decís lo de la colegiatura, no tiene nada que ver con el sistema político indígena; el sistema político indígena es una construcción de consenso permanente, y el movimiento éste podría estar construyéndose de manera diferente, de manera alternativa, a los procesos de construcción de los demás movimientos políticos en el Paraguay, es decir, donde la compra de votos, la cooptación, el voto a cambio de promesas, el voto a cambio de favores, sabemos que toda la sociedad paraguaya es víctima del prebendarismo en su sistema político. Bueno, esta alternativa quiere

justamente brindar presencia de otro tipo de conformación política, es decir por ejemplo, desplazarse de departamentos a departamentos, con sus propios recursos, siendo que la mayoría sufre pobreza extrema, y solamente una minoría la que pueda estar quizá como Gerónimo, con un diploma, con algún trabajo en algún organismo, o en algún medio de la función pública, para hacer sus reuniones y decidir esta vez no darle la cédula ni al colorado de la gobernación, ni al intendente, ni al de turno que venga con una bolsa de víveres, un litro de aceite, un kepi, un kilo de yerba, fideos, arroz, sal. Es así entonces, un gran paso, esta vez no lo vamos a hacer, no vamos a poner nuestro candidato en el senado en el 2018 lo saben perfectamente, pero están dejando de hacer lo otro, y están decidiendo construir otra forma de relacionamiento con la política paraguaya que venga de sus propios recursos, y que los momentos de intercambio de ellos digamos, han de ser de un interés fenomenal para mí y nosotros, porque qué se ha de estar gestando ahí, algo que no sabemos todavía pero que evidentemente es algo, por la rapidez que se han aliado (esta es una observación mía) y están apoyando a paraguayos no indígenas en el movimiento; ahí uno ve también la crisis de la otra oferta política, y quizá también una apertura mental del paraguayo para pensar, “ah no, estos no han de ser tan animales o inferiores, o retardados, como me dicta mi imaginario, quizá pueda darles y darme el derecho de la duda”.

Participante: A eso iba mi pregunta, eso mismo, esos procesos que están haciendo, estas alternativas a lo que hemos vivido tanto, a la compra de votos. Es eso lo que tenemos que ver.

Gloria: Ellos se basan ya en una conciencia, como te decía, nosotros les descubrimos a ellos, cuando ellos hace quinientos años ya están interaccionando con nosotros. Entonces cuando nosotros les descubrimos, les tenemos que dictar cómo van a estar ellos en el momento que les descubrimos, nosotros vamos a descubrir a los indígenas pero les vamos a decir cómo van a ser indígenas. No tampoco eso, que es también lo que pasa con el tema de los indígenas urbanos, que es una fuerza importante ahora en el sector indígena, que están reivindicando su derecho a estar en la ciudad, eso para nada y reivindicando que no es

el entorno el que afecta o no su cultura, que uno puede ser indígena en la ciudad, en el campo, que de todas maneras este territorio es territorio indígena, la ciudad es un territorio indígena, que es totalmente cierto, entonces las nuevas lecturas de la historia, están mucho más presentes en la ideología naciente de los movimientos alternativos, que en la mayoría de la conciencia política paraguaya, y eso es lo que tenemos que empezar a ver.

Participante: Yo tengo dos preguntas que son una curiosidad básicamente que no sabría responder. Los cinco pueblos tupis guaraníes, aparte, y los que viven en la Región Oriental que son echados por nacimiento. Y la segunda sería, hay muchas personas que creen que los indígenas tienen que seguir viviendo como indígenas, de antes, toda esa visión romántica, una visión romántica de cómo el indígena tiene que vivir su vida, al final le habilita al indígena como él quiera vivir, porque yo soy descendiente de X nacionalidad, eso no me dicta lo que yo tengo que ser, y nosotros tenemos en nuestra mente una forma dictada de cómo un indígena tiene que ser, simplemente la supervivencia, entonces a lo que quiero ir, nuestra visión de indígena muchas veces le limita al indígena a ser libre, a ser lo que quiere ser. Yo conozco a varios indígenas que actualmente desean enseñar en las universidades diferentes carreras para aportar conocimientos de su comunidad, conocimientos occidentales, para trabajar en conjunto con los conocimientos que sus ancestros traen, entonces cómo podemos buscar una respuesta, que no va en contra de mantener o conservar su cultura, si funcionan los dos, cómo podríamos buscar la respuesta a eso, a ese sistema actual; no son gente incapacitada, que no sirven para nada, pero sin perder lo que ellos son, entonces cómo podemos equilibrar justamente, porque ellos buscan el equilibrio de los demás toda la vida.

Gloria: Bueno, los cinco pueblos de la familia lingüística tupí guaraní, son: pueblo Mby'a Guaraní, pueblo Avá Guaraní, pueblo Pai Tavyterá, el pueblo Aché Guayakí conocido así en la literatura a pesar de que Guayakí es un término peyorativo y hay que evitarlo, y el pueblo Guaraní occidental que está en el Chaco, el único pueblo

guaraní chaqueño, esos son los cinco y cada uno de ellos tiene una lengua diferente, y creencias, religión, diferentes, corpus mítico diferente, a pesar de tener muchas similitudes o hilos de conexión, toda una cultura. Y con respecto a tu otra pregunta, la ‘interculturalidad’, sería esa relación de la que hablás, una interculturalidad eficiente, y es muy lindo hablar de interculturalidad, y es un desafío construirla por el tema que vos bien entendiste, el peso de nuestras categorías y siendo nosotros los que decidimos de este lado, y los que definimos y los que etiquetamos, siendo nosotros los que tienen la verdad, les impedimos a ellos ser lo que son, y ahí está todo el desafío de borrarlos a nosotros mismos, de abrir el corazón, porque evidentemente esto tiene que ver con procesos individuales, subjetivos de conciencia, llevados a la colectividad de la acción, en sociedad, en busca de un equilibrio, entre el pensamiento alternativo y nuestra manera de estar en sociedad. Entonces, por un lado es un proceso que Margot lo explicó muy bien, que tiene que ver con una cuestión filosófica del ser humano, entonces es una cosa muy subjetiva, en la que deberíamos entrar todos con las herramientas que nos brinda el mundo en términos de descolonialidad, el mundo nos brinda herramientas para nuestra descolonización, además porque es un proceso en marcha en América Latina y en África y en todos los continentes en que son víctimas de la conquista, como ha sido la conquista europea sobre los otros continentes, entonces no es algo que no está accesible. Y lo otro, esto que dijiste que para nosotros el indígena que está en el campo o en la ciudad es solamente indígena y esto no pasa solamente con el indígena; por qué molestan los campesinos en la plaza, porque ellos son campesinos y mientras estén en sus campitos, sin molestarnos y sí sabemos de alguna manera que nuestro tomate, nuestra lechuga vendrá de alguna propiedad, de alguna huerta campesina, pero no nos gusta verlos en la plaza, queremos que estén ahí dónde nosotros les ponemos, que trabajen en el campo, me están impidiendo llegar a hora a mi reunión, me están atropellando el tráfico; eso tiene que ver con lo mismo, o sea no es solamente una cuestión de tomar conciencia y agarrar un borrador y borrarlos nosotros, y empezar a ver a los otros sectores de la sociedad, que existen y que en realidad estamos en un sistema de interdependencia, que

nuestro bienestar depende de un equilibrio de esta interdependencia. Y lo mismo pasa con la mujer, la visión patriarcal dominante, tiene que llegar a borrarse para entender que no, que la armonía de las relaciones entre los sexos tiene que ver con una cuestión de volver a entender que la mujer también es un sistema ético de pensamientos, de prácticas de conocimiento, del cual yo dependo para estar bien, entonces la interdependencia es un ejercicio de conciencia que todos debemos de practicar.

Margot: Respecto a esto de la dificultad de encontrarse dos diferentes culturas, dos diferentes visiones de la vida, de la convivencia, es de todo. La interculturalidad es muy importante, hoy la palabra inter es mágica, porque pone a los dos al mismo nivel, hemos pasado de vernos unos arriba y otros abajo, entonces ahí no se puede hablar de un diálogo, un diálogo necesita que los dos sean diferentes pero que estén a la misma altura, al mismo nivel de derecho y de palabras, y si lo pasamos a la política, en la política es donde más se habla, es todo, son palabras, promesas, no sé qué; bueno, ahí se puede practicar muy bien este diálogo para hacerse conocer mutuamente, para comprenderse y también para abrirse, estar dispuesto a abrirse al otro para decidir, y yo no sé si la parte de nuestros políticos es clara, capaz de esto, yo creo que los indígenas sí son capaces de esto, ellos tienen una gran admiración a nuestra tecnología, que es la ciencia, pero nosotros tenemos, algunos por lo menos, una gran admiración por la profundidad de su sabiduría y de su espiritualidad, que nos falta mucho, y esto es lo que nos hace humanos, ellos tienen esto, Arandú ka'aty se dice, sabiduría del monte, pero es justamente eso lo que ellos han descubierto, que en la naturaleza está el orden de este mundo que es constitutivo, pero para toda la vida y todos los seres vivientes, y este orden del mundo lo sacan de la naturaleza. Arandú ka'aty es una palabra muy profunda, que nosotros la usamos como un desprecio, eso es lo del monte, y lo otro es lo letrado, civilizado, porque nos hemos separado demasiado de la naturaleza, incluso esto se sugirió en la época del doctor Francia. Un libro de Domingo Faustino Sarmiento, *Civilización y barbarie*, la barbarie era la categoría de las personas que viven en la naturaleza, son los campesinos, los gauchos y los indígenas por supuesto, y sin

embargo no podemos cambiar este orden de la naturaleza, somos parte de esto, esencial, por eso puse acá la wipala de los pueblos andinos, que son pedacitos diferentes de todos los colores pero son iguales en tamaño, están todos ordenados, tenemos algo en el cosmos que refleja este orden de colores, este ordenamiento recuerda algo, el arco iris, y esto es un elemento cósmico, ellos quieren vivir porque esto no es una bandera para indicar la pertenencia a un pueblo, a una cultura, sino que esta es la bandera a un proyecto de convivir, que es otra cosa, y esto tiene que ver con el cosmos y el orden de este cosmos, respetándole y sometiéndose a este orden, convivir con el cosmos y la naturaleza como una comunidad cósmica.

Las alternativas desde la perspectiva ecosocialista

*Charles Quevedo**

Si bien no es fácil resumir en pocas palabras lo que es el ecosocialismo, se puede tomar como punto de partida una definición breve, propuesta por el sociólogo brasileño Michael Löwy, uno de los principales teóricos de esta corriente en la actualidad: “Se trata de una corriente de pensamiento y acción ecológica que hace propios los conocimientos fundamentales del marxismo, al tiempo que se libera de sus escorias productivistas” (Löwy, 2011: p. 29). Löwy, que junto al ecologista norteamericano Joel Kovel redactaron el “Manifiesto ecosocialista internacional” en setiembre de 2001, también describe a esta corriente como “[...] un intento original de articular las ideas fundamentales del socialismo marxista con los conocimientos de la crítica ecológica” (Löwy, 2011: p. 30).

Sin embargo, quizá la mejor forma de caracterizar al ecosocialismo sea señalando que se trata de una redefinición del camino y el objetivo del proyecto socialista en un marco ecológico y democrático (Löwy, 2011). En efecto, la cuestión ecológica es considerada por los ecosocialistas como el “gran desafío” para la renovación del marxismo en el

* Estudió filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Asunción (UNA). Cursó la Especialización y Maestría en Ciencias Sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Se dedica a la docencia e investigación. Actualmente coordina el Grupo de Trabajo “Intelectuales y política” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Enseñó Hermenéutica en la Facultad de Filosofía UNA; Filosofía Latinoamericana en el Instituto Superior Salesiano de Estudios Filosóficos (ISSEF) y Pensamiento Latinoamericano en el Instituto Agroecológico Latinoamericano (IALA Guarani). Colabora con el Suplemento Correo Semanal del diario Última Hora.

siglo XXI. En consecuencia, las premisas iniciales de las cuales parte el ecosocialismo son dos: 1) La constatación de que nos encontramos enfrentados a una crisis ambiental global en la que está amenazado el futuro de la humanidad, y 2) Que la preservación de un medio ambiente favorable para las especies vivientes es incompatible con la lógica destructiva de la civilización moderna industrial capitalista.

Crisis ambiental global y ecologismo

Las manifestaciones patentes de la crisis ambiental global en medio de la cual nos encontramos son muchas: la contaminación del aire en los grandes conglomerados urbanos, del agua potable y del medio ambiente en general; la destrucción de los bosques tropicales y la rápida reducción de la biodiversidad; el agotamiento de los suelos y la desertificación; y los accidentes nucleares como los de Chernobyl (1986) y Fukushima (2011). En Paraguay, la crisis ambiental toma la forma de destrucción extrema del medio ambiente a causa de la deforestación; la caza y pesca descontrolada; la urbanización caótica; y sobre todo, la severa agresión al ambiente natural y a las formas de vida de las comunidades rurales a causa de la expansión del extractivismo, bajo la forma de agronegocio basado en el monocultivo y el uso extendido de agrotóxicos.

A nivel planetario, la búsqueda de “crecimiento” ilimitado del capital y las ganancias, nos conduce a un fenómeno crucial: el calentamiento global. Este fenómeno producido por el incremento exponencial de la emisión de gases de efecto invernadero –entre los cuales el principal es el CO₂ (dióxido de carbono), producto del uso de combustibles fósiles como el petróleo, gas y carbón–, nos pone, a corto plazo, al borde de una verdadera catástrofe ecológica. Sin embargo, como nos recuerda Naomi Klein en su conocido libro *Esto lo cambia todo: El capitalismo contra el clima* (2015), la culpa del desastre no es del dióxido de carbono sino del capitalismo. El sistema capitalista, tal como afirma Klein, se basa en la constante acumulación de capital y en un crecimiento económico exponencial, algo que ya no es compatible con el bienestar humano e incluso con la propia supervivencia humana a

largo plazo. Es necesario reconstruir la sociedad en base a otros pilares que nada tengan que ver con la ilimitada acumulación de riquezas como principal objetivo (Bellamy Foster y Clark, 2015).

La mayor contribución del ecologismo y los movimientos ecologistas fue hacernos tomar conciencia de los grandes peligros que amenazan al planeta, y que son consecuencia del actual modelo de producción y consumo. Una acertada crítica del “productivismo” –caracterizado como la expansión ilimitada de la producción como un objetivo en sí, desconectado de las necesidades sociales y las consideraciones ecológicas–, ha sido desarrollada dentro de las corrientes de pensamiento ecologista. El productivismo se caracteriza por el convencimiento de que la productividad económica medible (el PIB) y el crecimiento, son el fin último de las sociedades. Para las visiones productivistas, la mayor producción de bienes materiales es necesariamente buena para la economía y la sociedad. Por otra parte, las corrientes ecologistas rechazan por igual el capitalismo y el socialismo, a los cuales consideran variantes del mismo modelo productivista.

