

› Raúl Zibechi ‹

**MUNDOS OTROS**  
Resistencias, autogobiernos,  
autonomía y espiritualidad



© 2024, Raúl Zibechi

© 2024, Alter ediciones

[www.alterediciones.com](http://www.alterediciones.com)

[alterediciones@gmail.com](mailto:alterediciones@gmail.com)

**Diseño y armado:**

manosanta desarrollo editorial

[www.manosanta.com.uy](http://www.manosanta.com.uy)

**Corrección de estilo:**

María José Caramés

**Editado e impreso en Uruguay**

ISBN: 978-9915-9620-3-0 (edición impresa)


Depósito legal: 384.809

Esta edición de 500 ejemplares se terminó de imprimir al cuidado de Manuel Carballa, en la ciudad de Montevideo, en el mes de abril de 2024.

› Raúl Zibechi ‹

**MUNDOS OTROS**  
Resistencias, autogobiernos,  
autonomía y espiritualidad



alter  ediciones  
Montevideo, abril de 2024



# Índice

INTRODUCCIÓN	7
<b>1. ESPIRITUALIDAD, AUTONOMÍA Y RESISTENCIAS ANTICAPITALISTAS</b>	<b>21</b>
Casa de Reza	22
El mundo nuevo guaraní mbya	25
La espiritualidad como política de la comunidad	28
La espiritualidad en el pensamiento crítico	31
¿La espiritualidad es un materialismo?	34
Referencias bibliográficas	37
<b>2. LOS PUEBLOS EN MOVIMIENTO COMO SUJETOS ANTICOLONIALES</b>	<b>39</b>
Los trabajos colectivos descolonizan el pensamiento crítico	41
Descolonizando el feminismo desde Kurdistán	48
¿Hacia una «civilización de la libertad»?	57
Referencias bibliográficas	66
<b>3. EL PENSAMIENTO CRÍTICO ANTE LOS DESAFÍOS DE ABAJO</b>	<b>69</b>
Entre lo universal y lo particular	70
Los pueblos originarios como sujetos del conocimiento crítico	75
Algunos desafíos de los feminismos plebeyos	79
Recapitulando	84
Referencias bibliográficas	85

<b>4. LOS PUEBLOS NECESITAN DEFENDER LA VIDA Y EL TERRITORIO</b>	<b>89</b>
La defensa de la vida y la comunidad	93
Autodefensa y movimientos sociales	95
Poder, contrapoder y poderes-no-estatales	101
Referencias bibliográficas	105
<b>5. REPENSANDO LA TRANSICIÓN CON LOS PUEBLOS EN MOVIMIENTO</b>	<b>109</b>
En territorio zapatista	113
La economía propia entre los nasas	118
Un mercado comunitario	123
La emancipación del trabajo y del mercado bajo el capitalismo	129
Una mirada de conjunto	138
Referencias bibliográficas	153
<b>6. LA GUARDIA INDÍGENA: MOTOR DE LOS CUIDADOS Y DE LAS TRANSFORMACIONES</b>	<b>159</b>
La radical ambigüedad del mundo indígena nasa	162
La construcción del CRIC y de la Guardia Indígena	164
Los varios mundos que coexisten en el mundo indígena	169
La Guardia Indígena como motor de la democracia comunitaria	170
Guardia Indígena, revuelta popular y horizonte de cambios	177
Referencias bibliográficas	181
<b>7. DIÁLOGOS IMAGINARIOS CON ÖCALAN. ACTUALIZANDO EL PENSAMIENTO CRÍTICO</b>	<b>187</b>
<b>8. EZLN: SEMBRAR SIN COSECHAR</b>	<b>199</b>

## Introducción

Uno de los hechos más desconcertantes para quienes formamos parte del campo anticapitalista proviene de la siguiente paradoja: aceptamos que el mundo ha cambiado y que las experiencias de toma del poder han fracasado, pero nuestro pensamiento crítico ha seguido apegado a conceptos y propuestas nacidos en otro período histórico, anterior incluso al estallido del campo socialista.

