

La dimensión epistémica de los movimientos sociales: ¿hacia un más allá de la academia?.

Laura Celina Vacca y María Mercedes Palumbo.

Cita:

Laura Celina Vacca y María Mercedes Palumbo (2011). *La dimensión epistémica de los movimientos sociales: ¿hacia un más allá de la academia?.* IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/228>

La dimensión epistémica de los movimientos sociales: ¿hacia un *más allá de la academia*?

Laura Celina Vacca, María Mercedes Palumbo

Lic. en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires y Maestranda en Sociología de la Cultura de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES).

Lic. en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires y Maestranda en Pedagogías Críticas y Problemáticas Socioeducativas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Mail de contacto: celinavacca@yahoo.com.ar

Mail de contacto: mer.palumbo@gmail.com

Resumen

La posibilidad de pensar la construcción de un nuevo núcleo teórico que desde la teoría recupere y revalorice las experiencias de la praxis y sus aportes desde los márgenes, no puede eludir el análisis de los movimientos sociales latinoamericanos producto de la oleada neoliberal en la región.

En la presente ponencia se intentará rastrear en la tradición de dos movimientos sociales como son las mujeres del Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI) y la TUPAC (teniendo en cuenta sus diferencias), el supuesto de un “más allá de la academia” – tanto en los términos de producción como de validación del conocimiento – y la apuesta por un pensamiento situado y contextualizado. Así, se abre la posibilidad de otras formas de asumir la heterogeneidad cultural, ética, política, estética y epistémica que impregna nuestra realidad; al tiempo que conduce a la reflexión acerca de una ampliación de los límites de la propia definición de conocimiento y de los espacios “válidos” de construcción de saber para incorporar una variedad de experiencias, saberes y sujetos, activamente producidos como no-existentes por la racionalidad hegemónica.

En ese sentido, la pregunta reside en si movimientos sociales como los mencionados logran producir una ruptura con los cánones dominantes del “saber legítimo”. Para abordar estas cuestiones, se utilizarán herramientas de análisis de discurso en tanto en la forma de construcción de un enunciado, hay muchos elementos en juego sobre el sujeto que habla, su destinatario y el contenido de su discurso. Asimismo, se tomará como marco teórico la teoría decolonial, particularmente la dimensión de la colonialidad del saber trabajada, entre otros, por Edgardo Lander, Walter D. Mignolo y Catherine Walsh.

Palabras clave: movimientos sociales – análisis del discurso – teoría decolonial – ciencia – heterogeneidad epistémica.

Introducción

La presente ponencia se inscribe en la preocupación por repensar los contextos de producción y validación del conocimiento en vistas a revalorizar los aportes que los movimientos sociales latinoamericanos realizan desde los márgenes; y las tensiones que estos aportes epistemológicos plantean respecto al conocimiento científico tradicionalmente considerado como vía privilegiada de acceso al saber legítimo.

De las múltiples dimensiones que los movimientos sociales latinoamericanos permiten pensar, fueron seleccionados dos ejes centrales en torno a su carácter epistémico. En primer lugar, la indagación acerca de la forma en la que los movimientos sociales construyen conocimiento y sentido a partir de sus prácticas cotidianas, desde un lugar de enunciación colectivo y claramente situado y contextualizado. En este sentido, es relevante considerar el “saber otro” encarnado por los movimientos ligado a su experiencia concreta, resignificando el uso hegemónico que equipara el conocimiento práctico a un conocimiento de un status menor.

En segundo lugar, se tensionarán los supuestos de un más allá de la academia que encarnan los movimientos sociales – tanto en los términos de producción como de validación del conocimiento – con los valores canónicos del conocimiento científico basado en la neutralidad valorativa, la objetividad y la universalidad. Así, el concepto de colonialidad del saber abre la posibilidad de otras formas de asumir la heterogeneidad cultural, ética, política, estética y epistémica que impregna nuestra realidad; al tiempo que conduce a la reflexión acerca de una ampliación de los límites de la propia definición de conocimiento y de los espacios “válidos” de construcción de saber para incorporar una variedad de experiencias, saberes y sujetos, activamente producidos como no-existentes por la racionalidad hegemónica.

La pregunta que atravesará la totalidad de la presente ponencia remite a cómo enuncia un enunciador que se ubica desde los márgenes quebrando el lugar colonialista, y cómo se vincula ese modo de enunciación con su acción política. En ese sentido, las preguntas esbozadas apuntan a problematizar la idea de un sujeto autorizado para producir conocimiento mientras otros actores quedarían por fuera de ese privilegio; y, en igual sentido, interrogar a los movimientos sociales en tanto su producción de conocimientos potencialmente puede generar una ruptura con los cánones dominantes del “saber legítimo”

Para abordar estas cuestiones, se intentará rastrear en la tradición de dos movimientos sociales de nuestro país como son el MNCI y la TUPAC la respuesta a las preguntas esbozadas. Para ello, se utilizarán herramientas de análisis de discurso en tanto en la forma de construcción de un enunciado, existen múltiples elementos en juego sobre el sujeto que habla, su destinatario y el contenido de su discurso. Asimismo, se tomará como marco teórico la teoría decolonial, particularmente la dimensión de la colonialidad del saber trabajada por Edgardo Lander, Walter Dignolo y Catherine Walsh.

Para concluir, cabe señalar la dificultad que se desprende de abordar a partir del discurso escrito la complejidad de la forma de producción del conocimiento

de los movimientos sociales, inexorablemente ligada a la práctica. De allí la opción deliberada por enriquecer el análisis del discurso con las marcas contextuales del mismo que lo condicionan y producen. Es decir, dado que la producción de sentido y conocimiento excede una concepción del discurso entendida en sentido estricto como “lo expresado textualmente”, se concibe una acepción de discurso que combina las prácticas textuales con una dimensión extra-textual y material de las mismas. En igual sentido, la inconmensurabilidad de las formas de producción del discurso científico y del discurso de los movimientos sociales, requiere una serie de mediaciones en vistas a su comparación.