No obstante, las propuestas de las principales corrientes ecologistas presentan, de acuerdo con los ecosocialistas, importantes limitaciones. Su principal debilidad es la de ignorar la conexión intrínseca entre productivismo y capitalismo. Es decir, el productivismo no es un accidente que viene a agregarse al capitalismo y del cual podría deshacerse en algún momento a través de políticas ambientales más benignas. ¿Cuál es la posición del ecosocialismo al respecto? Para los ecosocialistas hay un vínculo indisoluble entre productivismo y capitalismo: el capitalismo busca la acumulación infinita de capital y de las ganancias como un fin en sí. Esto conduce al aumento ilimitado de la producción de objetos y materiales, es decir, al productivismo. A su vez, la producción presiona por un consumo cada vez mayor de recursos naturales y energía. De allí que la reducción de la producción y el consumo chocan frontalmente con la lógica del capitalismo. La negación del vínculo entre productivismo y capitalismo conduce a la ilusión de que es posible reformar ecológicamente el actual modelo de producción y consumo para controlar sus “excesos”.

La ausencia de una visión anticapitalista consistente, condujo a la mayoría de los partidos “verdes” europeos –en Francia, Alemania, Bélgica e Italia– a transformarse en triviales gestores ambientales de gobiernos social liberales. Para los ecosocialistas, una ruptura con el productivismo solamente es posible acompañada de una ruptura con el capitalismo. En consecuencia, a diferencia de otras corrientes ecologistas, el ecosocialismo es antiproductivista y anticapitalista.

Socialismo y productivismo

En el siglo XX, las dos principales corrientes del socialismo, la ‘socialdemocracia’ y el ‘comunismo de inspiración soviética’, terminaron adoptando el modelo productivista. La socialdemocracia adoptó una versión reformada (keynesiana) del capitalismo, y el comunismo de inspiración soviética adoptó un productivismo con características burocráticas y autoritarias. En ambas, las consideraciones ambientales no fueron tenidas en cuenta. Es innegable que muchas corrientes socialistas inspiradas en el marxismo consideraron a la naturaleza como un objeto para ser explotado, y nada más.

En general, las corrientes ecologistas de inspiración postmoderna acusan a Marx y Engels, de haber tenido una visión “prometeica” –es decir, productivista– de la historia humana. Esta acusación está basada en una lectura sesgada de los clásicos del socialismo, ya que ellos tenían una aguda conciencia de las consecuencias destructivas del modo de producción capitalista sobre el medio ambiente natural. Se puede citar, con relación a eso, un pasaje de *El Capital*. Libro III “*Génesis de la renta de la tierra capitalista*”, en el cual se señala que:

La gran industria y la gran agricultura industrial actúan en común. Mientras que en el origen se distinguían en el hecho de que la primera devastaba y arruinaba la fuerza de trabajo y, en consecuencia, la fuerza natural de los seres humanos, mientras que la segunda hacía directamente lo mismo a la fuerza natural del suelo, en su desarrollo posterior ellas unieron sus esfuerzos, en la medida en que el sistema industrial en el campo debilita también al trabajador; mientras que la

industria y el comercio proveen a la agricultura los medios para agotar el suelo (Marx, 1976).

Asimismo, la crítica marxista de la sociedad capitalista pone énfasis en la denuncia de la lógica capitalista de la producción por la producción, la acumulación de capital, de las riquezas y de las mercancías como un objetivo en sí. Además, Marx y Engels consideraban que el objetivo del socialismo no era producir cada vez más bienes, sino aumentar el tiempo libre de los seres humanos, para que puedan desarrollar libremente su potencial.

En general, las interpretaciones productivistas del marxismo se basan en determinados aspectos de su teoría de la revolución social, específicamente aquellos que hacen del “desarrollo de las fuerzas productivas” el principal motor del progreso. En la teoría marxista el capitalismo es un sistema sometido a contradicciones, y la primera contradicción es aquella que se da entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El texto canónico con relación a ese punto es el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), en el cual se afirma que en cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, ya que las relaciones de producción capitalistas se convierten en un obstáculo para el libre desarrollo de las fuerzas productivas. Entonces, se abre una época de revolución social que tiene como tarea suprimir esas relaciones de producción capitalistas y liberar las fuerzas productivas para ponerlas al servicio de los trabajadores.

El texto mencionado es uno de los escritos de Marx más marcados por un evolucionismo y una filosofía del progreso, sin referencias a los límites ecológicos del desarrollo de las fuerzas productivas, las cuales aparecen como “neutras”.

La segunda contradicción del capitalismo

Otros pasajes presentan a Marx y Engels plenamente conscientes de que en cierto estadio del desarrollo de las fuerzas productivas, éstas

se transforman en “fuerzas destructivas”. Así, en *La ideología alemana* (1845-1846), se establece que:

En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a un estadio en el que nacen fuerzas productivas y medios de circulación que solo pueden ser nefastos en el marco de las relaciones existentes y no son más fuerzas productivas, sino fuerzas destructivas (el maquinismo y el dinero) (Marx y Engels, 1974).

Tomando como base esa observación, el teórico ecosocialista James O'Connor (2001) propone explicitar una posibilidad que está presente en Marx y Engels pero que no fue desarrollada en todas sus consecuencias: la amenaza de un tipo particular de crisis económica capitalista, causada por la subproducción de capital impuesta por la degradación ecológica. Este tipo de crisis es generada por la degradación de las “condiciones de producción”. Los costos ecológicos crecientes contribuyen a disminuir la rentabilidad del capital y llevan a una crisis de acumulación. A esto O'Connor denomina la “segunda contradicción del capitalismo”. Se da entre fuerzas productivas y “condiciones de producción”, es decir, los trabajadores –o condiciones personales de producción–, el espacio urbano –o infraestructura urbana, que constituye las condiciones comunitarias de producción– y la naturaleza –o condiciones naturales o externas de producción–. Esta segunda contradicción del capitalismo conduce a una teoría marxista ecológica de la crisis y la transformación social, que tiene como centro la destrucción ecológica producida por el desarrollo capitalista. Asimismo, establece las bases para una convergencia entre las teorías y movimientos ambientalistas y el socialismo, y para el desarrollo de una consistente teoría marxista sin los residuos productivistas mencionados anteriormente.

Por otra parte, tomando como base los comentarios de Marx sobre la Comuna de París, expuestos en *La guerra civil en Francia* (1871), en los cuales se enuncia la idea de que los trabajadores no pueden apoderarse del aparato de estado capitalista y hacerlo funcionar a su servicio –según Marx, deben destruirlo y reemplazarlo por otra forma no estatal y democrática de poder político–, los ecosocialistas plantean,

mutatis mutandis, que es necesario revolucionar el “aparato productivo”, transformando su naturaleza. Esto se debe a que el aparato productivo no es neutro, está al servicio de la acumulación de capital y la expansión ilimitada del mercado. En consecuencia, sectores enteros de la producción no tienen cabida en un proyecto ecosocialista y deben ser eliminados.

Por ejemplo, en el caso paraguayo, sería pertinente discutir democráticamente si los agronegocios deben ser progresivamente sustituidos por la producción agroecológica y la agricultura familiar. La agricultura familiar agroecológica produce alimentos, es decir “valor de uso”, mientras que los agronegocios producen *commodities*, es decir, mercancía, “valor de cambio”. La agricultura familiar agroecológica satisface necesidades sociales y conserva los equilibrios ecológicos, mientras que los agronegocios están orientados a la acumulación ilimitada de capital –más que a las necesidades humanas– y se caracterizan por fuertes agresiones al medio ambiente natural. Para romper con el modelo de desarrollo actual en el Paraguay, es imprescindible impulsar una reforma agraria democrática, una producción para satisfacer las necesidades y una gestión alternativa de los recursos hídricos y energéticos, al servicio de las poblaciones.

En su libro *Causas naturales. Ensayo de marxismo ecológico* (2001), James O’Connor define como ecosocialistas las teorías y los movimientos sociales que aspiran a subordinar el valor de cambio al valor de uso, organizando la producción en función de las necesidades sociales y de las exigencias del medio ambiente. Su objetivo común, el socialismo ecológico, sería una sociedad ecológicamente racional fundada sobre el control democrático, la igualdad social y el predominio del valor de uso. Michael Löwy (2011) agrega que esta sociedad supone la propiedad colectiva de los medios de producción, una planificación democrática que permita definir los objetivos de la producción y las inversiones, y una nueva estructura tecnológica de las fuerzas productivas. Esta sociedad sería imposible sin una profunda reestructuración tecnológica, orientada a reemplazar las fuentes actuales de energía por otras no contaminantes y renovables, como la eólica o solar.

La transición hacia el ecosocialismo no solamente conduciría a un nuevo modo de producción y a una sociedad igualitaria y democrática, sino también a un *modo de vida alternativo*, a una *nueva civilización*. Esta transformación radical será posible cuando las fuerzas comprometidas con ella sean hegemónicas, en el sentido en el que lo entendía el teórico italiano Antonio Gramsci.

Actualidad de Walter Benjamin y Rosa Luxemburgo

El filósofo alemán Walter Benjamin (1892-1949) fue uno de los pocos marxistas que, antes de 1945, elaboró una lúcida crítica de la “explotación de la naturaleza” y de la relación “asesina” de la civilización capitalista con ésta. Contrariamente a las interpretaciones evolucionistas del marxismo vulgar, Benjamin no compartía la idea de la revolución como resultado inevitable del progreso técnico y económico, es decir, de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Por el contrario, para él la revolución es la interrupción de una evolución histórica que conduce a la catástrofe. Para explicar esa idea propuso la alegoría del “freno de emergencia”. Señala Benjamin, en una nota preparatoria para su *Tesis sobre la filosofía de la historia* (1939-1940): “Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Tal vez las cosas se presenten de otra manera. Puede ocurrir que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en el tren tira del freno de emergencia”. Para el ecosocialismo, la humanidad está en un tren –el progreso técnico y económico promovido por la civilización moderna industrial capitalista– y éste lleva a una catástrofe ecológica.

La propuesta ecosocialista exige del marxismo una revisión crítica de concepción tradicional de las “fuerzas productivas” y una ruptura con el paradigma tecnológico y económico de la civilización industrial moderna capitalista –por las razones que señalamos anteriormente–. Debe agregarse un tercer elemento: la ruptura radical con la idea del progreso lineal (Löwy, 2011). A ese respecto, resulta ejemplar el pensamiento de la revolucionaria Rosa Luxemburgo (1871-1919), para quien resultaban sospechosos la ideología cómoda y conformista del

progreso lineal, el fatalismo optimista y el evolucionismo pasivo de la socialdemocracia alemana. Rosa, al igual que Benjamin, supo rechazar la peligrosa ilusión de que bastaba “nadar con la corriente” y dejar hacer a las “condiciones objetivas”. La revolucionaria polaca rompía con la concepción de la historia como progreso inevitable, “garantizado” por las leyes “objetivas” del desarrollo económico. La consigna “socialismo o barbarie” implica una percepción de la historia como un proceso abierto, una serie de bifurcaciones, donde el “factor subjetivo” de los sectores subalternos –consciencia, organización, iniciativa– se vuelve decisivo (Löwy, 2009). En la actualidad, las atroces agresiones al medioambiente –verdaderos sacrificios de la naturaleza ofrecidos en el altar del monoteísmo del mercado– representan la barbarie frente a la cual es necesario construir la alternativa ecosocialista.

Post-extractivismo y ecosocialismo en el debate latinoamericano

La corriente de pensamiento postextractivista, formulada en trabajos de ecología política de autores como Edgardo Lander, Alberto Acosta y Eduardo Gudynas, se centra en la crítica del extractivismo y las propuestas para una transición para salir de ese modelo. El extractivismo es comprendido como un modelo de apropiación de los recursos naturales caracterizado por la remoción de grandes volúmenes o con muy alta intensidad, y cuyo destino principal son las exportaciones (Gudynas, 2017). El ecosocialismo concuerda plenamente con la pretensión de salir del modelo extractivista, sin embargo, eso no constituye un fin en sí mismo, como para el postextractivismo, ya que el extractivismo es solamente uno de los aspectos del modelo productivista, y una sociedad postextractivista no es necesariamente una sociedad postcapitalista. Por ejemplo, las economías de los grandes países capitalistas no dependen de la extracción de sus recursos naturales.

Por otra parte, en los casos de los gobiernos de izquierda latinoamericanos –sobre todo Venezuela, Bolivia y Ecuador, gobiernos anti-neoliberales, anti-oligárquicos y anti-imperialistas que han efectuado una ruptura con el modelo neoliberal y se plantean un socialismo como objetivo histórico, aunque todavía estén lejos–, paradójicamente, re-

quieren los recursos financieros provenientes del extractivismo para salir de ese modelo y construir otro alternativo. Uno de los problemas más acuciantes que enfrentan estos gobiernos es la necesidad de transformar su modelo de desarrollo actual, basado en la explotación y exportación de recursos naturales, es decir el extractivismo. Para llevar a cabo esa transformación se necesitan recursos financieros que los Estados no disponen. Por otra parte, estos gobiernos no pueden dejar de lado las urgencias de la lucha contra la pobreza y la expansión de los servicios públicos básicos. En consecuencia, resulta imposible, en lo inmediato, parar toda explotación de recursos naturales (Le Quang, 2015). Esa tensión entre las necesidades sociales y la protección de la naturaleza es planteada por Álvaro García Linera de la siguiente manera:

Algunos de los compañeros del Altiplano viven en casas de piedras; tienen que caminar cinco horas para llegar la escuela más cercana; duermen todo el día por falta de alimentación. Que alguien me lo explique: ¿qué economía del conocimiento se puede construir en estas condiciones? ¿Salir del “extractivismo”? Sí, sin lugar a dudas. Pero no volviendo a la Edad de Piedra. La transición implica la utilización de nuestros recursos naturales para crear las condiciones –culturales, políticas y materiales– que le permitirán a la población pasar a otro modelo económico (García Linera, 2016).

Por su parte, el teórico ecosocialista Michael Löwy plantea la disyuntiva de la siguiente manera:

La dificultad radica en que no se puede decir a los gobiernos de Venezuela, de Ecuador o de Bolivia que cierren mañana la llave del petróleo, porque todos los programas sociales que han permitido a estos gobiernos tener una base social considerable (programas de salud, de educación, de vivienda, entre otros) dependen del petróleo y del gas. No es realista decirle al gobierno venezolano: “Como ustedes dicen que son favorables a la ecología, entonces, abandonen la extracción del petróleo”. No es realista. ¿Pero, entonces, qué podemos exigir a estos gobiernos? Se les puede exigir, en mi opinión, que se planteen la diversificación, es decir, no depender exclusivamente del petróleo

y desarrollar la agricultura. Por ejemplo, Venezuela importa toda su alimentación y la paga con el dinero que viene del petróleo. Entonces, la primera cosa que se debería hacer es desarrollar la agricultura para llegar a la soberanía alimentaria. Esto vale también para Ecuador y Bolivia (Löwy, 2015).

El acercamiento sistémico anticapitalista le permite al ecosocialismo ir más allá de la reivindicación de un post-extractivismo como un fin, ya que, en el caso latinoamericano, los recursos financieros que provee el extractivismo pueden ser un medio para cambiar las estructuras socio-económicas de la sociedad (Le Quang, 2015). Para el ecosocialismo, los conflictos entre las necesidades sociales y los imperativos ecológicos, siempre estarán presentes, aún en una sociedad postcapitalista, ellos solamente pueden ser satisfactoriamente resueltos a través de los mecanismos participativos de la planificación democrática.