Este desfase entre el mundo real y nuestras opciones teóricas y políticas es, probablemente, una de las mayores fuentes de frustraciones y debilidades que afrontamos. En efecto, seguimos apegados a la idea de revolución centrada en la conquista del poder estatal, a la construcción de partidos y organizaciones jerarquizadas, a la planificación de los pasos a dar (estrategia y táctica) por un pequeño grupo de varones blancos ilustrados, a la separación de la ética de la política para darles prioridad a los fines por sobre los medios, a la acción pública por sobre el crecimiento interior, entre los más evidentes.

Buena parte de las ideas que siguen moldeando la práctica antististémica se ha convertido en barrotes que encierran la lucha en una cárcel político-conceptual que impide que se desplieguen las energías emancipatorias. La centralidad de la lucha por el poder, por ejemplo, supone que todas las movilizaciones deben apuntar en esa dirección, subordinando las peleas concretas al objetivo *final*. El mismo concepto de *lucha final*, como reza la letra de *La Internacional*, que no puede sino estar ligado a la toma del poder, es quizá el entramado de ideas más longevo y menos creativo que pueda imaginarse.

La pregunta que nos asalta es por qué personas dispuestas a dar la vida por una causa tienen tanta dificultad para poner en entredicho certezas más que cuestionadas por la vida. Parece evidente que no hay una sola razón para ese comportamiento, ya que el empeño en continuar la senda de la vieja política responde tanto a limitaciones conceptuales como psicológicas. Revisar certezas implica entrar en el terreno de la inseguridad personal, en el desasosiego y la angustia que produce la falta de respuestas contundentes ante situaciones complejas como las que vivimos en este período. Quizá por esa razón los fracasos y los errores propios suelen camuflarse culpando al imperialismo y a las derechas de nuestros problemas, lo que de paso nos permite eludir la autocritica para corregir el rumbo.

Como invitación al diálogo y a la reflexión colectivas, mencionaré media docena de dificultades que enfrentamos para estimular nuestro pensamiento crítico y alentar la experimentación rebelde por caminos aún poco transitados, saliendo del trillado sendero de la movilización para conseguir demandas que acerquen a los trabajadores al poder, por la vía que sea.

La *primera* consiste en el apego a certezas que permitan creer —como sostiene Cornelius Castoriadis en su análisis del marxismo como doctrina, que ha mostrado su capacidad para sostener la lucha, durante largo tiempo y en circunstancias muy adversas—. Esta doctrina se ha conformado mediante la combinación de la ciencia económica, una metafísica racionalista de la historia que se concreta en las célebres *leyes de la historia*, que avalan tanto el «inevitable» triunfo proletario como la milenaria «esperanza de una salvación garantizada» (Castoriadis, 1997: 55-56).

Centrando el análisis en el sujeto anticapitalista, la clase obrera, el filósofo greco-francés nos recuerda cómo durante el siglo XIX «se autoconstituye, se alfabetiza y se forma por sí misma», lo que da vida a individuos que confían en sus fuerzas, piensan por sí mismos, estudian bajo el resplandor de las velas luego de jornadas extenuantes



de 14 horas y no abandonan nunca la reflexión crítica. Cuando el marxismo doctrinario acaparó, según Castoriadis, al movimiento obrero, aparecieron sus efectos devastadores:

reemplaza este individuo por el militante adoctrinado en un evangelio, que cree en la organización, en la teoría y en los jefes que la poseen y la interpretan, militante que tiende a obedecerle incondicionalmente, que se identifica con ellos y no puede, la mayor parte del tiempo, romper con esta identificación si no destruyéndose a sí mismo (*ibidem*: 56-57).