La dimensión epistémica de los movimientos sociales

La irrupción de un conjunto de movimientos sociales en América Latina a fines de la década del noventa – caracterizados por sus formas novedosas de organización – no puede ser escindida de la experiencia del neoliberalismo y sus consecuencias económicas y sociales. La irrupción de estos movimientos en la práctica fue sucedida por un desplazamiento del itinerario teórico de reflexión sobre el concepto de movimiento social desde Europa y Estados Unidos¹ hacia América Latina. En esa línea, se pueden citar los aportes de un conjunto de intelectuales de la región que se proponen pensar las particularidades de los movimientos sociales latinoamericanos (Dávalos, 2002; Di Marco y otros, 2003; Gohn, 2006; Parra, 2005 Zibechi, 2003, 2007). A pesar del carácter polisémico del concepto de movimientos sociales, se puede partir de un consenso mínimo respecto a su definición entendiendo a los movimientos sociales como “acciones sociopolíticas construidas por actores sociales colectivos pertenecientes a diferentes clases y capas sociales, articuladas en ciertos escenarios de la coyuntura socioeconómica y política de un país, creando un campo político de fuerza social en la sociedad civil” (Gohn, 2006:251).

Siguiendo a Zibechi (2007), las características distintivas de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos – diferentes de los viejos movimientos sociales latinoamericanos y europeos – residen en su territorialización a partir de la conquista de espacios físicos donde se asienta el movimiento o cierta actividad productiva del mismo y se genera una apropiación material y simbólica de dicho territorio; la búsqueda de la autonomía respecto a las instancias de representación colectiva clásicas como son los partidos políticos y el Estado; la revalorización de la cultura y la afirmación de la identidad de sus pueblos, revitalizando la defensa de identidades invisibilizadas; la capacidad para formar sus propios intelectuales entendida como la formación de sus dirigentes, la creación de instancias de educación formal a su cargo así como la concepción del movimiento social como formador; el rol activo de la mujer y de los niños, en línea con la recuperación de las identidades sojuzgadas, en este caso por un patrón de poder esencialmente masculino; la preocupación por la organización del trabajo y la relación con la naturaleza basada en nuevas relaciones técnicas y sociales de producción que no cosifiquen al ambiente y que no reproduzcan relaciones de sometimiento y subordinación entre hombres; y, por último, la elección de formas de acción autoafirmativas, tales

como la recuperación de fábricas y la toma de tierras, alejándose de acciones meramente defensivas.

De este conjunto de características, cabe destacar a los fines de esta ponencia, aquella referida a la capacidad de los movimientos sociales para formar sus propios intelectuales, al remitir al carácter epistemológico de los movimientos. Sin embargo, debe señalarse que la óptica de esta ponencia excede la formación de los intelectuales para referirse al proceso de formación humana de todos sus integrantes, actuando el propio movimiento como intelectual. Como sostiene Caldart, “Este proceso también puede ser interpretado como un proceso de formación humana, y mismo como una materialización de un determinado modo de producción de la formación humana, cuya matriz es el propio movimiento como sujeto y principio educativo” (2000:130).

En este sentido, la operatoria de los movimientos sociales como dispositivos de producción de conocimiento ocurre en un doble sentido: por un lado, los movimientos crearon instituciones educativas formales bajo su gestión con mayor o menos participación del Estado; y, por otro lado, la producción de conocimiento desborda estas instancias formales para incluir otros ámbitos de “formación de sujetos” ligados a los espacios cotidianos y a la experiencia de lucha social. En esta segunda acepción de la producción de conocimientos al interior del movimiento, se puede citar la participación de los integrantes de un movimiento en una asamblea, en emprendimientos productivos cooperativos, en reuniones, en la redacción de documentos, etc.

En dichas instancias, se ponen en juego valores, sentidos, saberes que consolidan espacios formativos donde se promueve una subjetividad crítica que no sólo retroalimenta al movimiento en tanto continuación de la identidad y luchas del mismo; sino que también esas subjetividades críticas disputan las concepciones hegemónicas. En este sentido, el movimiento comprende el proceso más amplio de formación humana en vistas a constituir un nuevo sujeto social y cultural a través de la forma particular de realizar su lucha y vivenciar los valores y comportamientos que produce. Así, el discurso y la acción política poseen un carácter performativo que explica el alcance epistemológico de los movimientos sociales.

Este condición de los movimientos sociales como espacios de producción e interpretación de sentidos, valores y sujetos a partir de un proceso educativo que trasciende el ámbito de la educación formal actúa saldando la brecha tradicionalmente existente entre el lugar del saber y el lugar del hacer, entre los intelectuales y los militantes; o, en otros términos, la compleja distancia entre la teoría y la praxis (Zibechi, 2000; Korol, 2007). En palabras de Korol, “se trata del desafío de movimientos populares que, trabajando en el campo inmediato de la lucha por la sobrevivencia, puedan al mismo tiempo trabajar dimensiones estratégicas que les permitan ir constituyéndose como sujetos políticos, como intelectuales colectivos, formando en el mismo proceso a sus propios intelectuales orgánicos” (2007, 238).

Más aún, y desplazando la mirada de la esfera de la producción de conocimientos a su validación, esta imbricación del conocimiento de los

movimientos sociales con su práctica plantea la necesidad de repensar los criterios de validez del conocimiento: ya no puede pensarse en una validación académica sino en los efectos o impactos concretos – en la potencialidad transformadora – de las intervenciones de los movimientos, aproximándose al “imperativo pragmático” de Boaventura de Sousa Santos (2008).

Así, los movimientos sociales tensionan los cánones de producción y validación dominantes del “saber legítimo” al permitir la emergencia de un conjunto de saberes sometidos ligados a un poder hacer. Rescatar a los movimientos como constructores de teoría, como activos sujetos de conocimiento y no meros reproductores implica ponderarlos – en un movimiento de rejerarquización – como un sujeto político de cambio. Por lo tanto, el trabajo epistemológico al interior del movimiento social no puede obviar la tarea de deconstrucción de ciertos regímenes de verdad para abrir un más allá de la academia en múltiples sentidos: la posibilidad de un más allá de la academia tanto en los términos de producción como de validación del conocimiento, la asunción de la heterogeneidad epistémica que impregna nuestra realidad; y la ampliación de los límites de la propia definición de conocimiento y de los espacios “válidos” de construcción de saber para incorporar una variedad de experiencias, saberes y sujetos, activamente producidos como no-existentes por la racionalidad hegemónica.