Bibliografía

- Bellamy Foster, John y Clark, Brett (2015). “Crossing the River of Fire. The Liberal Attack on Naomi Klein and This Changes Everything” en <https://monthlyreview.org/2015/02/01/crossing-the-river-of-fire/>
- García Linera, Álvaro (2016). “Siete lecciones para la izquierda”, en *Le Monde Diplomatique* N° 199 – Enero, Buenos Aires, Capital Cultural S.A.
- Gudynas, Eduardo (2017). “Desmontar el modelo sojero en el Paraguay y los demás extractivismos en la región. Entrevista a Eduardo Gudynas”, en *Revista Acción* N° 376, Asunción, CEPAG.
- Le Quang (2015). *Discusiones en torno al cambio climático y alternativas políticas. Documento de análisis político*. Quito, Instituto de Pensamiento Político del Movimiento Alianza País.
- Löwy, Michael (2009). “Actualidad revolucionaria de Rosa Luxemburgo” en *Viento Sur* N° 103 - Año XVIII, en <http://vientosur.info/spip.php?article3023>

- Löwy, Michael (2011). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo.
- Löwy, Michael (2015), “Entrevista con Michael Löwy” en <http://circulodepoesia.com/2015/01/entrevista-a-michael-lowy/>
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1974). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán de las de sus diferentes profetas*. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo - Ediciones Grijalbo S.A., Barcelona.
- Marx, Karl (1976). *El Capital: Crítica de la economía política*, Libro III. Madrid, Editorial Crítica, en <http://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0012.pdf>

Introducción

La Red Agroecológica (RA) es una red de producción y consumo responsable de alimentos agroecológicos y productos artesanales, basada en principios de comercio justo y sustentabilidad ambiental. Es un puente que une directamente a productores/as y consumidores/as, al campo y la ciudad, generando participación y cercanía, evitando intermediarios y fortaleciendo un modelo de desarrollo real e inclusivo.

Comer es un acto político. Comer es un acto agrícola. No compres del super si tenés otras opciones.

* Nació en Asunción el 16 de diciembre de 1975. De profesión politóloga, se ha desempeñado como especialista en democracia, acceso a la justicia, género y desarrollo sustentable, así como en planificación y gestión de proyectos sociales desde organizaciones no gubernamentales. Su experiencia de trabajo la vincula con una variedad de actores sociales y políticos, así como institucionales y académicos.

También se ha desempeñado como investigadora y capacitadora en ámbitos académicos y en espacios comunitarios rurales y urbanos. Actualmente es Coordinadora de Planificación del CIDSEP y parte del equipo de investigación del CEIDRA, ambos son centros de investigación y proyectos de la Universidad Católica. Además es consultora para diversas instituciones públicas, privadas y organismos internacionales. En su trayectoria política fue Secretaria General y candidata a concejal (2001 y 2006) y a diputada (2003) del Partido Humanista, agrupación en la cual militó desde 1997 hasta el 2007. En el año 2011 integró el equipo político y fue vocera de la plataforma de mujeres Kuña Pyrenda. En el 2012 dicha plataforma adquiere su reconocimiento legal, siendo el primer movimiento político socialista y feminista del Paraguay. Es electa como presidenta del Movimiento en ese año y posteriormente candidata a diputada por la ciudad de Asunción para las elecciones generales del 2013. En el año 2015 se desvincula de dicho movimiento. Es fundadora e integrante del equipo de coordinación de La Red Agroecológica, asociación de productores y consumidores de productos agro ecológicos y artesanales, basada en los principios de economía solidaria, comercio justo y eco feminismo. Dicha organización se desarrolla desde el 2013 hasta la actualidad.

Es una organización que busca, además de promover la producción y comercialización de productos agroecológicos y artesanales, aportar a la construcción de una alternativa política y económica, politizando desde lo cotidiano acciones muy concretas como lo es producir, comprar nuestros alimentos y comer.

Se cuestiona ante todo el modelo de producción y alimentación capitalista patriarcal predominante a nivel global, y que en nuestro país se impuso históricamente por medio del uso de la violencia, desalojando y apropiándose de las tierras indígenas y campesinas, consolidando una estructura de acumulación y riquezas para unos pocos. Este modelo es responsable de la mayor crisis ambiental, económica y política que vive actualmente nuestro país, la cual solo puede ser resuelta desde nuevos paradigmas políticos y nuevas formas de relación en la sociedad, en el marco de la búsqueda de justicia social y ambiental.

En la construcción de estos nuevos paradigmas, la Red Agroecológica sustenta su acción en base a los siguientes principios:

Democracia de la Tierra

Este principio fue acuñado por Vandana Shiva en su obra “Manifiesto por una Democracia de la Tierra”. La Democracia de la Tierra está basada en las economías vivas y en la democracia económica: la Democracia de la Tierra se basa en la democracia económica. En la Democracia de la Tierra, los sistemas económicos protegen los ecosistemas y su integridad; protegen los medios de vida de las personas y satisfacen sus necesidades básicas. En la economía de la Tierra, no hay personas ni especies culturales imprescindibles. La economía de la Tierra es una economía viva. Está basada en sistemas sostenibles, diversos y pluralistas, que protegen la naturaleza y las personas, que son elegidos por éstas y que obran por el bien común.

Agroecología

Se reconoce que la tierra forma parte de un ecosistema dinámico donde la sabiduría de la naturaleza es la que determina el método de

producción. Se promueve una agricultura basada en una dependencia mínima de insumos agroquímicos y energéticos, en donde la fertilidad del suelo, la productividad y la protección del cultivo sean el resultado de las interacciones entre los componentes bióticos y abióticos de todo ecosistema.

Economía solidaria

Se busca construir una economía alternativa al neoliberalismo, que coloque a las personas, a la comunidad y a la naturaleza en el centro, concediéndoles un valor por encima del capital y su acumulación, a la vez que reivindicamos un modelo socioeconómico redistributivo y equitativo.

Comercio justo

Se promueve una relación voluntaria y justa entre productores y consumidores, evitando intermediarios, asegurando un precio justo que permita condiciones de vida dignas para ambas partes. Se rechaza todo tipo de explotación en las relaciones de producción. Buscamos la creación de oportunidades para productores con desventajas económicas. Queremos un comercio digno que respete los derechos humanos y la naturaleza.

Consumo responsable

Se asume el consumo como acto y herramienta de cambio, promoviendo conscientemente hábitos que favorezcan una economía alternativa. Se elige lo que se compra no sólo en base a su calidad y precio, sino también por su impacto socio ambiental, y por la conducta de las empresas y/o productores que los elaboran.

Ecofeminismo

Se reconoce el sesgo androcéntrico del modelo de producción y consumo capitalista y el vínculo existente entre la dominación y subordinación de la naturaleza, las mujeres y los pueblos no occidentales.

Se aspira a transformar estas relaciones de poder, avanzando hacia la igualdad, la equidad y la sostenibilidad. Se quiere hacer visible el conocimiento y el trabajo de las mujeres, así como el aporte histórico de campesinas e indígenas en la creación y recreación de la vida, la conservación de la biodiversidad, las semillas, la soberanía alimentaria. Así también valorarlas como precursoras de una nueva economía protectora de la vida.

Los objetivos de la Red Agroecológica son:

- Unir, sin intermediarios, a productores/as y consumidores/as, generando una relación social sobre la base del comercio justo, consumo responsable y economía solidaria.
- Promover la agroecología, la producción local, el consumo de alimentos sanos, como cultura alternativa a los agronegocios y al consumismo.
- Fortalecer el protagonismo de las mujeres productoras como pilares de una economía alternativa y de la seguridad /soberanía alimentaria.
- Movilizar conciencias y fortalecer el compromiso político con la construcción de una sociedad sobre las bases de la justicia social, la igualdad y la sustentabilidad.
- Promover el desarrollo de la calidad de los productos de los/as asociados/as en base a la información y capacitación.
- Promover la creación y articulación de otras iniciativas y espacios basados en principios similares tanto en el campo como en la ciudad.

La semilla – Cómo se gestó la idea

La Red Agroecológica nace como práctica política del Movimiento Político Feminista Kuña Pyrenda en el año 2013. Dicho movimiento se organizó como alternativa para la participación política de las mujeres de cara a las elecciones generales de ese año. Si bien en los comicios

no se lograron cargos, se presentaron alrededor de 180 candidaturas en 7 departamentos del país y se elaboró un programa de gobierno en el cual, como uno de los ejes principales, se incorporó la Democracia de la Tierra.

Posteriormente a las elecciones, el desafío para el crecimiento de la organización política fue generar acciones que movilicen a las adherentes, más allá de lo electoral. En esa etapa de evaluación sobre la experiencia electoral y proyecciones a futuro, una de las más importantes referentes del Movimiento, Cristina Olazar, compartió una reflexión que fue la semilla que dio vida a la Red Agroecológica.

¿Cómo podemos construir poder desde las mujeres ante el aparato electoral de los partidos tradicionales? ¿Cómo podemos hacer frente al prebendarismo cuando es tan grande la necesidad de la gente? ¿Podemos –así como los partidos tradicionales ponen dinero en el bolsillo de la gente–, podemos nosotras poner dinero en el bolsillo de nuestras compañeras, pero no con prebendas, sino valorizando su producción? ¿Cómo es posible que teniendo compañeras productoras en el campo, en la ciudad compremos nuestros alimentos del supermercado? Vamos a comprarles su producción a nuestras compañeras, vamos a apoyarles, así podemos construir un nuevo poder.

Germinando – Construyendo la organización

A partir de la decisión de llevar a la práctica el eje Democracia de la Tierra, del programa de gobierno del Movimiento, como una forma de concretar el discurso político, y a partir de las reflexiones sobre las formas de construir poder desde las mujeres, se conformó un primer equipo de trabajo que diseñó un modelo adaptado a nuestra realidad de lo que se conoce como “grupos de consumo” a nivel general.

Este equipo definió una metodología de trabajo, que por un lado comprendía el relevamiento de las mujeres productoras que podrían sumarse a la iniciativa y por otro, la confección de una base de datos de adherentes y simpatizantes de la ciudad, potenciales consumidores.

Cumpliendo con uno de los principios de la agroecología, de circuitos cortos para la comercialización de los productos, se organizaron grupos de productoras en Cordillera y Central. Las mismas se organizaron en “aty jere” por comunidad. La condición básica para ofrecer sus productos, era no utilizar químicos en el proceso de producción.

Una vez al mes se confeccionaba una lista de productos disponibles, hortícolas y artesanales y se distribuía por correo electrónico a la base de datos confeccionada, que incluía a alrededor de 200 personas. Las personas hacían sus pedidos y el equipo organizador iba a buscarlos del campo, recorriendo cada aty jere conformado. Los productos se pagaban en el momento de retirarlos en campo. Las entregas se realizaban los días sábado en el local del Movimiento y se constituyeron en un espacio de encuentro que fue fortaleciendo las relaciones entre quienes participaban.

En el primer año se realizaron 6 entregas mensuales. Además se organizaron encuentros de reflexión y formación en las comunidades de las productoras llamados “Ñañohendu”. También se desarrollaron charlas para consumidores en Asunción, a los fines de generar conciencia sobre la agroecología y la propuesta de la Red Agroecológica.

En el año 2014 se vio la necesidad de darle mayor fuerza organizativa a la iniciativa y se conformó la Asociación de productores y consumidores “Red Agroecológica”. Se elaboraron los documentos fundacionales, carta orgánica y de principios y se celebró la asamblea fundacional. También se tomó la decisión política de fortalecer los mercados alternativos desde el enfoque de la economía solidaria, por lo cual la Asociación no fue formalizada ante las instituciones estatales correspondientes. Se siguió con el mismo esquema de entregas mensuales y realización de charlas a productores y consumidores.

Al año siguiente, en 2015, luego de un proceso de debates internos, y sobre la base de la experiencia, se decidió colectivamente iniciar un proceso de construcción autónomo, independizándose del Movimiento Político Kuña Pyrendá. En 2016 se inicia un nuevo ciclo, en el cual se combinaron entregas quincenales y Ferias mensuales en espacios

públicos. Actualmente se realizan solamente las Ferias en espacios públicos.

Echando raíces – La producción

A través de cuatro años de experiencia trabajando en la promoción de la producción agroecológica y en la construcción de un mercado consciente para estos productos, la Red Agroecológica ha identificado una diversidad de situaciones y actores.

Comunidades campesinas tradicionales: En los dos primeros años se trabajó con unas tres familias campesinas arraigadas en los distritos de Isla Pucú y Tobatí, en el departamento de Cordillera, las cuales proveían productos hortícolas. Estas familias ofrecían el excedente de sus huertas y chacras familiares. En el caso de Isla Pucú se trabajó desde el enfoque de transición a la agroecología, ya que si bien no utilizaban químicos en su producción, no estaban capacitados en las técnicas que propone la agroecología. En el caso de Tobatí, se trabajó con una familia que estaba capacitada y producía tomates y locotes de manera agroecológica.

Familias urbanas en el departamento Central: En ese mismo periodo también se trabajó con dos familias, que si bien eran de origen campesino, residían en el distrito de Ypané. Ofrecían el excedente de sus huertas familiares, desde el enfoque de transición a la agroecología.

Comunidad campesina en proceso de legalización de sus tierras: A partir de 2015 se incorporaron a la Red Agroecológica familias de la comunidad Yacaré'i, de Altos, departamento de Cordillera. Con ellas se inició un proceso de fortalecimiento organizativo y capacitación en agroecología que continúa hasta la actualidad. Eventualmente también se comercializa el sésamo y maní producido en la comunidad de Barbero Cué de San Pedro.

Comunidades indígenas: A partir de la modalidad de ferias, se incorporaron tres iniciativas que trabajan con comunidades indígenas y contribuyen a la comercialización de sus productos y artesanías. Estos son Reko Pavé, Ka' aité y E-Jopoi.

Experiencias neo rurales: A partir de la instalación de las Ferias Agroecológicas en los espacios públicos, empezaron a incorporarse a la Red Agroecológica otro tipo de productores, que si bien no son de origen campesino, están desarrollando experiencias de producción agroecológica en pequeñas fincas. Estos son los casos de Arigua y Guadúa en Areguá, Tekové Rayhu en Villeta y Re Natural, cuya producción está en Encarnación, Itapúa. Una diversidad de actores desarrollan estas experiencias, en algunos casos parejas jóvenes que decidieron migrar de la ciudad al campo, en otros casos, emprendimientos familiares. En el caso de Tekové Rayhu, se plantea un modelo de comunidad productiva, que se abre del concepto tradicional de finca familiar o individual².

Vivero familiar: Desde la ciudad de Cabañas, Cordillera, se traían plantines de un vivero familiar que ofrecía plantas aromáticas, medicinales, ornamentales, frutales y árboles nativos. Se hicieron muy populares los combos “huerta urbana” y “medicinal” que se ofrecían para iniciar el cultivo de estas especies en las casas a nivel urbano.

Con relación a productos derivados de animales y productos elaborados artesanalmente, también se identificaron una diversidad de actores:

Comités de Mujeres: En Isla Pucú y Eusebio Ayala se trabajó con comités de dulceras que ofrecían dulces y mermeladas sin conservantes, elaborados con frutas de estación. También salsas de tomate y de verduras. Además ofrecían productos de limpieza elaborados artesanalmente.

Mujeres lideresas comunitarias: En el departamento de Cordillera varias mujeres, lideresas de sus comunidades, cumplían el rol de movilizar a sus vecinas y familiares para ofrecer productos artesanales como tortas caseras, chipa, sopa paraguaya, pan de queso, ka’í ladrillo, huevo casero, queso Paraguay, harina de maíz, almidón y otros.