Algunas de esas certezas impregnaron el imaginario de la izquierda con tal intensidad que consiguieron desafiar el paso del tiempo y las realidades geográficas, así como los evidentes fracasos de las revoluciones, para convertirse en dogmas instalados anulando la posibilidad de reflexión autocrítica. El apego a una teoría simplificada de corte evolucionista, la exigencia de que existan dirigentes en los que depositar confianza casi absoluta, la centralidad de la economía para explicar cualquier proceso social y un concepto de revolución centrado en la construcción de un poder centralizado siguen siendo ideas vigentes tanto en las fuerzas que apuestan a la toma del poder como en las que optaron por incrustarse en la institucionalidad a través del camino electoral.

En realidad, buena parte de este imaginario proviene de culturas muy anteriores a la socialista y se remiten a las tradiciones milenaristas de la humanidad, actualizadas por el imaginario capitalista de corte cientificista. Como sostiene el español Eugenio del Río, el pensamiento socialista tiene «raíces multiseculares», que abarcan desde el Renacimiento y la Reforma hasta el cristianismo, y es «un eslabón de la cadena de la modernidad» (Del Río, 334). Sin embargo, es posible que la herencia más dañina cobijada en el marxismo sea su confianza ciega en el progreso, como destaca Benjamin de modo

punzante al denunciar el conformismo de la izquierda de la época: «No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nadaba con la corriente» (Benjamin, 2010: 25).

En efecto, la socialdemocracia durante las tres primeras décadas del siglo xx fue creando una escuela que todo lo apostaba al desarrollo técnico y científico, haciendo del trabajo fabril, como materialización de ese desarrollo, una acción política por sí misma. «En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambas se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados» (*ibidem*; 27).

A lo anterior habría que agregar el sentido de superioridad moral de muchos militantes, por sentirse parte de una clase que triunfaría y poseedores de una doctrina infalible. Es enteramente cierto, como apunta Castoriadis, que bajarse de semejante conjunto de certezas ha sido extremadamente difícil, en gran medida porque cuestionarlas sería tanto como poner en duda la propia identidad y el sentido de vidas talladas en torno a ella.

La *segunda* dificultad radica en los problemas que se derivan de la conversión de una teoría, siempre inacabada y aproximativa, en doctrina con certezas absolutas. Es uno de los temas que desarrolla la feminista negra Bell Hooks en su extensa polémica con el feminismo académico blanco, hegemónico durante largo tiempo.

Hooks sostuvo que «las prácticas excluyentes de las mujeres que dominan el discurso feminista han hecho prácticamente imposible que surjan nuevas y variadas teorías» (2020: 38). De modo que la existencia de un único discurso legítimo sofocaba la diversidad de voces e impedía que mujeres de los sectores populares se incorporaran al movimiento, con el resultado de que el feminismo se estaba convirtiendo en una ideología burguesa.

Considera que la tendencia al dogmatismo anula la teoría feminista que nació de un sentimiento de opresión, y pretende colocarse por encima de la experiencia viva, descartando los afectos para

priorizar un supuesto carácter científico. Cita el libro *El camino de toda ideología* de la filósofa feminista Susan Griffin, quien considera que «cuando una teoría se transforma en una ideología empieza a destruir su ser y su autoconocimiento», se atribuye «la» verdad y tiene por objetivo «disciplinar a la gente» detrás de quienes ejercen el saber-poder. «Todo aquello que no consigue explicar se convierte en su enemigo», señala Griffin en una frase que nos conecta con gran parte de nuestra experiencia en el debate con la vieja cultura política (Hooks, 2020: 39-40).

Del debate que plantea Hooks, destaco cómo la conversión de ideas y teorías en ideología sirve a los intereses de una capa social privilegiada que, al dominar el arte del discurso legítimo, perpetúa y amplía sus privilegios, a la vez que excluye y margina a los que pueden amenazarlos. Quienes cuestionan este discurso son demonizados porque estarían poniendo en cuestión privilegios dentro del campo emancipatorio, sean las feministas blancas, los dirigentes políticos y sindicales o los revolucionarios de los países dependientes formados en universidades.