La cuestión epistemológica se encuentra estrechamente vinculada a la pregunta por el saber: ¿Qué es conocimiento? ¿Quién lo elabora? ¿Para quién? Estos interrogantes adquieren enorme relevancia para la producción teórica crítica latinoamericana, ya que Latinoamérica no actúa sólo como localización geográfica sino como territorio inserto en un modo de producción del conocimiento global en el que se encuentra en una posición subordinada. Como sostiene Walsh, “*el problema no radica solamente en la imposición colonial e imperial del Norte sino también en lo que está produciendo dentro y desde el mismo y que parte del colonialismo interno*” (2001:66). Asimismo, dichos interrogantes son claves para los movimientos sociales latinoamericanos en tanto el saber hegemónico no contempla a ninguna práctica intelectual extra académica como pasible de producir conocimiento. En el contexto de los movimientos sociales, esta preocupación se traduce en desenmascarar formas de colonialidad del saber ligadas a la reproducción acrítica de conocimientos de otras latitudes. En vistas a un aporte específicamente latinoamericano y “desde el Sur”, se abre un problema epistemológico: ¿Qué aporta ese locus de enunciación particular? ¿Qué supone hablar *desde* América Latina?

En principio, puede decirse que supone un lugar de enunciación *colonial* porque América Latina se encuentra atravesada por una historia signada por la colonialidad del poder, del saber y del ser, las cuales conforman el patrón de poder propio de la modernidad. Aníbal Quijano (2000, 2003) sostiene que el colonialismo es el ejercicio del dominio efectivo de una potencia por sobre una colonia; en cambio, la colonialidad es un concepto más amplio que persiste más allá de que el proceso de colonización efectiva haya finalizado, ya que es un patrón de poder mundial que jerarquiza sociedades, sujetos y conocimientos. Jerarquización que puede rastrearse históricamente desde el

momento de la conquista/invasión de América que da surgimiento a la primera modernidad² y junto a ella, a la colonialidad.

La colonialidad del poder opera a través de un mecanismo que une *raza* y *división del trabajo*. A partir de las distinciones raciales se legitimaban las relaciones de dominación impuestas por la conquista. Se unificó de este modo un criterio de clasificación: blancos – indios – negros, y de acuerdo a eso se organizaba la explotación del trabajo. De esta manera, se generaban las condiciones para la acumulación capitalista a escala mundial dando origen a lo que se denomina “un sistema mundo europeo moderno/colonial/capitalista/patriarcal” (Grosfoguel, 2005). Un aspecto concomitante de la colonialidad del poder fue la subalternización de los territorios, saberes y sujetos conquistados e interiorizados. La *diferencia colonial* en términos de Walter Mignolo (2007a, 2007b), se refiere a los lugares y experiencias que funcionaron como exterioridad, ya que su diferencia está signada por todo aquello que les falta para alcanzar los parámetros de lo válido y legítimo. Pero que también funciona como la marca, la huella, la fisura de aquello que no puede ser enteramente incorporado, modernizado y europeizado.

El proceso de conquista fue nombrando la diferencia colonial, atribuyéndole características inmanentes y un lugar en la estructura económico-social. Como consecuencia, fueron moldeándose determinadas subjetividades. El hombre blanco occidental moderno era la máxima expresión de humanidad mientras que otras poblaciones constituían una “interioridad rechazada de la modernidad” (Restrepo y Rojas, 2010:157). Es decir, no es exterioridad absoluta, sino que eran condición necesaria para la afirmación del ser europeo. “La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser. La colonialidad del ser indica esos aspectos que producen una excepción del orden del ser: es como si ésta fuera el producto del exceso del ser que, en su gesta por continuar siendo y por evitar la interrupción de lo que reside más allá del ser, produce aquello que lo mantendrá siendo el no-ser humano y un mundo inhumano” (Maldonado Torres, 2007:150).

Al resaltar la figura del hombre blanco occidental moderno, podría desprenderse la marca de género, de raza, de su origen geopolítico. Sin embargo, a través de una compleja operación histórica, teórica y política, se lo postula como un sujeto universal abstracto que habla por y para la humanidad, y que es el único capaz de elaborar conocimiento, que es claramente universal. En ese sentido, la teoría decolonial elabora el concepto de colonialidad del saber que alude a que “ante la presencia de una variedad de conocimientos y saberes, uno de ellos ocupa un lugar hegemónico de reconocimiento y valoración de bondad ontológica (...) por ello el conocimiento A (el científico, racional, moderno, occidental) subalterniza los otros conocimientos y saberes (B) que apenas llegan, en el mejor de los casos, a funcionar como etnoconocimiento, conocimiento local, aborigen, indígena, originario” (Garcés, 2007:234). Frente a un conocimiento científico deslocalizado y descorporizado – con las consiguientes características de universalidad, neutralidad y objetividad – emergen un conjunto de saberes que fueron subalternizados,

anulados, desplazados o circunscriptos a la categoría de anécdota, testimonio, folclore.

De esta manera, el universalismo emerge como la epistemología propia de la ciencia occidental moderno/colonial que elimina toda marca de subjetividad y de origen geopolítico. Santiago Castro Gomez (1993) elabora su crítica al sujeto cartesiano a partir de lo que él llama la *hybris del punto cero*. El sujeto habla desde un no-lugar, un no-tiempo (desde un punto cero) y por sobre todo, se encuentra borrado de la enunciación. El discurso de la ciencia no tiene marcas subjetivas, y si las tiene, pierde status científico. En definitiva, la pregunta que atraviesa estos cuestionamientos (que además es la pregunta epistemológica básica) es, qué es conocimiento.

Ningún conocimiento es resultado de una elaboración abstracta, de un sujeto descorporalizado que flota en no-lugares y no-tiempos. Toda elaboración de sentido está geopolíticamente situada. En este sentido, desde la teoría decolonial se elabora una distinción entre la ego-política del conocimiento, que supone un borramiento de la relación entre sujeto productor de conocimiento, conocimiento producido y relaciones de dominación/explotación/sujeción que atraviesan esa producción, y corpo-política y geo-política del conocimiento. En palabras de Walter D. Mignolo: “La geopolítica del conocimiento (los cimientos históricos locales del conocimiento) va de la mano de la política corporal del conocimiento, es decir, la base biográfica individual y colectiva del conocimiento” (Mignolo, 2007: 35).

El eurocentrismo ha ejercido una violencia simbólica colocando al saber experto por encima de otras formas de construcción de saber. En ese sentido, se retoma a los movimientos sociales latinoamericanos antes descritos, como aquellos que ponen en cuestión el “saber hacer” legítimo y que se elaboran desde la geopolítica y corpo política del conocimiento. Principalmente, porque política y vida cotidiana/ saber y hacer se encuentran profundamente imbricados: “si lo que educa es la vida misma, el hecho educativo no tiene otro modo de suceder que afirmar, potenciar, expandir, o sea poner en movimiento los <saberes> que ya existen en la vida cotidiana de los sectores populares” (Zibechi, 2007:35). Allí reside su dimensión epistémica y su potencialidad a la hora de dar visibilidad a la heterogeneidad cultural, política y epistémica. En ese sentido, la teoría decolonial brinda un conjunto de herramientas teóricas fundamentales para la comprensión de dicha potencialidad.