Emprendimientos urbanos: Con la realización de las Ferias también se sumaron emprendimientos de personas o familias que elaboran

² La iniciativa está liderada por Cristina Olazar.

alimentos saludables, panes artesanales, conservas, jugos naturales, comida vegetariana, vegana, comida típica y cosmética natural. El criterio mínimo es que sean producidos artesanalmente por quienes los ofrecen, en lo posible utilizando los productos agroecológicos de los productores asociados a la Red Agroecológica.

Algunas reflexiones colectivas desde el trabajo con esta diversidad de actores son:

- Si bien el horizonte como organización es fortalecer la agroecología en la agricultura familiar campesina –como una alternativa válida y sostenible para las familias del campo y la ciudad, y como estrategia de resistencia ante el avance de la agricultura empresarial–, el camino a recorrer es todavía muy largo y difícil. La gravísima crisis productiva por la que atraviesa la agricultura familiar campesina en los últimos diez años, ha profundizado la situación de precariedad y vulnerabilidad de las familias. En estas condiciones, llevar adelante el proceso de transición hacia la agroecología, que supone un trabajo sostenido con resultados a mediano y largo plazo, es casi insostenible para aquellas familias que apenas pueden con sus estrategias de supervivencia a corto plazo.
- Uno de los más grandes depredadores en el proceso de transición hacia la agroecología para las mujeres productoras, es la cultura patriarcal y su correlato en la violencia doméstica. Desde la experiencia concreta de la Red Agroecológica hemos identificado cómo, a medida que algunas mujeres iban ganando protagonismo comunitario y autonomía económica, aparecían o recrudecían agresiones verbales, físicas, psicológicas y económicas. La agroecología como alternativa emancipadora no puede estar desvinculada del análisis del vínculo entre el patriarcado y el capitalismo, y cómo éstos se entroncan en la vida cotidiana de las mujeres rurales.
- La expansión de la agroecología como alternativa económica productiva solo puede darse de la mano de la construcción de un movimiento social fuerte, organizado, articulado en el campo y la ciudad. Para ello es fundamental trabajar en el fortalecimiento de las

organizaciones de base, en las comunidades, en los comités de mujeres y desde allí permear a los movimientos campesinos y urbanos.

- La diversidad de actores en la producción agroecológica es parte de la riqueza y de la fuerza que pueda llegar a tener el movimiento social agroecológico. Lo urbano y lo rural no pueden seguir siendo fronteras rígidas desde este enfoque.
- Si existieran posibilidades de diálogo con el Estado en relación a la producción agroecológica, debería darse en un contexto de autonomía de las organizaciones y en el marco de un proyecto político consolidado. La expansión de la agroecología como modelo alternativo va a ser el resultado del proceso estratégico de resistencia y acumulación de fuerzas en los territorios rurales y urbanos.

Ramificando – La comercialización de productos agroecológicos

En la experiencia de la Red Agroecológica se desarrollaron dos modelos de comercialización de la producción agroecológica y artesanal, ‘las entregas’ y ‘las Ferias en espacios públicos’.

Las entregas: Durante los dos primeros años la Red Agroecológica funcionó en base a un sistema de entregas periódicas, mensuales al principio, luego quincenales y finalmente, semanales. El ciclo de pedidos iniciaba cuando se anunciaba, vía e mail y redes sociales, a los/as consumidores/as, la disponibilidad de productos. Hasta el año 2015 se contó con una página web por medio de la cual los consumidores seleccionaban los productos de su interés y enviaban el pedido a la coordinación operativa. También se podían realizar los pedidos mediante una planilla en Excel en la que figuraban los productos y precios. El plazo de tiempo para hacer los pedidos generalmente duraba unos tres días corridos. Al cabo de este plazo, la coordinación operativa sistematizaba los pedidos y comunicaba a los productores, que a su vez tenían unos tres días para preparar su producción.

Finalmente se buscaban los productos en el campo, se pagaban en el momento a los productores, y luego los productos eran llevados hasta el local de la Red Agroecológica, donde se ordenaban y se prepara-

ban para la entrega. Al día siguiente se realizaba la jornada de entrega de pedidos, o “Sábado agro ecológico”, donde se retiraban y pagaban los productos.

Este sistema tuvo sus puntos fuertes y sus puntos débiles. En relación a las fortalezas, el hecho de ir a buscar los productos a las comunidades permitía la construcción de una relación de confianza y pertenencia con la Red Agroecológica. En estas visitas no solo se buscaban los productos, eran momentos para recorrer las chacras, conversar sobre las dificultades que se encontraban, intercambiar ideas y hacer sugerencias para mejorar la calidad de los productos.

Entre las debilidades se debe mencionar el costo del transporte de los productos, que necesariamente implicaba un aumento en el precio final a los consumidores. Así también, en varias oportunidades la cantidad de pedidos no era suficiente como para cubrir los gastos operativos.

Las Ferias en espacios públicos: Desde 2016 se implementó esta modalidad, que consistió en generar un espacio de comercialización directa entre productores y consumidores, sin ningún tipo de intermediación en Plazas y otros espacios públicos. La Red Agroecológica ofrece la infraestructura mínima, los stands, la difusión del evento, las gestiones necesarias con la municipalidad y cobra un arancel diferenciado para asociados y no asociados, con lo cual se cubren los gastos operativos.

En las ferias se ofrece una diversidad de productos hortícolas, derivados de animales, procesados tales como conservas y dulces, panificados, jugos naturales, comidas caseras saludables, vegetarianas, veganas, comidas típicas, plantines de aromáticas y huerta, plantas ornamentales y cosmética natural.

No solo son espacios de comercialización sino de encuentro, comunicación, sensibilización, aprendizaje e intercambio de saberes. También es una estrategia de apropiación de los espacios públicos urbanos para la toma de conciencia sobre la importancia de construir una alternativa agroecológica para el campo y la ciudad. En las ferias se reali-

zan charlas, debates, recuperación de saberes sobre alimentos típicos campesinos e indígenas, actividades para niños y niñas, entre otros.

Los puntos fuertes de esta modalidad son el contacto directo y la construcción de una relación entre quienes producen y quienes consumen. Al no haber intermediarios, los precios son mejores tanto para los productores como para los consumidores. El abordaje territorial, el vecindario, se involucra y se apropia de las ferias y existe posibilidad de multiplicar las ferias en otros barrios. Al ocupar el espacio público se tiene una mayor visibilidad.

Entre las debilidades, la variabilidad de las ventas, a veces se vende bien, otras veces no. El factor climático, al ser una actividad al aire libre, la concurrencia de público depende mucho de que haya un buen clima. Al ser los productores quienes vienen a la ciudad, se pierde la frecuencia de ir al campo a visitar las chacras y entablar un relacionamiento más fluido con la comunidad.

Las reflexiones en torno a estas experiencias se pueden sintetizar en:

- El campo y la ciudad deben estar articulados organizativamente, la producción agroecológica no se sostiene si no se tienen mercados seguros. En lo urbano, el fortalecimiento de grupos de consumo o ferias barriales es fundamental en el marco de la construcción de la alternativa.
- La construcción de mercados para la producción agroecológica, en el marco de la economía solidaria y el comercio justo, requiere de un público consciente. Esta consciencia se trabaja desde el proyecto político. Los movimientos campesinos y las organizaciones sociales o políticas urbanas tienen en este aspecto un punto de unidad.
- La construcción de un precio justo y popular es todavía un desafío para ambas partes. Tanto productores como consumidores aún tienen como principal referencia los precios del mercado convencional. En las entregas y en las ferias los precios han sido accesibles para la clase media para arriba. Si no se trabajan estrategias para que las clases populares puedan acceder a estos alimentos, se corre

el riesgo de elitizar el consumo de los productos agroecológicos y despolitizar el movimiento social articulado alrededor de la agroecología.

Los frutos – Lo logrado

Si bien la experiencia de la Red Agroecológica es aún incipiente, algunos avances se han logrado y las perspectivas de crecimiento son grandes.

- Se ha contribuido a la difusión de las ideas y mayor conciencia sobre la agroecología tanto en el campo como en la ciudad, instalando el tema en el debate de las organizaciones y en los medios de comunicación, sobre todo a nivel urbano.
- Se ha consolidado un modelo de comercialización, a través de las entregas y ferias que permite la ampliación del público que opta por comprar productos agroecológicos y artesanales.
- Se ha articulado con organizaciones y emprendimientos similares, una red de redes, que si bien aún está en fase de conformación, puede llegar a ser una plataforma importante para generar mercados seguros para productos agroecológicos.
- Una diversidad de mujeres, tanto en el campo como en la ciudad, están teniendo un espacio de participación, apoyo, intercambio de conocimientos en la Red Agroecológica. Su trabajo y sus saberes están siendo más visibles, aunque aún falta trabajar más por lograr el pleno reconocimiento de sus aportes a una nueva economía y sociedad.
- Se está iniciando un proceso de expansión conformando equipos liderados por jóvenes en Itapúa y San Pedro, los cuales trabajarán la producción agroecológica y las ferias locales. Se están consolidando los equipos de producción en Cordillera y Central.

La semilla para un nuevo ciclo – Los desafíos a futuro

La alternativa agroecológica en Paraguay necesita de una plataforma política en la cual se articulen movimientos campesinos, partidos políticos progresistas y organizaciones sociales, desde la cual se pueda pensar estratégicamente la construcción de una nueva correlación de fuerzas y un proyecto contra hegemónico.

Una condición de origen fundamental para tal proyecto es el reconocimiento de la matriz patriarcal del actual modelo económico productivo predominante, en el cual se ejerce una relación jerarquizada y de dominación entre el hombre, la mujer y la naturaleza. Empezar reconociendo que en nuestra historia de conquista y colonización, la acumulación originaria de la clase privilegiada se dio mediante la expropiación de las tierras y la explotación de las mujeres indígenas, y que a lo largo de los siglos se han invisibilizado el trabajo y los saberes de las mujeres rurales para la creación y recreación de la vida.

Esta plataforma política podría trabajar desde los comités de base, los distritos hasta el nivel nacional, la recuperación de nuestras tierras para la agroecología, las malhabidas, las tierras que campesinos e indígenas están arrendando por necesidad a extranjeros.

Se podrían implementar estrategias para desalojar a los cultivos que invaden ilegalmente las franjas destinadas a bosques protectores de cauces de agua y a los cultivos que no respetan las distancias establecidas alrededor de las zonas urbanas, llegando a rodear las escuelas y las comunidades.

En articulación con los Municipios se podría lograr que en los planes de ordenamiento territorial no quepa más monocultivo ni veneno, así como lo hizo el distrito de La Pastora en Caaguazú.

Desde los jóvenes y las mujeres se podría formar una gran red de formadores populares de agroecología, para capacitar y acompañar a las comunidades campesinas.

Por otro lado, trabajar en las ciudades el consumo responsable de productos agroecológicos, multiplicar ferias en todos los barrios, fortalecer el mercado justo para estos productos.

Bibliografía

Carta orgánica y de principios de La Red Agroecológica.

Shiva, V. (2005). *Manifiesto por una Democracia de la Tierra*. (Barcelona: Paidós).

DEBATE

Participante: La pregunta va más para Gaby, y con relación al modelo que ahora ustedes tienen para realizar las ferias. Si ese modelo es replicable en otros lugares, si ustedes encontraron algún patrón que pueden sintetizar, de forma a sistematizar la experiencia que llegaron a hacer, de modo a que si la tenemos que replicar no tengamos que caer en los mismos errores o aprender de eso.

Participante: Una duda más que nada, pensando en estas alternativas, eco socialismo, eco feminismo, parece algo complementario entre ello, entonces la pregunta es si efectivamente son complementarios o cuáles serían los puntos de divergencia entre ambos.

Participante: Creo que fuiste clara al señalar que esto es un problema político también. Pero desde el punto de vista feminista, yo creo que hay una cosita que falta, una cuestión de clase, porque dijiste que en los barrios pobres fue más difícil insertarse porque compran de a poquito, todos los días y también, yo no conozco mucho, pero como espectadora digamos, DECIDAMOS también trabaja en el campo y también hace ferias, y la última feria a mí me dio mucha pena, porque se hizo en Textilía, y si bien supongo que es gente de clase media, por whats app se hizo mucha propaganda, la feria estuvo huérfana de compradores digamos, y había una exhibición de productos de varias clases, baratísimos. También hacen cada quince días en San Cristóbal, alrededor de la Cooperativa San Cristóbal, yo nunca he visto que el que compra reclame mejor precio, porque me parecía regalado lo que me estaban dando, y traían de Caaguazú. Pero como es un proyecto, está financiado el transporte, porque esa es la parte más embromada, que hay que sumar también al precio, entonces cómo trabajar más esa parte de la clase a la que se dirige el proyecto, porque está fuerte me supongo en la clase media, que es la más difícil de cambiar costumbres, porque generalmente se toman nuevas costumbres y se afianza en lo que se quiere ser, mirando hacia arriba, no sé cómo aplicar ese tema a este proyecto que la verdad es súper interesante.

Gaby: Bueno, con respecto a la primera pregunta, no hay una receta mágica, el tema nomás, organización y compromiso, esto solamente va a salir adelante si hay gente comprometida que se organiza, para montar unas ferias en sus barrios, puede ser de modelo a, b, c, d, eso ya no importa, incluso podemos intercambiar, esto nos salió así; el tema es gente que se comprometa a llevar a cabo una feria con persistencia a trabajar esa conciencia en su barrio, ese es el tema a nivel urbano, por eso es que es tan grande el desafío a nivel urbano. Mucho le pedimos al campesino, a la campesina, que se organicen, que produzcan productos agroecológicos, nosotros nos queremos sentar nomás ya, esperar que caiga todo arriba nuestro, entonces hay un gran desafío para quienes queremos llegar a apoyar una alternativa agroecológica, hay que organizarse, en las ciudades, en los barrios y hay que generar ese público, esa conciencia, después el resto es facilísimo, montar una feria no tiene ningún misterio, el tema es lograr equipos organizados en los barrios con ese compromiso. La segunda pregunta, era creo de Marielle, si es posible un eco socialismo y eso es por cuestión de lógica, es posible un eco feminismo, y sí es posible un feminismo socialista, creo que son visiones bastante complementarias, yo apuesto que son visiones complementarias. Desde luego que hay varios eco feminismos, no hay una sola línea, hay varios socialismos y hay varios ecologismos, entonces en esos cruces, uno tiene que ir encontrando el punto que a uno le interesa, desde luego que hay ecologismos liberales también, hay feminismos liberales, o sea también eco feminismos de diversas tendencias, vertientes, creo que en esa diversidad uno tiene que ir mechando, encontrando lo que realmente le calza, lo que realmente siente que es su forma de pensar, o lo que le gustaría llevar adelante. Y por último el tema de clase, totalmente, una de las preocupaciones más grandes que tenemos desde la red agroecológica, es esa, nosotros vemos que es una tendencia, es más, en otros países del mundo la derecha te organiza la feria agroecológica, Macri lo hacía en la provincia de Buenos Aires. Desde luego esa es una de las preocupaciones más grandes que tenemos, cómo hacer que la producción agroecológica se fortalezca en esta comunidad campesina que está en proceso de legalizar sus tierras, y que puedan también consumir productos agroecológicos, por

ejemplo comunidades de los Bañados, verdad, poniendo como los dos polos, porque hoy en el medio nomás están los que producen, incluso esta tendencia de los neo rurales que les dije, comentaba que era gente de clase media, es gente de clase media que vuelve al campo a montar iniciativas agroecológicas, y de nuevo es gente de clase media la que consume, o sea está todavía ahí la clase media y un poco más. Como decías, Textilía y qué sé yo, es un desafío enorme realmente poder calar en esos extremos que para nosotros son como el horizonte, pero todavía no encontramos cómo, porque debiera ser un esfuerzo organizativo, mucho más grande que un equipo de gente nomás en Asunción.