Las formas que reviste la ideología están muy alejadas de los modos con los cuales se expresan los pueblos y los grupos sociales oprimidos, en cuyo nombre hablan unas y otros. Esa elite que ostenta el patrimonio del pensamiento crítico es inherentemente conservadora, tiene mucho que perder, estatus, comodidades y reconocimiento que le dan un insoportable sentimiento de superioridad. Por eso se aferra a una práctica doctrinaria alejada de la realidad, tomando de rehenes ideas y pensamientos nacidos en un abajo que prefiere no volver a pisar, si es que alguna vez lo hizo.

La *tercera* dificultad es que los grupos antisistema se parecen cada vez más al sistema. Para decirlo con las sabias palabras de Fernand Braudel, cuando reflexiona sobre la derrota que infligieron los pueblos bárbaros a la Roma imperial: «Siempre que triunfan los bárbaros es porque están ya medio civilizados» (Braudel, 1984, t. 1: 66). Del mismo

modo que «la civilización se cierra sobre el bárbaro», cuando el otro es convertido por una cultura que cree ser superior, la condición del triunfo de la revolución, del ingreso de los rebeldes en el palacio de invierno, es que se hayan impregnado de los modos que predominan murallas adentro.

¿No ha sido acaso la intención de la revolución cultural china forzar a sus cuadros administradores del Estado a romper con la cultura política que interiorizaron durante la gestión? Por cierto, Lenin reflexionó de modo similar al de Mao, aunque este forzara hasta lo inaudito ese proceso, al pretender que la violencia y la humillación fueran instrumentos para modificar culturas y hábitos.

Es evidente que las izquierdas están muy lejos de romper con el patriarcado y el colonialismo. La búsqueda de caudillos y su devoción acrítica hacia ellos (Evo Morales, Lula, Rafael Correa, Hugo Chávez...) encarna la continuidad de una cultura política que, un siglo después del triunfo de la Revolución rusa, debería haber dado paso a otras variables más horizontales y menos jerárquicas. La izquierda latinoamericana es profundamente machista, mucho más allá de los discursos, como lo enseña su negativa a condenar a violadores tan conocidos como Daniel Ortega, presidente de Nicaragua.

La izquierda de la región es también colonial. La actitud paternalista con los pueblos originarios y negros, a los que se considera objetos de «ayudas» sociales pero nunca sujetos en pie de igualdad, o la actitud del Movimiento al Socialismo (MAS) de Bolivia hacia las organizaciones indígenas Cidob y Conamaq,<sup>1</sup> no deja lugar a dudas. Como señala la feminista María Galindo, con la excusa de la plurinacionalidad se está

---

1 La Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu fueron intervenidos por la Policía del gobierno de Evo Morales para expulsar a los dirigentes legítimos e imponer los afines al MAS.

construyendo en ese país una «hegemonía quechua-aimara» ligada al MAS, que se construye sobre la base de acallar «las voces de los pueblos del Oriente boliviano» (Galindo, 2022).

La izquierda electoral ha asumido de forma íntegra el marketing capitalista creado para fomentar el consumismo. Un caso elocuente es la campaña electoral de 2016 en España, en la que Podemos presentó un programa que en su formato imita el catálogo de la empresa de muebles y decoración Ikea, con la excusa de que será el programa «más leído de la democracia» (Otero, 2016). Inspirarse en el marketing empresarial es mucho más que una cuestión de formatos, ya que interioriza los valores de la publicidad y termina emparejando la política con las técnicas de venta y al electorado con comportamientos similares a los del consumidor.

El sociólogo Marcos Roitman considera que la izquierda está siempre buscando lo nuevo, reinventándose detrás de la última moda en lo que denomina como una actitud «resultadista», empeñada en buscar resultados que la justifiquen aun al precio de vaciar los contenidos. Por eso concluye que «desea ganar el poder a toda costa, pero sin proyecto» (Roitman, 2022).