Aportes del análisis del discurso en la indagación por el conocimiento

En 1980 se produce un salto disciplinar en la semiología que tuvo como principal protagonista a Emile Benveniste. La unidad de análisis ya no sería el signo de manera abstracta, sino que la disciplina se transformaría en una teoría social que indaga en la producción de sentido social en el *discurso*³. Llevar adelante una práctica de análisis de discurso implica tener en consideración múltiples niveles de análisis. Pero sólo serán retomados algunos a los efectos de la pregunta que recorre a esta ponencia sobre cómo se construye en la enunciación un sujeto que habla desde la diferencia colonial.

Como se comprende la dificultad que significa hablar de “los discursos de los movimientos sociales” como si fueran una generalidad uniforme, no sólo por sus diferencias sino también por la complejidad de sus prácticas sociales no circunscriptas meramente al ámbito del discurso escrito, este trabajo se propone esbozar algunas reflexiones y retomar estos análisis en relación a dos enunciados concretos: un discurso pronunciado por Milagro Sala de la organización barrial Tupac Amaru y un documento de síntesis de la Primera Asamblea de las Mujeres del Movimiento Nacional Campesino Indígena.

Ahora bien, ¿por qué recurrir a herramientas propias del análisis del discurso y de la teoría de la enunciación para pensar en torno a los movimientos sociales y la colonialidad del saber? Porque muchas de los presupuestos y conclusiones de la teoría de la enunciación proveen elementos para discutir la forma en que se presenta al conocimiento “válido y legítimo” y, por sobre todo, subjetivarlo y contextualizarlo. Es decir, estas herramientas de análisis permiten visualizar cómo se construye el sujeto que habla (de la enunciación) que siempre está presente aunque se lo intente ocultar desde posiciones como la *hybris del punto cero*. Del mismo modo, el análisis del discurso al basarse en la contextualización y subjetivación del enunciador habilita el otorgamiento de entidad a discursos considerados como no existentes desde la racionalidad científica hegemónica. El enunciado dice mucho de su contexto a través de sus marcas, de manera que estos postulados nos acercan a la apuesta por una geopolítica y corpo política del conocimiento donde el enunciador es un yo situado en la periferia y que expresa desde sus vivencias el drama de la colonialidad. Como sostiene Garcés, “la trampa del discurso de la modernidad es que éste creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario subir a la epistemología de la modernidad desde todos los rincones del planeta” (2007:226).

En ese sentido, la distinción que realiza Dominique Maingueneau entre situación de comunicación y de enunciación resulta relevante. La primera se refiere a la situación concreta e histórica del discurso: “al hablar de *situación comunicativa*, se está considerando, en cierto modo, ‘desde el exterior’, desde un punto de vista sociológico, la situación de discurso a la que el texto está indisolublemente ligada” (Maingueneau, 2003:4). Por otro lado, la situación de enunciación se refiere a la situación discursiva. Hablar (ya sea verbal o no verbal) siempre implica instituir un yo en el nivel enunciativo, el cual está implícito pero siempre presente. En ese sentido, Kerbrat-Orecchioni, define a la problemática de la enunciación “como el estudio de las huellas del sujeto enunciativo en el enunciado” (Filinich, 1998:42). El análisis de las marcas deícticas (pronombres personales, aquí, ahora etc.) permite dar cuenta de esta construcción de sujeto enunciativo y vinculan al discurso con su contexto. Por ende, no hay discurso objetivo posible y todo enunciado está socialmente situado. El sujeto empírico construirá múltiples sujetos de enunciación de acuerdo a la situación histórica específica del discurso.

En los discursos analizados, la situación comunicativa remite a enunciados específicos de los nuevos movimientos latinoamericanos, analizados en el primer apartado de la ponencia. En el caso de la Tupac, la situación comunicativa se inscribe en un discurso oral de Milagro Sala en ocasión de la

visita de Cristina Fernández y Alicia de Kirchner a Jujuy para la inauguración de una fábrica textil creada por el movimiento; en concordancia, con las acciones afirmativas que caracterizan a estos nuevos movimientos latinoamericanos. En consecuencia, el Estado nacional se convierte en un locutario directo en tanto garante financiero de algunas de las obras del movimiento y, en el orden del discurso, cumple un rol de legitimación como autoridad superior incluso al movimiento y de cita de referencia. Nuevamente separándonos del análisis del discurso para pasar al sujeto empírico, esta relación particular entre el Estado y la Tupac Amaru, basada no sólo en el financiamiento sino en la identificación mutua dentro del amplio marco del peronismo, desafía los modos en los que se asume la autonomía tanto en la bibliografía especializada sobre el tema como en relación a otros movimientos que contemplan una autonomía absoluta del Estado.

El Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI) articula a una serie de organizaciones con fuerte anclaje territorial que militan a favor de la Soberanía Alimentaria y la Reforma Agraria Integral. La dimensión empírica e histórica (situación comunicativa) del discurso a analizar es una declaración realizada como síntesis de la primera asamblea de las mujeres del movimiento llevada a cabo en Buenos Aires el 10 y 11 de septiembre de 2010 en el marco del Primero Congreso Nacional del MNCI. A diferencia del enunciado de la Tupac que es una transcripción de un discurso oral, éste es un documento escrito.

Como fue antedicho, el análisis de la dimensión enunciativa permite encontrar los sentidos que se desprenden de la forma del decir. En ese sentido, en el discurso de la Tupac Amaru pueden rastrearse una serie de marcas que remiten a una construcción del yo compleja a partir de un juego entre un yo enunciador – encarnado en la figura de Milagro Sala – y un nosotros que involucra tanto al movimiento como al conjunto de organizaciones sociales presentes en la situación comunicativa y que aparece materializado en la categoría de “compañeros”. Por otro lado, el yo se construye de modo explícito a partir de una serie de adjetivos que lo caracterizan, asumiendo en gran medida como válidos, a partir de un proceso de resignificación y rejerarquización, los epítetos atribuidos peyorativamente desde un otro enunciatario (no mencionado de modo explícito). En este sentido, el yo alude a “*los pobres, los negros, los villeros*”. En otros momentos del discurso, este yo reducido se transmuta en otro más inclusivo al referirse a “los argentinos, los jujeños”.