Charles: Con relación a la pregunta de Marielle, hay teorías de construcción actualmente, las teorías del buen vivir por ejemplo, las teorías del eco socialismo, y las corrientes eco feministas, las teorías de crecimiento que tienen muchas cosas en común, que tienen mucho potencial de diálogo entre sí. Con respecto al eco socialismo, el eco feminismo, creo hay una autora que mencionaste, Bandana Shiva, una autora feminista que habla de que en el orden simbólico del sistema capitalista, hay una vinculación entre la ideología, el hecho de apropiarse de la naturaleza, el dominio de la naturaleza está vinculado al dominio del varón hacia la mujer, del hombre hacia la mujer, en ese imaginario patriarcal, que es predominante en el capitalismo. La mujer vendría a ser la naturaleza, por el hecho mismo de la reproducción, la tierra, como que da frutos y la mujer que da a luz niños, verdad, entonces como que hay una vinculación de ese orden simbólico patriarcal, en el cual la mujer viene a ser en papel, una analogía con la naturaleza y el hombre con la cultura, la misma relación de poder entre el hombre y la naturaleza, es el que se reproduce en el orden simbólico entre el hombre y la mujer, en ese sentido hay bastante complementariedad entre esas dos visiones, y con respecto al tema de la agroecología, quería hacer una anotación, que si bien no fue el tema de mi exposición, la agroecología por ejemplo en los movimientos campesinos tiene un carácter diferente, o sea me decía una dirigente de la organización “qué pucha por la tierra hacemos todo, para nosotros la agroecología no es una alternativa sino es nuestro elemento de lucha”, por ejemplo en el sentido de una ocupación. Para las organizaciones campesinas la

agroecología sería la forma de producir en condiciones donde no se puede –por ejemplo– apelar a préstamos o endeudamiento u otro tipo de dependencia con respecto a insumos, entonces para la agroecología, que utiliza sus propios recursos, sus alternativas de lucha, es un poco una forma más que solo comercialización. Hay que verlo de otra forma, desde diversos puntos, en el marco de un proyecto de transformación cultural o en el marco de un movimiento de lucha territorial, que son actualmente las luchas campesinas.

Participante: ¿Cuál es la agenda a proponer para la economía campesina? Está digamos arruinada, con el sistema de producir para el mercado, incluso con supuestas políticas públicas que apoyan esto y que protegen. Pero aquí vemos los resultados que ya no funcionan, lo que en algún momento funcionó ha dejado de funcionar. Entonces creo que es el momento para proponer esa agenda con las organizaciones campesinas y probablemente –como hablamos de machismo, patriarcado, clientelismo y eso no está ausente en el campo– me pregunto si una actora principal podría ser la mujer campesina de estas organizaciones, como para que no dependan de la ciudad. O aunque sea político, de los grupos políticos, desde ahí, desde adentro, que haya un compromiso con la defensa de este proyecto, para los dos si es que pueden contestar.

Charles: Con relación a esa pregunta. Lo que se está armando es una cuestión interesante. Están cambiando los actores y las prácticas de los movimientos campesinos; paraguayos que crecieron a la par de las organizaciones campesinas de la región, incluso mundialmente, o sea el giro de lo que podemos observar en las últimas décadas con relación a las organizaciones campesinas, es el giro a las prácticas agroecológicas y el tema de la soberanía alimentaria. entonces eso tiene que ver mucho con las discusiones de la vía campesina, son las que varias organizaciones campesinas paraguayas fueron fundadoras, de la vía campesina, y para los campesinos fue un punto de enriquecimiento del debate con respecto a la lucha de las campesinas. Entonces, el tema de cómo se aborda eso dentro de vía campesina promueve por ejemplo la formación agroecológica, en el caso paraguayo tenemos el

Iala Guaraní, donde la formación no es solamente técnica, porque hay un aspecto técnico de la producción agroecológica, pero también hay un aspecto político, o sea la formación de los jóvenes del Iala Guaraní cubre digamos esos dos frentes, una formación política y técnica, de tal forma que no sea solamente una alternativa técnica sino que sea al mismo tiempo un instrumento de lucha política, y un instrumento tecnopolítico, para la gran confrontación de modelo, modelo a extender en el campo de las organizaciones campesinas, esa formación que tenga los dos frentes, porque la agroecología no es solo una alternativa cultural más, no tiene mucho que ofrecer y resistir al actual modelo de producción y consumo que es el que conocemos, que es el modelo depredador; sin embargo, insertado en las prácticas políticas, en los proyectos políticos, cobra totalmente otra dimensión y otro sentido.

Gaby: Sí, de acuerdo con lo que dice Charles. Ante la calamitosa situación que vive el mundo campesino, sobre todo la agricultura familiar campesina, yo particularmente no veo otra salida para la organización que la producción agroecológica en el marco de la organización, en el marco de esa plataforma amplia de movimientos sociales, de movimientos campesinos, partidos políticos progresistas de izquierda, tiene que ser una plataforma que sostenga, como dije –no soy partidaria de pedirle al Estado por ejemplo, las políticas públicas–, por ahí no vamos a ir, eso van a ser medidas superficiales. Hoy por hoy al Estado no se le puede pedir que resuelva el mismo problema que él ha generado; creo que el gran desafío para la salida concreta que puede tener esta situación es una avanzada de organizaciones fuertes, que realmente nos podamos sentar en una mesa, varias organizaciones y partidos, y realmente decir bueno, cómo vamos a encarar este tema, y tiene que ser una plataforma que comprenda el tema de lo rural y lo urbano conjuntamente, ya no decir en el campo tal cosa, en la ciudad tal otra, debe ser un proyecto común campo- ciudad, porque de lo contrario no hay forma, si no se trabaja conjuntamente finalmente la pata de quienes van a consumir finalmente cae, cae esa producción, así que desde mi punto de vista la salida a esta crisis grande es una avanzada fuerte organizativa, social y política que ojalá podamos hacerla.

Las alternativas desde la Cultura y Educación*

*Ticio Escobar***

Me gustaría comenzar mi intervención en este panel considerando las posibilidades de abordar lo político-social desde mi propio lugar, marcado por la crítica, la reflexión y el análisis de la cultura. Hace más de doscientos años, Kant encontraba en el juicio crítico un dispositivo para oponerse a toda forma de pensamiento dogmático, vuelto aliado de formas perniciosas que sostienen el statu quo. A partir de esa consideración, entiendo la crítica en su sentido más amplio, como puesta en cuestión analítica y reflexiva de nuestros propios condicionamientos. No sé si esta posición crítica constituye una salida, pero sí significa una medida necesaria para considerar lo que tenemos y para ver qué podemos hacer a partir de esto. Recordemos que el término “crítica” también se relaciona con “crisis” y que uno de los síntomas de la crisis gramsciana se manifiesta en una escena espectral donde lo viejo ha perdido vigencia y lo nuevo aún no aparece. Hoy padecemos el bochorno atmosférico que produce la detención de lo nuevo; un

* Esta publicación corresponde a una tarea de transcripción y no de escritura original.

** Nació en 1947 en Asunción, Paraguay, donde vive y trabaja. Es abogado, curador, profesor, crítico de arte y promotor cultural. Se desempeñó como Presidente de la Asociación Internacional de Críticos de Arte, sección Paraguay, Director de Cultura de Asunción y Ministro de Cultura de su país. Es autor de la Ley Nacional de Cultura de Paraguay y coautor de la Ley Nacional de Patrimonio. Es director del Centro de Artes Visuales/ Museo del Barro y presidente de la Fundación Carlos Colombino, Asunción, Paraguay. Es doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Arte, República Argentina. Tiene escrita una docena de títulos individuales sobre arte y cultura del Paraguay y América Latina. Ha recibido premios, distinciones y condecoraciones nacionales e internacionales.

“todavía no” permanente que mantiene a raya las expectativas de cambio.

En el plano teórico, la crisis de los grandes conceptos –los macrorrelatos, los llamados “metadisursos”– ha promovido sucesivamente el desprestigio y, luego, el replanteamiento de ciertas figuras que reaparecen desprovistas de mayúsculas y tonos egregios. Así, el nuevo milenio ha promovido la reactivación de conceptos que parecían haber sido dados de baja en la última modernidad de fines del siglo XX –tiempo que descreía, quizá con razón, incluso con provecho, de las figuras totales del pensamiento–, de los intentos de comprender totalidades a partir de una supuesta universalidad del concepto. Aquel descrédito del posmodernismo finisecular había dejado fuera de circulación términos que ahora reaparecen en formato menor, más modestamente, despojados de soberbia logocéntrica. Retornan desprovistos de la pretensión de cubrir y explicarlo todo, ajenos a toda concepción omnipotente de la razón occidental, sujetos a contingencia y vinculados a situaciones micropolíticas. Podríamos decir que estos términos, tales como *emancipación*, *hegemonía*, *identidad*, *pueblo*, *ciudadanía*, etc., regresan hoy sujetos a deconstrucción. Como toda palabra muy usada, la *deconstrucción* tiende a gastarse y a servir de muletilla, pero resulta inevitable para discutir la pretensión totalizadora de los grandes conceptos universalizantes.

Básicamente, deconstruir es quitar los fundamentos metafísicos de ciertas palabras y exponerlas a contingencia. Entonces, la libertad, el arte, la cultura o la emancipación, no constituyen ya palabras sagradas escritas con mayúsculas, sino nombres librados a la intemperie, dependientes de condiciones particulares. Y entonces, esas palabras no traducen esencias, sino que resultan de construcciones históricas: son constructos, no sustancias; es decir, sus conceptos tienen que ser levantados en situación a través de procesos complejos y mediante la práctica de sujetos históricos; no son, pues, inmutables; resultan perfectamente discutibles todos.

Me refiero ahora, a título ilustrativo, a un concepto fuerte que ha sido sometido a deconstrucción. En gran parte, el pensamiento

contemporáneo progresista ha retomado el concepto de “emancipación” como una palabra diferente a “revolución”. Así, la izquierda¹ reivindica hoy la emancipación no como una ruptura súbita radical, sino como un proceso. No como un solo trayecto lineal movido por un sujeto privilegiado (constituido por los agentes-actores de la historia, pongamos como caso clásico, los obreros), sino como un movimiento múltiple constituido por diferentes subjetividades sociales, emergentes en muchos casos, tales como los estudiantes, las mujeres, los campesinos, los indígenas, los diferentes movimientos populares, la ciudadanía provista de agentes múltiples; en fin, no solo un único actor, sino un conjunto de subjetividades diversas que a veces se encuentran en proceso de contradicción entre sí, tienen intereses distintos y oposiciones intersectoriales en su búsqueda de distintos modelos emancipatorios.

Por lo tanto, el concepto de emancipación no tiene asegurado, como pretende tenerlo el de revolución, un final histórico feliz garantizado. No desemboca forzosamente en ese momento de liberación que supone el pensamiento marxista de raíz hegeliana: no promete un horizonte redentor. De este modo, la emancipación carece de un sentido salvífico porque no propone un modelo que sirva para todos, sino que impulsa diversas apuestas coyunturales que pueden crear constelaciones, cruces, sinergias potentes que lleven a cambios específicos. Así deconstruido, el concepto de emancipación deviene contingente y azaroso; se encuentra sujeto a circunstancias históricas determinadas. No tiene garantizado un final o un puerto de llegada, depende de distintas lecturas y resulta, por lo tanto, debatible y aun, incierto.

El papel de las subjetividades resulta fundamental en ese trabajo de actores concretos, pues el mismo moviliza el juego de distintas agencias, activa modelos plurales de participación y brega por la ocupación de lugares diversos en el mapa sociopolítico. Rancière considera que el momento político se instituye en el litigio por la distribución de los

¹ En esta exposición, hablo de “izquierda” en un sentido muy amplio, como pensamiento progresista. En un medio político como el de Paraguay, resulta complejo establecer una dicotomía esencial entre derecha e izquierda, pero creo que a veces conviene contraponer ambos términos, con tal de que no sean trabados en disyunciones de corte metafísico.

roles sociales. Lo político resulta de un desacuerdo, una puesta en discusión, acerca de la distribución de los papeles sociales en una coyuntura determinada. El momento más radical supone la emergencia de sectores invisibilizados en la agenda pública; de sujetos que exigen un lugar, toman un puesto o ensanchan el sitio restringido que les asigna un determinado libreto o esquema de política.

Esta puja por los lugares sociales remite al empleo de otro concepto, el de *identidad*. La identidad no es ya pensada como una sustancia, sino, también, como un constructo, como resultado contingente de procesos más cercanos a la figura de *identificación* en el sentido psicoanalítico que a la de *identidad* en sentido lógico o sustancial. La identidad se refiere a los modos en que un sujeto se siente parte de un colectivo determinado y se identifica con determinadas cuestiones; a partir de esa identificación levanta un *nosotros*, un sentido de pertenencia en torno a determinados puntos: imágenes, sentimientos, sensibilidades o representaciones.

No se trata de puntos absolutos; cada quien sobrepone identidades distintas, basadas en su nacionalidad, o sus sentidos de pertenencia, o sus opciones ideológicas, religiosas, políticas, étnicas o sexuales. Esas adscripciones identitarias nunca son fijas y absolutas; dependen de situaciones específicas, estructurales o coyunturales. Políticamente resulta conveniente promover identidades basadas en la afirmación de subjetividades configuradas en otro formato que el consumo: para evitar la constitución de identidades-target fijadas por la lógica rentable del mercado.

Debemos considerar un doble movimiento en la institución identitaria. Uno, referido a la particularidad, marca la diferencia específica de cada grupo. Otro, tendiente a la articulación, trasciende el riesgo del encapsulamiento de las identidades, el enclaustramiento de los sectores, y apunta a diagramar cruces y conexiones entre los mismos. La articulación supone transversalidades, movimientos que enganchan los puntos diferentes. Nuestra coyuntura política se encuentra escasa de estos movimientos, y esta carencia plantea un problema grave: cada vez más los movimientos progresistas, o los distintos movimientos, se

van volviendo sobre sí, autoencapsulándose y privilegiando el modelo de un “nosotros” exclusivo y excluyente. Este problema estorba la constitución de la esfera pública, que justamente supone la posibilidad de un tercer espacio que rebasa la lógica sectorial, la estatal y la puramente rentable del mercado. Es un locus donde se construye la concurrencia de intereses comunes más allá de los corporativos. La sociedad tiene un momento particular y otro solidario, que la lleva a trascender la zona de sus puros provechos sectoriales. Algo equivalente debe suceder con el Estado y el mercado. El espacio público es un lugar contradictorio, obviamente, pero asegura, en principio, el tratamiento de lo público, ubicado más allá de los intereses societales, la lógica del Estado y los cálculos del mercado. El pensamiento progresista tiene que apuntar a la consolidación de esta esfera pública, a contramano de un movimiento regresivo orientado a la pura rentabilidad de la alianza política-mercado. Eso marca una diferencia fundamental en términos políticos.