La *cuarta* dificultad es que la izquierda elude el conflicto, con lo cual deja de luchar por las transformaciones, que solo pueden hacerse a costa de los intereses del 1% más rico, pero además deja a la población a expensas de los medios del sistema. El conflicto social genera conciencia, ya que permite a los sectores identificar los problemas que los afectan y reconocer quiénes son los responsables.

El psicoanalista e investigador Miguel Benasayag y la filósofa Angélique del Rey defienden que el conflicto configura nuestra civilización y que su ausencia —en sociedades que aspiran a su desaparición— nos coloca ante una situación dramática, de auto-destrucción: «La negación del conflicto puede producir la barbarie. Por eso es importante negarse a pensar por separado el conflicto y la civilización» (Benasayag y Del Rey, 2018: 4).

En efecto, el conflicto es, por un lado, la potencia colectiva capaz de poner freno, o limitar, las tendencias a la barbarie a la que nos lleva el progreso; por otro, sin conflicto no puede emerger lo nuevo, ni los sujetos colectivos capaces de engendrarlo. Hacia el final de su obra, sostiene que el conflicto es «fundamento de la vida», la fuerza capaz de ejercer los cuidados y a la vez crear nuevas relaciones sociales, los mundos nuevos a los que aspiramos quienes seguimos siendo anticapitalistas. Sin embargo, las izquierdas electorales vienen sucumbiendo ante la tendencia social y cultural que rehúye el conflicto, al cual temen por una sumatoria de razones: el riesgo de dejar de controlar a sus bases sociales que pueden llevarlas más allá de lo que conviene a las dirigencias; el no querer aparecer como radicales ante la sociedad, toda vez que se ha identificado conflicto con violencia; y, finalmente, porque el pragmatismo las lleva a darle prioridad al escenario institucional, donde el conflicto no tiene cabida porque se lo considera desestabilizador de esas instituciones.

De ese modo, anulando el conflicto, van decayendo hasta diluirse en la corriente dominante en la sociedad, perdiendo la capacidad de crítica porque temen el aislamiento, el nadar contra la corriente que siempre fue una seña de identidad de los movimientos emancipatorios.

La *quinta* dificultad es que persiste el deseo de gobernar a otros, que se ha convertido en moneda corriente en las izquierdas. Esta opción política conlleva varios problemas. Gobernar es un modo de oprimir, de tomar decisiones que afectan a otras personas, sustituyéndolas como sujetos colectivos. Implica también dejar de lado el autogobierno o, mejor, la necesaria multiplicación de autogobiernos (en barrios, poblados, ciudades y en todos los espacios de la vida) que supone el conjunto de los procesos emancipatorios. Por último, en la medida en que se pretende gobernar sobre una totalidad social, se da por supuesto un concepto de totalidad de carácter eurocéntrico que no contempla realidades complejas como las latinoamericanas (Quijano, 2014).

Para Quijano, la visión eurocéntrica supone que «en una totalidad el todo tiene absoluta primacía determinante sobre todas y cada una de las partes» y por lo tanto «hay una y solo una lógica que gobierna el comportamiento de todas y cada una de las partes» (ídem: 296). Sin embargo, en América Latina en el todo y en las partes encontramos lógicas completamente diferentes y divergentes, lo que hace imposible que existan procesos de transición homogéneos. A mi modo de ver, este hecho debe llevarnos a reflexionar de manera totalmente distinta a como el socialismo europeo teorizó el concepto de transición.