Todo enunciado lleva implícita una valoración del lenguaje. El sujeto hablante entiende como válida esa forma de lenguaje para intervenir. En ese sentido, el yo construido en la enunciación de Milagros Sala aparece incorporando palabras en aymara en el discurso, como es el caso de “*Jallalla*”. Así, le otorga un status de validez a un lenguaje subalternizado, en línea con la recuperación de la identidad como característica de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos. Siguiendo a Garcés (2007) la modernidad provocó que ciertas lenguas acapararan todos los usos y funciones al tiempo que las demás lenguas sufrieron un doble proceso: a la subalternización le siguió un proceso de colonización de la palabra por las lenguas hegemónicas, conduciendo a que las lenguas subalternas restringieran su uso al ámbito de lo doméstico.

En relación a la declaración de las mujeres del MNCI, se evidencian marcas de un sujeto colectivo que continuamente está en movimiento “defendiendo, luchando, sosteniendo, recuperando, produciendo, participando, aprendiendo”. No hay despersonalización del discurso, sino que por el contrario es un enunciador territorialmente situado (“Defendemos nuestros territorios...”; “Desde nuestras organizaciones hemos aprendido...”) que apela a su cotidianeidad (la familia, la comunidad). Aparecen algunos elementos en común con el discurso de la Tupac, sobre todo en la construcción del nosotros. Sin embargo, en este caso, no hay un liderazgo claro, por ende el sujeto de enunciación es un “nosotras” que claramente explicita quiénes lo incluyen: “mujeres, luchadoras, militantes, campesinas, urbanas, indígenas, trabajadoras”. En ese sentido, separándonos del sujeto de la enunciación, para adentrarnos en el nivel de los movimientos en sí mismos, estas diferencias en el plano de la situación enunciativa remiten a la diversidad de formas de organización al interior de los movimientos, ya sea más cercanas a un esquema de relaciones horizontales o la combinación de la horizontalidad con un liderazgo marcado.

Una segunda dimensión de análisis, ligada a la pregunta anteriormente planteada sobre qué es conocimiento, está profundamente vinculada a las “maneras de decir” reconocidas como válidas y legítimas. El conocimiento científico se presenta con ciertas características enunciativas específicas preestablecidas cultural e históricamente. En todo enunciado es posible rastrear un *ethos discursivo* (Maingueneau, 2002) que constituyen un haz de rasgos que permiten reconstruir la subjetividad. Toda construcción del sujeto en el enunciado apela a ciertos rasgos asociados de forma estereotípica al tipo de discurso para que actúen como garantía y legitimación de lo que es dicho. La sociedad y la cultura van moldeando determinados *ethos* previstos para una situación específica. Por ejemplo, un sujeto que pone en escena un *ethos* racional (no pasional) está respondiendo a la necesidad de situarse desde un lugar neutro, objetivo y de saber universal que va actuar como “garante” de su discurso. La siguiente cita de Dominique Maingueneau resulta interesante para problematizar la enunciación del saber:

“En el tema de los *ethé* discursivos que no permiten establecer una relación directa con un estereotipo social determinado, se evocará, en fin, el problema que presentan los textos donde parece que ‘nadie habla’, para retomar la célebre fórmula de Benveniste, es decir, los enunciados desprovistos de marcas de subjetividad enunciativa. ¿Cuál puede ser el *ethos* de un enunciado (jurídico, científico, narrativo, histórico, administrativo,..) que no muestra la presencia del enunciador? De hecho, cuando se trabaja con textos que pertenecen a géneros determinados, el borramiento del enunciador no impide caracterizar la fuente enunciativa en términos del *ethos* de un ‘garante’. En el caso de los textos científicos o jurídicos, por ejemplo, el garante, más allá del ser empírico que ha producido el texto materialmente, es una entidad colectiva (los sabios, los hombres de leyes...), representante de entidades abstractas (la Ciencia, la Ley). Se supone que cada uno de los miembros de estas entidades abstractas asume los poderes que ellas le confieren en cuanto toma la palabra. Partiendo de que en una sociedad toda palabra es socialmente encarnada y evaluada, la palabra científica o jurídica es inseparable de mundos *ethicos* bien caracterizados (sabios de guardapolvos blancos en laboratorios inmaculados, jueces austeros en un

tribunal), donde el ethos toma, según el caso, los colores de la 'neutralidad', de la 'objetividad', de la 'imparcialidad', etc" (Maingueneau, 2002:8)

Tal como se desprende de esta cita, adentrarse a un discurso supone entrar a un universo concreto de valores y sentidos. En relación al "saber legítimo" la pregunta reside en ¿qué mundos éticos legitiman al portador del saber? ¿son los mundos éticos desplegados por los movimientos sociales coincidentes con "los sabios de guardapolvos blancos en laboratorios inmaculados"? Las operatorias sociales que dan o restan validez a un discurso son múltiples pero lo interesante de las estrategias de análisis discursivo es que ponen en evidencia su existencia. Por esta razón, el cruce de la pregunta por el conocimiento con las perspectivas semiológicas enriquecen el análisis.

En el nivel del ethos discursivo, el discurso de la Tupac Amaru pone en escena un ethos pasional y emotivo que se distingue del ethos científico ya descrito, caracterizado por su racionalidad, universalidad y neutralidad. Es decir, el discurso científico aparece como aquel vacío de emoción legitimado por el "frío" campo de los expertos. Justamente, la puesta en juego de valores y sentimientos por parte del enunciador se relaciona con asumir un lugar de enunciación contextualizado y corporizado, con hablar desde un sujeto que sufre, que siente, que se compromete. Por ejemplo, hay una valoración en el "hablar desde el corazón kolla" que actúa como legitimador de la palabra. Por otro lado y en relación a lo anterior, las mujeres del MNCI despliegan en su discurso un mundo ético que vincula la forma de vivir con la naturaleza. Se ponen en escena ciertos valores asociados a una vida "orgánica, sana, que cuida el suelo sin transgénicos". Lejos de representarse como una voz enunciativa que se ubica en un saber universal, se legitima en un aprendizaje ligado al movimiento, a la tierra y a la vida cotidiana (las "prácticas ancestrales" y las propias experiencias).