Bueno, ahora encararé rápidamente la figura de la ciudadanía. Creo que conviene cruzar esta figura con la de identidad, cuyo concepto enfatiza lo particular de la diferencia, en oposición al de ciudadanía, centrado en la universalidad y tendiente a garantizar la igualdad de derechos. La ciudadanía es el derecho a tener derechos, una instancia básicamente jurídica de tradición liberal. Si nos quedamos solo en este momento formal perdemos la realidad fáctica de la diversidad. Entonces, mediante un vínculo entre ciudadanía e identidad, la primera saldría ganando en pluralidad concreta y la segunda, en seguridad legal y en perspectiva de articulación en conjuntos específicos. Este vínculo se define desde el punto de vista de la diversidad, que permite pensar lo diferente en términos de generalidad, en clave pública; en cifra de “bien común” en el decir clásico.

Otro concepto que conviene deconstruir acá es el de “pueblo”. Para no caer en la sustancialización populista, resulta recomendable tratarlo tomando tres precauciones. Primero, no emplear mayúsculas para nombrarlo (no “el Pueblo”); segundo, nombrarlo como adjetivo antes que como sustantivo (la cultura popular, no la cultura del pueblo)

y tercero, nombrarlo preferentemente en plural (“los pueblos”). Son *tips* que ayudan a evitar la sustancialización del concepto, es decir a remover sus fundamentos metafísicos y promover su carácter contingente, históricamente situado.

El concepto de “multitud” planteado por Hardt y Negri ha resultado productivo en muchos aspectos, pero arriesga la consideración de instancias de mediación: las multitudes surgen espontáneamente, se juntan; constituyen movimientos ad hoc, sin estructura ni continuidad. Sin embargo, aun carentes de dirigencia y despreocupados de proyectos y programas y, por lo tanto, desprovistos de sustentabilidad política, estos conjuntos desencadenan movimientos de agitación que pueden apoyar la fortaleza del espacio público y estimular el entusiasmo colectivo.

Durante las últimas décadas, la figura del Estado apareció cuestionada desde dos frentes: por un lado el de la globalización neoliberal (hoy podríamos hablar de una globalización *pos-neoliberal*), que es fundamentalmente antiestatal en cuanto privilegia los intereses de las corporaciones supranacionales por sobre los de las nacionales; en segundo, el de sectores progresistas que ven el Estado como el adversario burocrático, centralista, sustentador y administrador de injusticias y promotor de corrupciones. Sin embargo, sin desconocer la crítica del Estado, es necesario afirmar las soberanías nacionales ante la expansión homogeneizadora de los capitales globales. Y es necesario afirmar el papel indispensable de las políticas públicas estatales, cuyos programas regulatorios y distributivos, así como cuyo necesario enfoque de derechos sociales, de territorialidad y desarrollo sustentable, solamente pueden ser cumplidos con participación del aparato estatal. Aquí se plantea la figura de “involucramiento crítico” planteada por Chantal Mouffe, no aplicable durante las dictaduras, pero sí conveniente bajo regímenes de democracia de “baja intensidad” (no precisamente democráticos, en verdad, como casi todos los actuales en el Cono Sur de América). En gobiernos por lo menos electoralmente legales, resulta ventajoso participar de espacios técnicos que aseguran políticas públicas beneficiosas; de otro modo se perdería por “exilio”

(o *walk over*). Asumir esta posición no equivaldría a infiltrarse en el sistema (para usar una figura de los años 60 y 70), sino bregar por ocupar espacios que puedan fortalecer la esfera pública.

En este punto puede resultar interesante la diferencia que hace Rancière entre la *política* y la *policía*. Este último término es empleado en sentido burocrático-administrativo para definir el sistema formal propio del aparato del Estado. La política, por otra parte, surge del desacuerdo producido por los distintos sujetos que luchan por ocupar posiciones en la escena del poder e, incluso, aparecer en ella en cuanto se encuentren invisibilizados. Creo que esa distinción será productiva mientras considere la contingencia de los términos que opone. Si descartamos el aspecto orgánico-administrativo del Estado, opuesto dicotómicamente a las luchas por las posiciones de poder, estaríamos relegando la importancia de construcción de institucionalidad estatal y, también, el compromiso que tiene el Estado en la regulación y la distribución de las partes en el espacio público y, por ende, su obligación en el trazado de políticas públicas.

Otro punto —el último a ser expuesto ahora— que puede resultar útil en esta exposición, es la crítica que hace Benjamín Arditi del concepto de la política como arte de lo posible, definición vinculada con el pragmatismo del *Realpolitik*. Lo político, según el autor citado, debe estar abierto a lo imposible: solo desde esta apertura puede proyectarse un pensamiento emancipatorio, o puede asumirse una posición desde donde pretender lo aparentemente imposible.

La condición humana no puede conformarse con solo lo viable, permisible y realizable: el espíritu (en el sentido hegeliano o guaraní del término) aspira siempre a traspasar el límite. Ese intento configura el momento político emancipatorio, pero también el gesto del arte, la apuesta de la filosofía y, por supuesto, de la religión. Ahora bien, las utopías deben ser, a su vez, deconstruidas: ellas deberían inventar fundamentos no fundamentalistas e imaginar promesas no redentoras. Es decir, deberíamos pensar no en utopías absolutas y universales, sino en horizontes emancipatorios situados. Quizá de manera cercana al concepto aristotélico de felicidad; o al concepto guaraní del *tekoporã*,

que supone una expectativa lejana pero alcanzable; o a la figura del ideal regulativo kantiano, que promueve pragmáticas constructivas. O, por fin, a la consigna del '68, que promovía un realismo-otro basado en el sueño de lo imposible. En verdad, lo que hace la figura de la utopía es sugerir la posibilidad de otra dimensión de temporalidad, más que de tiempo; por eso, el arte y la política se cruzan en ese reto de concebir dimensiones aparentemente no posibles pero provistas de fuerza deseante; de impulsos capaces de habilitar otros órdenes, aún no divisables, quizá.

El *tekoporã* guraní implica un proceso de construcción colectiva, inducido por el deseo del *yvy marane'ỹ*, el territorio ideal pero asequible, aunque sujeto a riesgos y contingencias: el lugar de la buena tierra para el asiento comunitario, la siembra y la cosecha; un lugar provisto de bosques y arroyos lúcidos, necesario de ser alcanzado. Es la sede de los dones donde el bien y la belleza coinciden en la armonía de los sujetos y su entorno social y ambiental. No es el horizonte que se aleja para que podamos caminar, como explicaba Eduardo Galeano para matizar su propia figura, sino un lugar (im)posible que sostiene los imaginarios y empuja las ganas de renovar el contrato social en otro momento del devenir colectivo. Este lugar, este pliegue en el tiempo ordinario, no tiene males en su concepto, pero está erizado de ellos en su caminar. El pensamiento crítico podría tomar como referencia esta figura para jugarse por lo imposible y abrir alternativas en pos de esa apuesta arriesgada.

Señala Wolfgang Streeck en una reciente publicación que “el capitalismo ha sido siempre una formación social improbable, llena de conflictos y contradicciones y por lo tanto, permanentemente inestable y en cambio constante, enormemente condicionada por apoyos contingentes y precarios históricamente, así como por acontecimientos e instituciones restrictivos”¹.

En este sentido, apunta nuestro autor, las teorías del capitalismo siempre fueron también “teorías de las crisis”, y no es de extrañar por tanto que actualmente, posterior a la crisis financiera de 2008, se restaure de nuevo la teoría de la crisis. Precisamente en el año 2013 se publica un libro titulado: *¿Tiene futuro el capitalismo?*, en el que cinco destacados científicos sociales exponen sus puntos de vista en torno a un tema que se describe en los siguientes términos en la Introducción de la obra: “*algo grande se cierne en el horizonte: una crisis estructural mucho mayor que la reciente Gran Recesión, que podría retrospectivamente parecer solo un prólogo a un período de profundos problemas y transformaciones*”², pero acerca de aquello que causa esta crisis y puntualmente sobre cómo acabará, existen desacuerdos entre los autores.

* Miembro activo del Servicio Paz y Justicia, Paraguay. Integra el Equipo de Educación en Derechos Humanos y Cultura de Paz, del Serpaj, Py. Miembro de la Coordinación Latinoamericana del Servicio Paz y Justicia. Responsable del capítulo Derecho a la Educación del Informe Derechos en Paraguay de la Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay.

1 Wolfgang Streeck (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia.* (Traficantes de Sueños. España).

2 Citado en Wolfgang Streeck (2017).

Una cuestión alrededor de la cual existen visiones comunes, es que lo que se conoce como *capitalismo* configura un sistema a gran escala, de gran complejidad pero que los acontecimientos de los últimos cuarenta años, perturbaron profundamente a las instituciones que mantuvieron al capitalismo relativamente bien organizado durante el periodo de posguerra. En este sentido, uno de los autores de la obra referida, Michael Mann, apunta que “el capitalismo figura –junto con el Estado-nación y con los ‘derechos ciudadanos’, definidos como el derecho a un consumo ilimitado– como uno de los tres ‘triumfos del período moderno’ que resultan ecológicamente insostenibles” y que por dicha razón tendrán que ser cuestionados “en aras de un futuro bastante abstracto”.

Otro de los autores de *¿Tiene futuro el capitalismo?* Randall Collins, aborda el por qué el desplazamiento por la tecnología se encuentra a punto de provocar el final del capitalismo. Enumera las cinco vías de escape que hasta ahora han salvado al capitalismo de la autodestrucción (el crecimiento de nuevos empleos, la expansión de los mercados, el auge de las finanzas, la sustitución del empleo en el sector privado por empleo en el sector público y el uso de la educación como amortiguador para mantener a la mano de obra fuera del empleo), pero que actualmente ya no pueden cumplir dicho propósito. El empleo en la inteligencia artificial será minúsculo cuando los robots comiencen a diseñar y construir nuevos robots, los mercados laborales en ocupaciones de clase media estarán cada vez más globalmente unificados por las tecnologías de la información que posibilitarán la competencia a escala global entre solicitantes de empleo, educados; el auge de las finanzas (sector especulativo) no puede compensar la pérdida de empleo ocasionada por las nuevas tecnologías ni de ingresos causadas por el desempleo; la informatización del sector hará, asimismo, innecesarios a los trabajadores en gran parte del sector financiero, la crisis fiscal del Estado dificultará aumentar/compensar desde el sector público la pérdida de empleo en el sector privado y las instituciones educativas experimentarán una inflación de títulos y cualificaciones, además de enfrentar problemas de financiamiento, tanto público como privado.

En este escenario de “profunda indeterminación, en el que pueden suceder cosas inesperadas en cualquier momento y en el que observadores bien informados pueden discrepar legítimamente sobre lo que sucederá”, se registra “una sensación compartida de crisis, con ideas divergentes sobre la naturaleza de esa crisis como una indicación de que las teorías económicas y sociológicas tradicionales han perdido hoy día gran parte de su capacidad predictiva”. Pese a esto, el capitalismo no se encuentra expuesto, conforme al planteo de Wolfgang Streeck, a la presión de un modelo político-económico alternativo. A partir de este señalamiento, nuestro autor apunta que “para que continúe la decadencia del capitalismo no se requiere pues, ninguna alternativa revolucionaria, ni tampoco evidentemente, ningún plan maestro de una sociedad mejor que desplace al capitalismo. El capitalismo contemporáneo está desapareciendo por sí solo, colapsando por sus contradicciones internas, en buena medida como consecuencia de haber vencido a sus enemigos, que como ya he dicho, lo han rescatado a menudo de sí mismo obligándole a asumir una nueva forma”.

¿Qué vendrá después? Este interrogante, Streeck lo resuelve apelando a la idea de un *interregno duradero*³ que no es sinónimo de un nuevo sistema mundial en equilibrio, sino un período prolongado de entropía social o desorden; es por este motivo que él menciona lo de incertidumbre e indeterminación. Rasgos vinculados con dicho escenario pueden identificarse actualmente: menor crecimiento económico, aumento de la desigualdad e incremento de la deuda, tanto pública como privada y global; estos rasgos se iniciaron ya poco más o menos al final de la era de la posguerra pero se fueron reforzando con el correr del tiempo y “a la vista no hay nada que parezca lo bastante fuerte como para contrarrestar esas tres tendencias, profundamente

3 Streeck entiende al interregno “como una descomposición de la integración sistémica a escala macro, que privaría a los individuos a escala micro de estructuración institucional y de apoyo colectivo, y que desplazaría la carga de ordenar la vida social, de dotarla de un mínimo de seguridad y estabilidad, a los propios individuos y a los dispositivos sociales que puedan crear por sí mismos. Una sociedad en interregno, con otras palabras, sería una sociedad desinstitucionalizada o infrainstitucionalizada, en la que las expectativas sólo se pueden estabilizar durante un corto tiempo mediante la improvisación social y que, por esta razón, resulta esencialmente ingobernable”. Cf. Wolfgang Streeck, obra citada.

arraigadas y estrechamente entrelazadas”. Una derivación de esto es que “la democracia dejó de ser funcional para el crecimiento económico y, de hecho, se convirtió en una amenaza para la rentabilidad del nuevo modelo”, y ahora los Estados se localizan en los mercados, y no los mercados en los Estados. No es casual, por tanto, que el sector más veloz en globalizarse haya sido el financiero “con la expansión mundial de la economía estadounidense y más concretamente, con la de su sector cada vez más dominante, impulsado por las necesidades, intereses y políticas de Estados Unidos”.

Una mercantilización sin límites del trabajo, la tierra y el dinero, fue el resultado de esto, mediante la erosión profunda de los regímenes sociales que en el pasado habían limitado esta situación. Hoy el capitalismo resulta absolutamente incapaz de contener la aceleración del consumo y la destrucción del entorno natural. Lo que en la región verificamos como expansión del agronegocio, configura una dimensión de este fenómeno. Streeck señala, además, cinco desórdenes sistémicos que asolan al capitalismo contemporáneo y que condicionarán su futuro o no futuro: estancamiento, redistribución oligárquica, saqueo del sector público o corrupción, y anarquía global. Con respecto al tema de la desigualdad oligárquica anota una cuestión preocupante: “Desde la perspectiva de la estabilidad sistémica, algo que parece más importante que la desigualdad como tal, es que puede haber ido ya tan lejos que los ricos pueden considerar que su destino y el de sus familias no dependen del destino de las sociedades de las que extraen su riqueza. Como consecuencia ya no tienen que preocuparse por ellas”. Por ejemplo, en el caso de Estados Unidos esto se constata considerando que el poder material de sus oligarcas ha alcanzado unas dimensiones que favorecen la reproducción de la desigualdad económica subyacente, a despecho de la democracia política. A propósito, recordemos que el informe *Yy Jára. Los dueños de la tierra en Paraguay* (Oxfam, 2016), habla del secuestro de la democracia en Paraguay porque los actores poderosos actúan sobre los distintos poderes del Estado mediante mecanismos lícitos e ilícitos a fin de no solo mantener, sino expandir sus privilegios.

Hacia una educación diferente

Es en este marco situacional que desde los movimientos sociales, organizaciones con diversos orígenes y conformaciones –pero que exploran modos diferentes de vivir, consumir, producir, que no siguen la lógica de la mercantilización sin límites–, ahí es posible registrar otras maneras de concebir la educación.

Actualmente la educación –como oferta desde el Estado o del sector privado– ni siquiera puede sostener aspectos mínimos del derecho a la educación. Las luchas sostenidas por los estudiantes, tanto a nivel del sector de la educación media como de la universitaria, enfrentan complejos obstáculos burocráticos, de cultura autoritaria, de escaso debate plural acerca del sentido y perspectivas de la educación en nuestro país. Alterar el dispositivo pedagógico tradicional –que sostiene a lo escolar, que no da cabida a lo social, histórico-cultural– aún constituye una tarea que se encuentra apenas en sus inicios.