Cada una de las diversas «partes» en América Latina son unidades totales con sus propias configuraciones, lo que supone que pueden tener autonomía relativa, tanto por su heterogeneidad histórica como estructural. La totalidad existe pero es diferente, no orgánica, de modo que el conjunto no podrá moverse «de manera unilineal, ni unidireccional, ni unidimensional, porque están en acción múltiples, heterogéneas e incluso conflictivas pulsiones o lógicas de movimiento» (ídem: 299). Las heterogeneidades que analiza Quijano las encontramos en los espacios de los pueblos originarios, negros, campesinos y mestizos, en sus comunidades, quilombos-palenques y en los territorios de la agricultura familiar; pero también en las periferias urbanas donde se instalaron los diferentes pueblos, fruto de las migraciones. En estos espacios las relaciones salariales conviven con la reciprocidad, los diversos tipos de servidumbres y la pequeña iniciativa mercantil-familiar en las que las relaciones de trabajo tienen características diferentes a las del trabajo asalariado.

Por eso Quijano concluye que los procesos de cambio no pueden consistir «en la transformación de una realidad históricamente homogénea en otra equivalente, sea gradual y continuamente, o por saltos y rupturas» (ídem). Es imposible que realidades tan diversas y abigarradas puedan salir, todas ellas al mismo tiempo, de un escenario histórico para dar paso a otra que ocupe su lugar. Debemos

considerar que ya existen pueblos que están saliendo del sistema capitalista y están formando mundos otros muy distintos al aún hegemónico. En ellos, los valores de uso predominan por sobre los valores de cambio, ya que no se producen mercancías sino aquellos bienes que las comunidades necesitan para cuidar la vida en colectivo. Es la realidad de las bases de apoyo zapatistas, pero también de otros pueblos y comunidades barriales, aún de modo parcial, precario e incipiente. Identificar estos procesos ha sido el objeto de mi trabajo en las tres últimas décadas, orientado en gran medida por la revolución zapatista.

Por este motivo, la visión de la historia atribuida a Marx (que él mismo rechazó en su correspondencia con Vera Zásulich), consistente en la secuencia de modos de producción (sociedad primitiva, esclavista, feudal, capitalista y comunista), corresponde a una teleología histórica que supone que el todo y cada una de sus partes salen íntegramente de un sistema para ingresar en otro. Al resultar impracticable esta idea de totalidad, lo hace también el concepto de hegemonía (tema que no aborda Quijano), que presupone la existencia de una totalidad homogénea y que con razón los zapatistas consideran una forma de opresión, en mundos en los que predomina la heterogeneidad que es irreductible a la unidad homogeneizante. En la nueva concepción del cambio que va ganando forma, la autonomía y el autogobierno desplazan a la vieja dicotomía entre reforma y revolución.

Quisiera destacar una *sexta* dificultad, consistente en la pérdida de hondura histórica que ha contaminado la práctica política de las izquierdas, la falta de una visión de largo plazo; me refiero al inmediatez característico de quienes se han rendido a la cultura y el modo de hacer política dominante en este período. El papel destacado que atribuimos a los pueblos originarios, pero también negros y campesinos, está estrechamente vinculado con la conservación en su seno de un concepto otro del tiempo, circular y no lineal, donde la idea de progreso resulta ajena. En su lugar, los sujetos



colectivos siguen empeñados en vivir en armonía con el medio, en conservar y no depredar, en cuidar y no acumular, en no convertir la naturaleza en mercancía.

Por último, resalto la relación entre el caos sistémico que vivimos, un período de honda incertidumbre que ha segado el futuro de millones de personas y en particular de las y los jóvenes, con el resurgir de cierto milenarismo (no encuentro mejor vocablo), laico y revolucionario, que ofrece certezas como tablas de salvación cuando todo lo sólido se hunde a nuestro alrededor. Es probable que esté creciendo la tendencia a una suerte de neoestalinismo entre un sector de jóvenes universitarios. Conozco solo dos casos, el de Ecuador y el de Euskal Herria, pero seguramente no sean los únicos, ya que estamos ante tendencias globales.