En ambos discursos aparece un ethos comprometido con el cambio de la realidad social. Hay una clara valoración de la participación y del compromiso en la lucha en frases como "*Juntos vamos a poder pelear para que no haya ningún niño pobre, que no haya ningún desnutrido, que no haya ningún desocupado*". Por otro lado, en el discurso de Milagro Sala, este ethos comprometido se combina con la puesta en escena de un ethos agradecido provocado por la presencia del Estado Nacional ya mencionada en la situación comunicativa. Se agradece la confianza en el movimiento que permitió el financiamiento económico así como la sugerencia de ideas para trascender el mero plan asistencial y poder crear un conjunto de instituciones propias y sustentables en el tiempo.

Resulta interesante destacar otra dimensión de análisis que aparece mayormente en el enunciado de las mujeres del MNCI: el uso de la metáfora. Las mujeres "dan vida como las semillas, alimentan la madre tierra" y están comprometidas con su cuidado porque a las semillas "hay que regarlas". Aquí, el concepto de metáfora se distancia tanto de su uso literario como de su uso en el discurso científico como parte de los recursos explicativos. Siguiendo al cognitivismo de George Lakoff, puede decirse que las metáforas cumplen un rol fundamental en la elaboración conceptual del pensamiento. Es decir, la metáfora está presente continuamente en la vida cotidiana (por ej. "la vida es

un camino”) y se construye un nuevo sentido en cada uso metafórico⁴. En estos usos se proyectan saberes y rasgos de un elemento a otro y se construye lo nuevo a partir de lo ya conocido. En ese sentido, y siguiendo el espíritu de la ponencia, las mujeres del movimiento se van construyendo como militantes al resaltar aquello que las vincula con la tierra. La metáfora de la semilla aparece como una forma de transmisión de saberes vinculados a la vida como mujer y militante, y encarna un “saber otro” ligado a la experiencia campesina de los movimientos sociales, poniendo de manifiesto saberes producto de las prácticas de la vida cotidiana. La producción comunal de la tierra aparece como oposición a la agricultura entendida meramente como negocio.

Ahora bien, al separarse del análisis de la enunciación y al interpretar el contenido explícito del discurso, en el caso de la Tupac Amaru se evidencia una suerte de balance de la situación de los miembros del movimiento en el pasado, en el presente y lo que depara el futuro. En este sentido, el pasado neoliberal opera como la imagen del sufrimiento, del lugar a donde no se debe volver; el presente de la organización aparece en el discurso explicitado por medio de la enumeración de un conjunto de metas y de acciones que han sido alcanzadas a partir de la organización y de la acción colectiva; y el futuro es central para otorgarle al movimiento una visión de largo plazo que oriente las acciones concretas. Por ejemplo, en la reflexión realizada por Milagro Sala sobre la necesidad de ir modificando las estrategias “*porque no toda la vida nos vamos a pasar construyendo viviendas*”.

Otro aspecto relevante del discurso consiste en los aprendizajes enunciados por los movimientos obtenidos a partir de la práctica concreta de participación y organización, así como sus equivocaciones y redefiniciones. En este sentido, Milagro Sala alude a la práctica de “voltear gobiernos” como una estrategia ineficaz en vistas a conseguir los derechos básicos y, en calidad de aprendizaje, el supuesto de “*trabajar con el Estado*” (y ya no en contra) en tanto garante de los derechos a conquistar. Una segunda enseñanza de la práctica se relaciona con la visión de futuro ya enunciada, y con el reconocimiento de la necesidad de trascender el reclamo inmediato por los Planes Trabajar hacia otras acciones autoafirmativas “*donde ellos (los miembros del movimiento) puedan tener y no haya nadie quien les quiera sacar*”. Por último, y de una relevancia central, aparece el aprendizaje acerca de las posibilidades de construir lo propio cuando se actúa en colectivo.

La idea de aprendizaje también recorre al discurso de las mujeres del MNCI. Como interpretación del nivel discursivo, puede decirse que hay una reafirmación constante de los saberes propios y a la vez un reconocimiento de la dimensión epistémica y pedagógica del movimiento: “nos comprometemos a que crezca el Movimiento porque *nos hace saber que tenemos derechos*”. La idea del movimiento como “sujeto educativo” desborda claramente las nociones de saber especializado y permite articular las relaciones humanas cotidianas con la acción política.

Conclusión

Las ideas planteadas a lo largo de esta ponencia, tienen como principal objetivo la reflexión sobre la producción y validación del conocimiento. Como fue desarrollado, el lugar de enunciación es fundamental y es necesario problematizar el lugar de América Latina, que se encuentra atravesada y en tensión con la epistemología propia del sistema mundo europeo moderno/colonial/capitalista/patriarcal que jerarquiza conocimientos y sujetos. Cabe destacar que América Latina como lugar de enunciación no actúa sólo como localización geográfica más general sino que posee una incidencia central en los órdenes del poder, del saber y del ser, condicionando una postura epistemológica no sólo de parte del investigador sino también de los sujetos a interpelar. La producción de sentido y saberes ligados a la praxis cotidiana de los movimientos sociales latinoamericanos resultantes de las etapas más cruentas del neoliberalismo, proveen elementos para poner en evidencia que la definición de conocimiento debe ser interpelada; y de esta manera, asumir la heterogenidad epistémica que recorre al mundo.

En ese sentido, estas reflexiones desafían al propio lugar de la academia. ¿Cómo incorporar la dimensión corporal y de la experiencia como factores fundamentales en la producción y validación de conocimiento? Como fue desarrollado, la enunciación científica no tiene marcas de sujeto, pero tal como lo demuestra el concepto de *ethos* desarrollado por Maingueneau, todo enunciado está vinculado con un conjunto de rasgos asociados a un cuerpo que emite ese tipo de discurso. El desafío reside en la posibilidad de ampliar y reconocer la heterogenidad en los cuerpos y lenguajes que producen y validan saberes. En términos de Raúl Zibechi: “Un nuevo lenguaje, capaz de decir sobre relaciones y movimientos, debe abrirse paso en la maraña de conceptos creados para analizar estructuras y armazones organizativos. Hacen falta expresiones capaces de captar lo efímero, los flujos invisibles para la mirada vertical, lineal, de nuestra cultura masculina, letrada, racional” (Zibechi, 2007:16).

Resulta interesante retomar como fundamental la idea de aprendizaje. El movimiento social tiene una dimensión pedagógica y la acción política está vinculada a ella. Por ejemplo, la palabras de Milagro Sala sobre cómo la organización aprendió a partir de su propia experiencia, “a trabajar *con* el Estado”. En ese sentido, la dimensión del aprendizaje pone en relación política, vida cotidiana y conocimiento. Relación que se encuentra atravesada por el rol de la mujer, elemento destacado por Zibechi como una de las características de estos nuevos movimientos sociales latinoamericanos.