Es por dicha razón que indicios de alternativas desde la educación son posibles de identificar de manera más puntual, en el caminar mismo de los colectivos: Organizaciones como la Coordinadora de Defensa Comunitaria del Bañado Norte, o los Comités de Mujeres Productoras Campesinas del Norte, o las Asociaciones con similares propósitos, o grupos de jóvenes que se forman en escuelas de comunicación alternativa, configuran experiencias donde se recupera aquella actitud que las Ligas Agrarias maduraron en relación a la educación: la educación es una actividad política importante para el proceso de transformación de la sociedad, que debe partir de la realidad de las mismas organizaciones, grupos, comités, asociaciones⁴. De hecho, la alternativa pedagógica-política desarrollada por Paulo Freire desde mediados de la década del 60 del siglo pasado, se sostiene en similares principios.

4 Cf. Raúl Zibechi. “La emancipación como producción de vínculos” en Ana Esther Ceceña (2006) (coord.). Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado (CLACSO: Argentina).

Esto implica que la educación va asumiendo los perfiles, ritmos, espacios, tiempos, que el mismo colectivo define como pertinentes a partir del registro de sus necesidades. Ello supone que la educación puede ser del movimiento, cuando el tema convocante tiene que ver con una necesidad puntual asociada con la reivindicación, práctica de producción, etc. Pero en esa misma experiencia realizada alrededor de un tema puntual (qué son los derechos humanos, cómo llevar adelante prácticas de exigibilidad, cómo mejorar un tipo de cultivo, qué significa precio justo para una feria de productos, etc.), también se generan debates, intercambio de saberes, revisión de formas de ejercicio del poder en la organización, que derivan en constituir al mismo colectivo en un principio educativo.

“Ñande rembiapó rupí ja je japó avei ñandé” (mediante nuestra práctica también nos hacemos), resumen las mujeres campesinas esta manera de comprender su propio caminar como comité de productoras que, en realidad, es una denominación que contiene una plural significación: no solo alude a lo que producen en el marco de su práctica agrícola campesina, sino que abarca, además, la misma producción de ellas como mujeres que integran un grupo.

“I de provecho vaerà” (tiene que ser útil), es la manera en que valoran las experiencias educativas. Definen así un criterio de pertinencia asociado al hecho de que el proceso educativo aporta al logro de sus proyectos –como comités, como mujeres que se piensan–. Lógicas y principios similares pueden encontrarse en otros colectivos que resisten al despliegue del capital en sus territorios: buscan siempre que los procesos educativos les permitan avanzar desde sus reivindicaciones, expandan sus potencialidades, les brinde herramientas para pensar la cruel realidad presente, e imaginar realidades más cercanas al respeto a la dignidad de la persona.

Un aspecto que adquiere particular importancia en los procesos educativos referidos, es lo que se podría denominar la experiencia del júbilo. Las mujeres campesinas se refieren a ella como el “vy’a”, vocablo que de manera rápida suele traducirse como “alegría”, pero que en el contexto de los comités se encuentra muy vinculado con tres

cuestiones: el placer de compartir la experiencia de los cuerpos en acción –desarrollando juntas una práctica–, la posibilidad de inventar significados o resignificar otros, y la creación de espacios de autonomía. En ese contexto, la posibilidad de tener control sobre las semillas nativas, el saber qué y cómo cultivar, estar seguras de qué alimentos preparan a sus familias, pueden significarse como ejercicios de otro modo de poder y de muy concretas autonomías que se despliegan precisamente sin seguir la lógica del mercado.

Es en estos sentidos que el movimiento puede llegar a constituirse como principio educativo. No es un lugar que se ocupa de una vez y para siempre, porque la reproducción de la vida cotidiana exige la implementación de momentos en los que el hacer predomina. En el tema del educarse en movimiento, “lo decisivo no es qué pedagogía se sigue ni qué modelo de escuela se persigue, sino el clima y las relaciones humanas vinculadas a las prácticas sociales. La educación no es más –ni menos– que un clima social inserto en relaciones sociales; el resultado del proceso educativo dependerá del tipo de clima y del carácter de las relaciones sociales en un espacio-tiempo determinado. Si el clima es competitivo y las relaciones son jerárquicas, el espacio educativo será cerrado, separado del entorno, y los seres humanos que emerjan de ese proceso tenderán a estar cortados por esos mismos valores” (Zibechi, op. cit.).

Ante el desarrollo de contenidos vinculados a los derechos humanos y las responsabilidades del Estado, las mujeres campesinas primero se preguntan: “¿mba'eicha pa ikatuta ñamo añeté ñande ryepype?” (¿cómo hacemos realidad entre nosotras mismas los principios de derechos humanos?). Y esto supone ubicar al movimiento como principio educativo, permitir que sea interpelado en su misma naturaleza, apropiarse de modo crítico de un contenido que posee un potencial emancipatorio.

Quizás esta sea la marca singular de esa otra educación que se despliega en aquellos colectivos que viven en los costados de la educación tradicional: humanizar la convivencia, rescatarla de su mercantilización. “La convivencia es, ante todo, una pregunta que solo

adquiere sentido –un sentido interminable, es cierto– al interior de sí misma, cuando la convivencia es, cuando la convivencia está, cuando ella existe. Ésa es la pregunta que hay que hacerse, porque se trata de la pregunta en cuestión, es decir, de la cuestión cuestionable: ¿No es acaso la convivencia aquello que cuestiona nuestra presencia y nuestra existencia en el mundo? ¿Qué otra cosa podríamos hacer sino poner en cuestión los modos de relación que habitamos y que nos habitan? ¿No será que convivir consiste en interrogar aquello que nos pasa con los demás, entre los demás”⁵?

Por tanto, más allá de que estos colectivos explícitamente no se plantean superar al capitalismo o pensar su crisis, sí exploran un modo de lo educativo que instala en el centro del proceso, experiencias vitales de resistencia, de consumir, de producir, de vivir el poder, de estar juntos, que afirman que las prácticas de vida no deben ser mercantilizadas y que para ello urge siempre estar atentos a cómo se despliegan las convivencias, qué lógicas siguen, si logran hacer “añeté” las ideas de igualdad, libertad, dignidad, derechos humanos, solidaridad. Por eso suelen exponer sus dudas sobre determinadas formas de las políticas sociales (las transferencias condicionadas), o las propuestas de endeudamiento. Entienden que las nuevas formas de colonialismo asumen hoy esos rostros y precisamente no se reconocen en los mismos.

5 Carlos Skliar (2010). Los sentidos implicados en el estar-juntos en la educación. Revista Educación y Pedagogía. Vol. 22, núm. 56. Colombia.

DEBATE

Participante: La propuesta sería volver a retomar lo que en otro tiempo –dentro de la educación paraguaya– se utilizaba y creo que en esa época, estaba muy avanzado. Estructuraba dentro del aprendizaje, lo que fue el Colegio Normal del Paraná, una de las instituciones que creó los primeros maestros que vinieron después de la guerra del 70' acá al Paraguay, que eran argentinos. Yo estuve revisando en el Palacio Sarmiento, y nosotros en esa parte de la historia de la educación paraguaya teníamos a las Speratti que venían de Entre Ríos, del Uruguay. Pero estaba viendo los maestros que migraron a diversas partes del campo acá, que tienen anotado y eso me permitió el acceso. Mi bisabuelo fue José María Torres, director del Colegio Normal del Paraná, que era español y Sarmiento lo había puesto ahí... y me interesó ese lapso que había de espacio que no se conoce muy bien, y la orientación que era liberal y positivista pero era muy avanzada para ese tiempo, y Cardozo va y se forma, como Manuel Riquelme también Juan Ramón Dahlquist, todos en el Colegio Normal del Paraná, y que vuelven después. Fueron los grandes maestros de la educación en el Paraguay de aquella época y yo me acuerdo que hasta el 46' o 47' en las escuelas públicas de acá, yo soy de un barrio de acá en el centro, de una escuela ahí de la calle Montevideo entre Piribebuy y Manduvirá. Nos enseñaban, en el patio de la escuela nos educaban, nos enseñaban a plantar, a hacer los tablones con tierra y después las semillas y teníamos el horario de ir a regar y después ver crecer las plantas, y después cosechábamos. Pero después se fue perdiendo eso, yo enseñé en la universidad hasta este año, 36 años en la universidad y he visto el descalabro total, que viene desde cómo se escribe, la ortografía, los puntos, que progresivamente en 36 años uno ya no sabe qué es lo que escriben, ni lo que quieren decir. Hay una pérdida, que yo creo que comienza en la escuela primaria, porque secundarios ya uno utilizan lo que les enseñaron a leer. Ahora ni leer saben, y en la lectura no son comprensivos, yo hablo ya de las zonas urbanas. Ahora la parte rural es otra cosa, acá siempre se atentó contra la educación y últimamente peor todavía, nos hacen depender de las tablets, yo estaba hablando

con unos amigos suecos, yo viví en Suecia en el 64', y nos mostraban la enseñanza primaria y secundaria, las cárceles para jóvenes, toda la estructura que tenían, que es un modelo que solamente en Suecia podía existir semejante cosa... y me comentaban estos maestros que están jubilados que vinieron acá, qué pensaban de estas tablets que se les entregan a los chicos, me dijeron “eso está desechado, nosotros probamos un tiempo y sacamos de la educación primaria”, sí los maestros. Los chicos de la primaria dentro de una educación progresiva, que desde chiquititos les enseñan... no, un fracaso es, hay que darles después, y en culturas y en pueblos que son civilizados, que tienen un trayecto de años y años dentro de la educación... Por eso es que, cuando se habla de educación, yo creo que hay que ver la educación del mundo rural y del mundo urbano, que cada vez es más importante, por eso ese desfase, además con todas las pruebas que nos han hecho a partir del 59', cuando comienza todo. Es una cosa que cada vez estamos menos, nos cortaron esa capacidad de racionalizar, pero se tendría que tener mucho en cuenta esa educación en las zonas rurales, y después en las zonas urbanas. Porque son dos mundos completamente diferentes y eso nunca se ha contemplado, se ha ido justamente contra esos dos mundos, y más los que pagan son los de la zona rural, siempre. Que se les enseñó toda la vida en castellano cuando maman, hablan, se transmiten en guaraní, y qué será con las tablets. Yo creo que cada vez se trata de romper eso que es lo que nos da identidad a cada uno, que son las zonas rurales, las zonas campesinas.

Participante: Muchas gracias a los dos por compartir este análisis, y realmente me vinieron muchas ideas, pero hay una, como para unir y sacar algo pequeño, no sé Ticio si recordarás, pero yo anclé un poco en los fundamentos de la Ley Nacional de Cultura, donde señalas que una educación sin cultura, es decir que no recoja la cultura, es una simple alfabetización, y ahí es donde yo creo que las dos exposiciones se juntan un poco. Y ambos me recordaron para responder o pensar un poco en esto, en la teoría de la emancipación de Adorno, de la autodeterminación, y en ese sentido yo creo que nuestro esquema de Estado y de política pública no permite las culturas, no permite las educaciones, tal vez se pueden dar experiencias diversas, como la de las

ligas, pero siempre en políticas públicas estamos hablando en términos muy hegemónicos, por no decir homogéneos, cosa que va totalmente contra la realidad. Entonces ahí me parece tan importante pensar la interfase de alternativa. Alternativa en el sentido de, entre esa realidad compleja, con diversas culturas incluso diversos idiomas, diversas generaciones... porque la generación de las tablets es una generación con otra inteligencia, con otras necesidades. Entonces es una realidad, es una cultura, en síntesis, en todo lo que ustedes expusieron hay muchos elementos que enfatizan esa necesidad de atender esa diversidad de lo cultural. Porque este ejemplo de las mujeres campesinas de cómo vamos a solidarizarnos con una realidad que no es nuestra en términos concretos, pero sí en términos de ideas, de pensamientos, de derechos. Entonces esa interfase de lo real y lo utópico, cómo gerenciar, cómo recrear lo alternativo, en un modelo como lo describiste muy bien, modelo económico hegemónico que justamente ataca todo lo que es diverso y diferente. Bueno, yo creo que tenemos experiencias incluso intelectuales como la de Indalecio Cardozo, que ya se mencionó, que para la época fue brillante. Quiere decir que es posible, y no sé si esta época es peor a esas épocas. Ese es un poco mi aporte para lograr construir las alternativas, porque tenemos culturas, entonces no hay una sola cultura y lo fundamental es cómo contrarrestar y dar esa alternativa a un modelo muy monopolizador, muy homogeneizador, cuando que somos, y ahí otra vez el principio de autodeterminación de Adorno... donde tanto en lo singular como en lo colectivo poder decidir yo quiero ser esto, yo quiero colectivamente ser esto.

Participante: Realmente muy interesantes los diferentes puntos de vista que hay, yo también vengo analizando un poco la educación hace unos años y estoy completamente de acuerdo. La raíz del problema ahora mismo, a nuestro sistema, a nuestra realidad, es que no dejan lugar a una alternativa dentro de lo que este modelo económico propaga, y no solamente a través del mercado, sino que si nos ponemos a analizar lo que es la alienación de los jóvenes hoy en día, incluso que ya le llega a generaciones más grandes, o lo que es el control del conocimiento, las escuelas que se van desarrollando a través de teorías que apuntan todas al mismo modelo y no se deja espacio a un debate, a un pensamiento

crítico. Bueno, cómo podemos luchar contra eso desde el punto donde estamos... Ya que muchos hablan de Ramón Indalecio Cardozo, creo que la solución sería desarrollar una pedagogía paraguaya, analizando nuestra historia, pero también con los pies en lo que es el mundo contemporáneo, y con una visión a futuro, entendiendo por ejemplo que hoy en día nuestros mayores problemas son la desigualdad creada por el modelo, y el problema climático, que probablemente para nuestra vida o yo por lo menos que tengo 26 años, va a ser uno de los problemas más grandes que va a tener que atravesar la civilización mundial por el camino que estamos tomando, que bueno, como los expertos dicen estamos caminando al borde del precipicio y no estamos frenando, y tampoco mucho menos caminando hacia atrás. Entonces son cuestiones que hay que tener en mente a la hora de desarrollar nuestra pedagogía para ver qué es, porque para mí la educación debería apuntar a crear un camino, a entender el mundo en que vivimos y poder darle a cada persona suficiente pensamiento crítico como para poder allanar un camino hacia adelante, un norte, y no estar perdidos como civilización, como la gran parte de la ciudadanía esta, a eso me refería con la alienación. Y bueno, ese es mi punto, que habría que discutir cuál sería la pedagogía que le convendría a nuestro país, no solo a nuestro país, y también pensar en contexto de Paraguay como nación, también pensar en el contexto regional y mundial. Porque este es un fenómeno que se da en gran parte del mundo occidental, y si nos ponemos a analizar lo que es la educación en Asia o lo que es la educación en África, o en países que no se alinean a estos modelos, todos tienen sus problemas. Es decir, la raíz histórica de cada país determina qué es lo que hicieron en el pasado como para entender en qué momento están parados ahora mismo, y hacia dónde están apuntando. Nosotros ahora tenemos unos gobiernos controlados por estos modelos que básicamente, si uno propone una pedagogía diferente, no va a tener lugar, entonces la única forma de poder cambiar nuestro modelo, nuestra pedagogía en educación, por lo menos, sería controlando el gobierno de las instituciones, que el pueblo paraguayo o la mayoría de la ciudadanía no controla, y son intereses ajenos los que están controlando, entonces también va por un problema de cómo llegamos

al gobierno de las instituciones. Porque si tenemos la realidad que tuvo Indalecio Cardozo, de que hubo un movimiento en ese momento de la historia paraguaya liberal, donde hubo un pensamiento progresivo para el momento genial, se pudo llegar a aplicar lo que fue conocido como la escuela activa, pero hoy en día no tenemos eso, y si vamos a estar esperando que el capitalismo falle está bien, podemos esperar, pero no sabemos igual cuál va a ser el resultado y qué va a venir después. A eso quiero ir, es un espectro muy grande que creo entiendo y a través de la dialéctica podemos llegar, por lo menos, a armar un esquema que algún día la generación futura capaz pueda llegar a implementar. Porque finalmente la educación sirve para eso, para crear el pensamiento, para crear conocimiento de las nuevas generaciones que van a ser las que van a cambiar los modelos que nosotros hoy vivimos.