Estas tendencias presentan dos grandes problemas adicionales: no son capaces de aceptar el fracaso de las revoluciones socialistas y el papel del centralismo estatal en su nefasta deriva; pero tampoco pueden abreviar en otras fuentes que no sean la lucha de clases, como el feminismo y las resistencias de los pueblos originarios, algunas de ellas enfocadas en la construcción de autonomías colectivas. Un siglo después de que comenzara a imponerse el estalinismo en el movimiento comunista internacional y a medio siglo del crecimiento del feminismo y de los pueblos originarios, el reloj de la historia vuelve a detenerse... en Moscú en 1930, digamos. Reaparece así un marxismo dogmático, profundamente patriarcal y colonial, creyente en el progreso y en buena parte de las doctrinas que mostraron su monumental fracaso.

Considero firmemente que la crisis sistémica, el creciente poder dictatorial del 1% y las respuestas dogmáticas al capitalismo solo pueden ser superadas con el estrecho contacto con los movimientos más dinámicos y la predisposición de aprender junto con los diversos *abajos*. Por eso buscamos seguir las huellas y las inspiraciones de los pueblos en movimiento, de las mujeres y los jóvenes antipatriarcales

y anticapitalistas que, mientras resisten, crean los mundos nuevos que necesitamos para seguir siendo, seguir viviendo.

Dicho lo anterior, quiero confesar que desde hace cierto tiempo siento que los argumentos racionales que siguen guiando mi (nuestro) pensamiento encuentran límites y no son suficientes para afrontar los principales problemas que tenemos como humanidad.

Dicho de otro modo, falta un *algo más* para zafar de los barrotes del pensamiento (a)crítico, de las opresiones del capitalismo y del patriarcado, de los horrores de las guerras y de la depredación de nuestra madre tierra. No será un conjunto de argumentos lo que nos haga dejar de contaminar el planeta, o sea, abandonar el consumismo e internarnos en el arduo sendero de la frugalidad y la austeridad. No abandonaremos nuestras conductas patriarcales por temor a las sanciones y, sobre todo, los varones nunca dejaremos de lado nuestros privilegios por un conjunto de tesis feministas.

En la novela histórica *El siglo de las luces*, Alejo Carpentier utiliza al personaje Víctor Hughes, enviado por la Revolución francesa al Caribe para expandir el proceso de cambios como una suerte de comisario político y luego, convertido en déspota autoritario, como argumento principal de su obra que encarna una crítica al poder. Cuando la causa de la revolución naufraga y las esperanzas de un mundo nuevo desaparecen por la sencilla conversión de los rebeldes en nuevos opresores, solo una intervención desde otro lugar puede reconducir las cosas.

Profundamente desencantados de la revolución, Esteban y Sofía se recluyen en una casona en Madrid, apartados de la vida social. El Dos de Mayo, cuando el pueblo de Madrid se levanta contra el invasor, Sofía toma unos espadones y arrastra a Esteban a una muerte segura ametrallados por las tropas napoleónicas, diciendo que lo hace «por los que se echaron a la calle». «El gesto de Sofía y Esteban durante las primeras escaramuzas del Dos de Mayo nace de la desesperación romántica y no de la esperanza de un mundo mejor» (Narbona, 2017).

Este es el punto. Ese *algo más* que supera el análisis frío y preciso de la realidad es lo que llamo *espiritualidad*, que es la fuerza colectiva capaz de sustentar los procesos emancipatorios y la vida misma. Agradezco a Manuel Carballa, de la editorial Alter, tanto la publicación de este libro como su sensibilidad para introducir el texto sobre espiritualidad en lugar destacado.



Este libro es la recopilación de varios artículos que abordan un mismo tema: los pueblos organizados como sujetos colectivos de la resistencia al capitalismo neoliberal y a la vez como creadores de mundos nuevos. En los ocho trabajos que siguen, la experiencia viva de los pueblos es la brújula para la reflexión teórica y para proyectar el tipo de transición que estamos viviendo hacia los *mundos otros* que se están construyendo y los modos como cada pueblo los está defendiendo.