El uso de la palabra supone una determinada valoración del lenguaje y un despliegue de estrategias que legitiman el decir. En ese sentido, desde la geo y corpo política del conocimiento cabe interrogarse sobre la posibilidad de una heterogeneidad de formas de legitimación en términos de un conocimiento contextualizado. En ese sentido, las palabras de Korol resultan inspiradoras: “El cuerpo que lucha tiene que aprender a involucrarse con todos los sentidos y, por lo tanto, la formación política no puede reducirse a una esgrima de palabras sino que requiere pensar desde los pies que duelen, desde las manos que

trabajan, desde el corazón que no cansa de bombear sangre para que la lucha continúe” (Korol, 2007:239).

Bibliografía

- Caldart, R. (1990). MST 15 anos. Lições de Pedagogia da História. *Proposta*. 83, 56-65.
- Caldart, R. (2000). O MST e a formação dos sem terra: o movimento social como principio educativo. En P. Gentili, G. Frigotto (Comps.) *La ciudadanía negada: políticas de exclusión en la educación y el trabajo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Caldart, R. (2003). A escola do campo em movimento. *Currículo sem Fronteiras*. 3, 60-81.
- Caldart, R. (2003). Movimento Sem Terra: lições de Pedagogia. *Currículo sem Fronteiras*. 3, 50-59.
- Castro-Gómez, S. (1993). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dávalos, P. (2002). Entre movimientos sociales y la academia: las prácticas intelectuales en América Latina. En D. Mato (Comp.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Venezuela: CLACSO.
- Di Marco, G. y otros (2003). *Movimientos sociales en la Argentina. Asambleas: la politización de la sociedad civil*. Buenos Aires: Universidad de San Martín.
- Di Stefano, M (coord.) (2006). *Metáforas en uso*. Buenos Aires: Biblos.
- Filinich, M.I (1998). *Enunciación*. Buenos Aires: Eudeba.
- Flórez-Flórez, J. (2007). Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/descolonialidad. En S. Castro Gómez, R. Grosfoguel (Comps.) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En S. Castro Gómez, R. Grosfoguel (Comps.) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Gohn, M.G. (2006). *Teorías dos Movimentos Sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos*. Sao Paulo: Ediciones Loyola.
- Grosfoguel, R. (2005). Descolonizando los paradigmas de la economía política-global: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. Disponible en http://www.grupalfa.com.br/arquivos/Congresso_trabalhosII/palestras/Ramon.pdf
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Cesaire. En S. Castro Gómez, R. Grosfoguel (Comps.) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.

- Korol, C. (2007). La formación política de los movimientos populares latinoamericanos. *Observatorio Social de América Latina*. 22, 227-240.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1980). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lander, E. (2003). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- Maingueneau D. (2003). ¿Situación de enunciación o situación de comunicación?. *Discurso.org*. 5
- Maingueneau, D. (2002). Problèmes d’ethos. *Pratiques*. 113/114
- Mato, D. (2002). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. En D. Mato (Comp.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Venezuela: CLACSO.
- Mignolo, W. (2007a). América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo. En *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo W. (2007b). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro Gómez, R. Grosfoguel (Comps.) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Parra, M. (2005). La construcción de los movimientos sociales como sujetos de estudio en América Latina. *Athenea Digital*. 8, 72-94.
- Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. En S. Castro Gómez, R. Grosfoguel (Comps.) *El giro descolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Restrepo, E., Rojas, A. (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Sousa Santos, B. (2008). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CLACSO.
- Walsh, C (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías coloniales. *Nómadas*. 26, 102-113.
- Walsh, C. (2001). ¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre la política del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano, *Centro Andino de Estudios Internacionales*. 2, 65-77.
- Zibechi, R. (2003). Movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. Los nuevos rostros de los de abajo [on line]. Disponible en: http://www.solidaridadesrebeldes.kolgados.com.ar/breve.php?id_breve=34
- Zibechi, R. (2005). La educación en los movimientos sociales [on line]. Disponible en: www.foro-latino.org/.../MovSociales/educacion_en_los_mov_sociales.pdf
- Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Anexos

- **Discurso Milagro Sala en ocasión de la visita de Cristina Fernández de Kirchner 08/05/2008**

Tengo un nudo en la garganta. Buenos días Señora Presidenta, que hoy esté en el Barrio nos enorgullece a todas las Organizaciones Sociales. Buenos días Alicia, que la verdad para nosotros es una amiga. Buenos días Señor Gobernador; Buenos días Señor Vice Gobernador; Buenos días Señor Intendente, ya estamos en buenas tardes, no tanto buenos días.

No hice un discurso, voy a decir lo que siento desde mi corazón Kolla, de mi corazón aborígen; que son muy pocas las personas, después del general Perón no hubo ningún gobierno, pero ningún gobierno que apostara a los pobres, a los negros, a los villeros, a los que menos tienen y en esto tengo que agradecer al gobierno de Kirchner que apostó a las Organizaciones Sociales y nos dio plata.

Esto, cuando digo, que nos dio plata, no nos dio plata para que nos quedemos callados. Nos dio plata para ir formando las cooperativas para los desocupados y yo sé, que él también apostó a nosotros. Y dio para ver si nosotros, los negros, los pobres podíamos hacer algo con la plata que nos daban y nosotros le hemos demostrado que los pobres también podemos pensar y administrar plata. Esto para nosotros, es importante.

Vuelvo a insistir, no hubo nadie, ningún gobierno que apostara a los que menos tiene y por eso quiero agradecer al Gobierno de Néstor Kirchner. Hoy está la compañera Cristina Kirchner: digo, el esposo que fue presidente y puso fuerzas para nosotros. Sé que muchos empresarios de la construcción le decían: qué van a apostar por estos negros, pero ellos apostaron por nosotros y apostaron mucho.

Muchas veces como nosotros decíamos con las Organizaciones Sociales que la construcción deja mucha plata y esta es la plata que deja, Compañeros, cuando uno administra bien, esta construcción de la Fábrica Textil, de la Cooperativa Textil; de la Fábrica de adoquines; de la fábrica de bloques...Por supuesto que los argentinos y los jujeños tenemos que entender que el Estado tiene obligación con nosotros para garantizarnos salud, trabajo y educación. Pero nosotros también como argentinos, como jujeños, también tenemos obligación con el Estado, poner nuestra parte.