Participante: Solo para suscribir lo que decía el compañero, a mí me preocupa y quiero hacer como una especie de catarsis, cuesta encontrar gente preocupada por lo mismo, me preocupa la escuela que me parece que es reproductora de injusticias, es decir funciona hoy solamente como pie, en lo que hablamos de una escuela disociada de la realidad, lo único que hace es reproducir. Porque la escuela no es un centro que trabaja con la comunidad, si no tiene un vínculo con la comunidad no forma para la familia escolar y ese es un problema, que sea una escuela disociada de la realidad, una escuela que reproduce ciertos parámetros, nosotros tenemos cosas graves que nos están pasando, tenemos la promoción automática los primeros años, serios problemas de lecto-escritura, es decir desde cuestiones básicas, hasta la visión de la escuela, ¿qué rol cumple la escuela en la comunidad? ...ninguno..., es dar clase, tocar tambor, salir primero, y después otros problemas. Nosotros no tenemos un sistema educativo abierto a la multiculturalidad, seguramente en los papeles, pero en la práctica no. Cómo se hace cuando tenemos paraguayos de pueblos originarios que quieren entrar al sistema educativo, es decir, no es una nueva colonización en tantos casos, y eso es grave, porque eso es perder también nuestra identidad que se juega todos los días, se juega en las escuelas, y no pasa por cantar el himno nacional solamente, pasa por reflexionar auténticamente nuestros valores. Y me parece que la

reflexión hoy en educación está en la primaria, digo así como que básica, el que las escuelas no se caigan nomás, es grave. Hoy cuando un alguien del gobierno dice “mi prioridad es que el techo no se caiga”, y el resto no se discute, se continúa y no pasa nada. Entonces yo felicito y agradezco a José que me haya pasado la invitación y realmente fue una magnífica exposición, y a Base-Is muchas gracias por este espacio.

Ticio: Bueno, yo quiero partir de un punto que señaló Mercedes, que es la Desvinculación cultura-educación, y ese es un punto que a mí me parece central. Evidentemente entendemos por cultura el sistema de representaciones, imaginarios, formas de vivir, de sentir, de pensar... ese contacto con las comunidades, con la gente y la adaptación a la diversidad, pero es fundamental educar. Para qué, para quién, qué se busca, etc., son preguntas ya viejas pero que tienen una vigencia porque nunca han sido resueltas, es evidente que es un problema serio. Cultura está totalmente desvinculada de educación, y es más, institucionalmente es un antagonismo cultura y educación. Es una competencia y mala onda. Incluso entre todo el aparato de cultura y educación están como empujándose uno a otro, y eso se traduce en una rivalidad fuerte entre qué corresponde a cultura y qué corresponde a educación. Cuando iba a existir el programa de los cubanos, con relación al guaraní, había una pelea fuerte con educación. Porque yo fui, y el ministro de educación decía eso, tiene que ver con cultura porque tiene que ver con sistema de representación. Informa. Digamos que justamente eso es lo que se propone, pasar por un sistema orgánico y pre determinado en el cual van saliendo como chorizos los planes, pero es una anécdota que se da siempre y se sigue dando muy fuerte. Y otra cuestión que yo creo importante señalar, cuando nosotros estamos hablando de construcción de alternativas a un modelo determinado, que es un modelo hegemónico neoliberal basado en la rentabilidad y el beneficio, antes que en el interés público por simplificar las cosas. También tendríamos que tener en cuenta como una crisis del modelo hegemónico mundial, es decir cuando nosotros hablamos de hegemonía estamos hablando en términos gramscianos. Gramsci distingue la dominación, de la hegemonía (simplificando todo siempre), la dominación es por la fuerza, a los conquistados imponen, mientras que

la hegemonía es con una serie de seducciones, una serie de formas de ganar consenso, hay consenso en la hegemonía, y la hegemonía tiene que construirse consensuadamente, porque si no sería lo que él llama el Consenso a Palos, como fue bajo Stroessner por ejemplo. Qué pasa, que en el Paraguay la última hegemonía en el sentido tradicional de contener un poder y una cierta legitimidad basada socialmente, se dio paradójicamente con Stroessner, el reino de la dictadura, del terrorismo de Estado, de la represión, de la corrupción etc. Stroessner fue el único que tuvo hegemonía, en gran parte una hegemonía a palos, pero tuvo. Después se rompe y qué ocurre, que ninguno de los gobiernos posteriores tienen hegemonía, entonces tienen que hacer pacto con dios y el diablo, una ingeniería político-partidaria rarísima, para esnifarse unos con otros. Y ya no pasa por una discusión de contenido ideológico, porque el concepto 'ideología' tiene que ser discutido también, y ocurre que hay como un desenmascaramiento ideológico, la ideología tiene por objetivo recubrir, enmascarar, disimular en términos de ocultamiento de poder. Qué pasa, qué error tuvimos acá, el caso del juicio a Lugo, ¿o sea, que no importa un bledo? En el caso Curuguaty les importa un bledo el cumplimiento de las normas, y uno mira más lejos, y en el caso de Trump le importa un bledo al tipo una cantidad de cuestiones, en el fondo se le cae la máscara y justamente la ideología, el recubrimiento ideológico es lo que le permite que se aparezca como potable y crear una hegemonía a partir de un consenso, que en este momento el tema de la diversidad, la multiculturalidad y el respeto a Trump le importa un bledo, posiblemente sus contenidos no sean demasiado diferentes a Hillary Clinton, ni siquiera a Obama, pero él es un problema de apariencia y es un problema de cómo se presente, o sea hay una crisis hegemónica y una crisis ideológica. Qué pasa, que yo digo que en Paraguay no hay hegemonía, pero evidentemente tiene que haber hegemonía porque hay un ejercicio de poder, y si nosotros hablamos de alternativas, estamos hablando de construcción contrahegemónica o una construcción hegemónica que pase por un espacio público, la consolidación del espacio público, y otra manera de ver el mundo que no sea en términos de renta beneficio. Eso más o menos es lo que queremos, entonces qué pasa, que es muy difícil

luchar contra una hegemonía líquida, porque no se sabe dónde está, quién tiene el poder hegemónico, yo pienso que no hay hegemonía construida desde el aparato del Estado, pero hay una hegemonía que tiene los poderes fácticos y que está ejercida en muchos casos por el aparato del Estado, pero no se plantea en términos de lógica pública ni de lógica de Estado, entonces uno no entiende muy bien por qué de repente fulano aparece aliado con mengano o sultana, qué sé yo, ¿por qué?, porque no se está discutiendo un problema público ni ideológico, se están discutiendo intereses corporativos que son los que se mueven acá y tienen una cobertura ideológico-estatal y más, tienen una cobertura que está hecha con formato de aparato de Estado, entonces es mucho más jodido y mucho más jodido aún cuando gran parte de esos intereses de facto son cada vez más tomados por el narcotráfico, que tiene un papel cada vez más grande en términos de las corporaciones y de los intereses que se mueven por detrás. Entonces, con ¿qué pasó en Curuguaty? no se puede saber qué pasó, porque hay tantos intereses mezclados y todo el problema del poder, que en última instancia es el problema hegemónico fundamental, cómo se construye poder para que pase por otro lado. Un lugar que no se ve, no se sabe dónde está. Y por otra parte, la izquierda ha manifestado una incapacidad enorme de construir poder, no digo ya de construir hegemonía, quizá eso sea más difícil, por lo menos un poder alternativo que bajo Lugo en cierta medida se dio y hay una fractura cada vez más grande, nunca se pensó en términos de una construcción a largo plazo, no digo en el plano electoral sino que no se dio..., entonces tanto sea por la dificultad de ver dónde está el enemigo que antes estaba claro, y ahora el campo de lo hegemónico... Es un teatro de sombras, de humos. No se sabe qué se está discutiendo ahí, cuando una senadora está metida con el narcotráfico y todo el mundo sabe que lo está y circula, entra y sale. Y entonces evidentemente el poder sigue, no hay necesidad de disimular ya eso, entonces estamos evidentemente en un campo distinto... Y la construcción de contrahegemonía se vuelve enormemente difícil de alternativas, porque no existe un perfil claro de qué está detectando el poder y en términos ideológicos hoy se puede unir derecha e izquierda, pueden pasar de un lado a otro. A las grandes corporaciones les importa

un bleo el tema ideológico, les importa un bleo una cantidad de cuestiones que incluso estamos discutiendo acá, porque simplemente sus intereses son otros. Y no pasa por una manipulación del espacio público, sino pasa por un atravesamiento del espacio público en función de intereses corporativos y sectoriales, eso es un poco simplificando lo que a mí me preocupa como contexto más amplio.

Ramón: Bueno, varios temas también. Empezar por una cuestión novedosa, la nueva denominación del MEC, nosotros tenemos hoy Ministerio de Educación y Ciencia, y cuando uno lee la carta orgánica en los objetivos del MEC aparece en varios lugares la tarea de la difusión de la cultura científica, la popularización, incluso hablan. Yo no sé en dónde y en qué momento se conversó eso, y si es que se llegó a la brillante conclusión de que un gran problema nuestro tiene que ver con la cultura científica. Es cierto, dentro de los diversos problemas que enfrentamos en el sistema educativo, la alfabetización científica es un déficit, pero hay que ver qué lugar puede ocupar. Hoy tiene ese nombre, y va a funcionar de esa manera; así como les comenté, en México es la educación financiera el eje, y acá la educación en ciencias. En Argentina la mesa coordinadora de empresarios que están vinculados a la minería están trabajando con el Ministerio de Educación para modificar el plan curricular, porque les preocupa que todavía en los materiales didácticos aparece la minería con una connotación negativa, entonces la mesa coordinadora y empresarios de las minerías están rediseñando el currículum para que el Ministerio de Educación transmita de una forma más objetiva e interesante lo que es la minería. Esas son cosas que pasan y no son casuales, tienen que ver con estos poderes y en ese momento uno se da cuenta “ahh, ahí está un poder”. Entonces nosotros acá tenemos eso, sin tener claro si tenemos una política científica, lo que hace CONACYT ésa es la política científica. Entonces eso está vinculado para llevar adelante la propuesta a la carta orgánica. La formación de docentes en investigación científica por ejemplo, se harán materiales, supuestamente se va a hacer una alianza con CONACYT, que se encargaría de esa parte. Entonces hay una serie de cosas, decisiones tomadas que uno nunca escuchó en dónde se debatió y se discutió, pero apareció. Tiene que ver con esta lógica de atar cosas

muy extrañas. José Carlos Rodríguez recuerdo que tenía un artículo en la Revista Acción, que empezaba diciendo: “El tema este en Paraguay es que la dictadura se hizo con fe y la democracia con nambré”, es decir no tuvo esa consolidación de alianzas y de propuestas diferentes a lo que fue el autoritarismo stronista, al punto que hasta ahora no se ha podido construir una narrativa diferente. Respecto a eso, el tema de la historia, el papel de la escuela de Ramón Indalecio Cardozo; en Servicio Paz y Justicia en diversas ocasiones nos enfrentábamos al tema este de la relación autoritarismo-educación-militarismo. Hasta que finalmente no encontramos muchos materiales así más puntuales en el análisis teórico, invitamos a Ignacio Telesca, a David Velázquez, Sandra D’Alessandro y Ana Barreto, a plantearnos una propuesta. Y se está desarrollando ahora mismo, está en prensa el tercer volumen, son cuatro. Los primeros dos ya están publicados, el primero va de 1869 a 1930, el segundo de 1931 a 1954, el tercer volumen es todo el periodo stronista, y el siguiente ya sería esto del golpe hasta el 2012. Es el primer análisis histórico de mirar cómo en la historia nuestra, se cruzaron escuela-educación-militarismo-nacionalismo, cómo eso se pudo ver en los debates de docentes, en los debates políticos, en los textos educativos que se usaban en la formación de docentes, abrir el tema. Y hay cosas muy interesantes, tiene que ver con cómo uno puede rescatar la memoria, porque en el tema del debate educativo somos herederos, hay mucha memoria y hay que enfrentar y confrontar las herencias para poder generar algo diferente. Ramón Indalecio tuvo un contexto cuando se estaba desarrollando, viene lo de la guerra y le acusan a su propuesta pedagógica de antinacionalista porque no hablaba de batallas y combates, sino de la cuestión agrícola e incluso esto fue desplazado pero sí, hay allí un trabajo nuestro, una deuda que trabajar. A los docentes con quienes compartimos esto les llama la atención y les parece interesante que rescatemos la memoria para confrontarla, renovarla, actualizarla, discutirla. Por otro lado, siempre recuerdo que Melquiades decía “tengo una hipótesis sobre cómo pensar el Paraguay”, para mí hay que partir de la hipótesis de que la paraguaya es una sociedad guaraní colonizada y cómo eso se ha ido reproduciendo y reiterando en la historia... las cosas no se repiten pero hay continuidades y hay

rupturas, y seguimos. La colonización sabemos que tiene su lógica violenta, desplaza, sustituye, desmonta, no permite ciertos discursos, ciertas prácticas, y bueno, entonces lo educativo también entra como una dimensión que uno puede ver las cosas. En estos días vamos a tener la visita de una persona que va a hablarnos sobre educación emocional, porque la propuesta neoliberal también sigue en esa lógica, o sea tiene también una propuesta educativa que suena así como muy seductora, la inteligencia emocional, trabajar la autoestima pero siempre apuntando a una persona abstracta. No menciona lo colectivo. En este sentido, para cerrar, recuerdo que Foucault decía que cuando en una sociedad aparecen y se empiezan a multiplicar discursos que dan risa, pero que deciden sobre la vida de las personas, hay que preocuparse. Porque como decía Ticio, uno lee los textos que condenaron el caso Curuguay y da risa, pero son textos que decidieron la vida de personas, y con hechos... Es todo.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2017.

Arandurã Editorial

Tte. Fariña 1028

Teléfono: (595 21) 214 295

e-mail: arandura@hotmail.com

www.arandura.com.py

Es material recoge ponencias y debates del Ciclo de Conversatorios realizado por BASE Investigaciones Sociales en 2017, oportunidad en la que pudimos compartir los aportes desde diferentes visiones: la visión campesina, indígena, feminista, ecosocialista y desde la educación y cultura, abordando los elementos fundamentales que se deben tener en cuenta para pensar una alternativa al sistema capitalista.