Montevideo, octubre de 2023

## Referencias bibliográficas

- Benasayag, Miguel y Angélique Del Rey (2018) *Elogio del conflicto*, Buenos Aires, 90 Intervenciones.
- Benjamin, Walter (2010) *Tesis sobre la Historia*, Bogotá, Desde Abajo.
- Braudel, Fernand (1984) *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, tomo 1, «Las estructuras de lo cotidiano:», Madrid, Alianza.
- Castoriadis, Cornelius (1997) *El avance la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba.
- Del Río, Eugenio (1993) *La sombra de Marx*, Madrid, Talasa.

- Galindo, María (2022) «Análisis del discurso del presidente Luis Arce en el aniversario del Estado Plurinacional», *Radio Deseo*, La Paz, 24 de enero en <https://www.youtube.com/watch?v=OaOCeOgV7DI> (consulta, 28/01/2022).
- Hooks, Bell (2020) *Teoría feminista: de los márgenes al centro*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Narbona, Rafael (2017) «El siglo de las luces: Alejo Carpentier a la caza del Leviatán», en *El Español*, 7 de marzo en [https://www.elespanol.com/el-cultural/blogs/entreclasicos/20170307/siglo-luces-alejo-carpentier-caza-leviatan/199100092\\_12.html](https://www.elespanol.com/el-cultural/blogs/entreclasicos/20170307/siglo-luces-alejo-carpentier-caza-leviatan/199100092_12.html) (consulta 24/10/2023).
- Otero, Jorge (2016) «Podemos imita el catálogo de Ikea para que su programa “sea el más leído de la democracia”», *Público*, 8 de junio, en <https://www.publico.es/politica/imita-al-catalogo-ikea-programa.html> (consulta, 28/01/2022).
- Quijano, Aníbal (2014) «Colonialidad del poder y clasificación social» en *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, Buenos Aires, Clacso, pp. 285-327.
- Roitman, Marcos (2022) «La nueva, novísima, nueva izquierda latinoamericana», *La Jornada*, 17 de enero en <https://www.jornada.com.mx/2022/01/17/opinion/016a1pol> (consulta 29/01/2022).

## 1. Espiritualidad, autonomía y resistencias anticapitalistas

Una mañana fría y soleada de setiembre salimos del centro de São Paulo en dirección a Santos. Demoramos dos horas en dejar atrás el asfalto, poblado de carros y un tráfico pesado, para adentrarnos en una región de bosques, la Mata Atlántica. Conducía Lucas Keese, antropólogo que se ha integrado a una comunidad guaraní mbya en el territorio indígena Tenondé Porã, donde vive con su pareja y su hija.

La castigada Mata Atlántica cubre aún extensas superficies, desde el litoral brasileño hasta Misiones en Argentina y el este de Paraguay, abarcando incluso la meseta brasileña. De los 130 millones de hectáreas que tuvo, ahora se conserva apenas el 7% del territorio original, y en gran medida por el empeño de los pueblos originarios que siguen defendiendo el bosque, su vida.

De la devastación de la naturaleza y de las comunidades que se extendió por cinco siglos, se salvaron apenas 25 000 guaraníes mbya que pueblan seis estados de Brasil y 232 comunidades. Los no indígenas, a los que aluden como «cabelo na boca», los persiguieron con saña y estuvieron cerca de exterminarlos. Sobrevivieron huyendo y escondiéndose en bosques inaccesibles, pero cada vez que podían regresaban a las aldeas (*tekoa*, en guaraní).

El bosque nos va guiando hacia la aldea principal, Tenondé Porã, que lleva el mismo nombre del territorio y fue el espacio originario de las diversas aldeas actuales. Es el único espacio donde se observan construcciones grandes, de cemento, entre las que destacan la escuela y la clínica de salud. Esas obras del Estado contrastan con las que