Ellos pusieron el cincuenta por ciento para la Fábrica y nosotros pusimos el otro cincuenta por ciento y de vueltos que nos quedaba de las cooperativas y metimos la Textil, piletas para los pibes. Y esto no es únicamente, para Milagro Sala. Esto es pensando, que debemos tener una visión de futuro, porque no toda la vida nos vamos a pasar construyendo viviendas. Alguna vez vamos a dejar de construir viviendas para que los compañeros nuestros, y que cuando dejen de construir viviendas sigan trabajando en la fábrica textil, en la fábrica de bloques; en la de adoquines y en el taller metalúrgico y por supuesto compañeros que esto es de todos ustedes. De todos.

Y se lo decimos a los compañeros de las otras Organizaciones Sociales que están acá, juntos vamos a poder levantar la Argentina; juntos vamos a poder pelear para que no haya ningún niño pobre, que no haya ningún desnutrido, que no haya ningún desocupado.

Me acuerdo cuando por ahí, una vuelta fui a visitar a Alicia y le dije: quiero más Planes Trabajar y ella me dice: porqué no pensás la otra, donde los compañeros no sean rehenes de los Planes Trabajar, donde los compañeros puedan tener sus derechos adquiridos, que son las Cooperativas, las pensiones, donde ellos puedan tener y no haya nadie quien les quiera sacar.

Esto, compañeros, entendimos muchas Organizaciones Sociales, de pelearla, de luchar y decir queremos parte de la torta. Pero para poder comer esa torta, para que todos los argentinos podamos comer esa torta... ¿cierto? Y es que a esa torta primero hay que empezar a echar los ingredientes; después de echar ingredientes hay que empezar a batirla y después ver cómo se corta, se reparte.

Pero eso, compañeros, esa torta se va a poder hacer si estamos todos. El gobierno de Néstor Kirchner nos dio la oportunidad de poder hacer esto y mucho más. Si alguien pregunta si nos conformamos con lo que hoy tenemos: no. Vamos por más. Por que hoy, hay mil compañeros que tienen su vivienda propia, construida con sus propias manos. Qué bonito es cuando en la construcción está la mamá, el papá, el hijo, construyendo sus propias viviendas. Qué bonito es cuando muchos jóvenes, muchas mamás vuelven a estudiar, qué bonito es cuando a fin de año reciben su título a fin de año.

Como nosotros la peleamos, ahora hay que agradecer también al compañero Bontempo, agradecer a López, agradecer al gobierno de la Nación que muchas veces -y con perdón de la expresión-, los puteamos, porque nos decían que no había más plata...igual pechábamos, igual pechábamos el carro.

Otro tanto es para infraestructura, esto es lo que nosotros pechábamos. Infraestructura de la Nación: por esto pedíamos plata, para garantizar trabajo genuino para los compañeros y no quiero ser chupamedias, ni forra cuando digo gracias y lo digo desde mi corazón de kolla; porque muchos de nosotros, diez años, quince o veinte años hemos llorado de hambre.

Y sabemos lo que es voltear gobiernos, se ha volteado cinco gobernadores, y al otro día no teníamos qué carajos comer...Entendimos que había que trabajar con el Estado y la verdad que cuando se volteaban gobernadores se beneficiaba un sector que son los grandes empresarios y nosotros, cada día que pasaba, estábamos peor.

Por eso aceptamos trabajar con el Estado y decir: acá estamos, por una Argentina grande, por una Argentina diferente, por un Jujuy grande y por un Jujuy diferente. Tenemos que entender que si no estamos todos juntos, esto no da para más. Compañeros jujeños

¡Jallalla!
¡Jallalla Presidenta!
¡Jallalla Ministra!
¡Jallalla Gobierno de la Provincia!
¡Jallalla mis Hermanos!

Y por último agradecer a la Comunidad Aborigen por estar hoy a nuestro lado.

Muchas gracias por haber venido.

- **Documento Síntesis de la Primera Asamblea de las Mujeres del Movimiento Nacional Campesino Indígena (10 y 11 de septiembre de 2010, Buenos Aires)**

Nosotras, mujeres, luchadoras, militantes, campesinas, urbanas, indígenas, trabajadoras reunidas en nuestra primera Asamblea del Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI) reivindicamos y reafirmamos nuestra lucha por la Soberanía Alimentaria y la Reforma Agraria Integral en defensa de nuestros territorios.

Día a día, como nuestros ancestros, producimos, cuidamos a los animales, defendemos y luchamos por la tierra. Seguimos sosteniendo nuestro rol, como guardianas de las semillas. Producimos alimentos con nuestras familias, en forma comunitaria, recuperando prácticas ancestrales. Defendemos nuestros territorios para vivir de nuestro trabajo de manera orgánica, sana, cuidando el suelo, sin transgénicos. Desde nuestras organizaciones hemos aprendido a participar, a que nuestra voz sea escuchada, a valorarnos, a sentirnos capaces, a reconocernos como sujetos de derechos, a ser libres.

Por eso nuevamente exigimos que nos respeten como seres humanos, como pueblos originarios, como campesinas y urbanas, trabajadoras, que no haya atropellos, que no seamos explotadas, tener los medios para poder producir nuestros alimentos, que se protejan nuestros bienes naturales. Nos manifestamos en contra de la minería a cielo abierto, de la contaminación, de los monocultivos y de los agrotóxicos, impulsados por el modelo del agronegocio.

Para poder seguir construyendo la vida en nuestros territorios, con escuelas, educación, salud, caminos, agua, para que nuestros niños y jóvenes puedan quedarse en ellos.

Porque soñamos un mundo para todos y todas, una organización en donde compañeros y compañeras podamos participar, decidir, resistir, luchar.

Porque somos capaces de parar topadoras, porque damos vida como las semillas, porque alimentamos como la madre tierra, porque hay que seguir sembrando semillas, y como a esas semillas hay que regarlas ...nos comprometemos:

A apoyar a los compañeros y las compañeras que están resistiendo y se sienten solos en la lucha

A participar permanentemente
A resistir y quedar firmes ahí donde estamos
A formarnos como militantes
A enseñarles a nuestros hijos a luchar, a defender lo que es de ellos
A marchar
A acompañar a quienes recién se están sumando a la organización, formar y transmitir experiencias
A seguir siendo decididas, empujando y apuntalando la lucha
A difundir nuestras prácticas y experiencias para que seamos más.
A resistir y saber que vamos a seguir luchando por lo que nos pertenece, por lo que es nuestro, tanto en los barrios como en el campo.
A llevar el compromiso a cada uno de los territorios.
A seguir participando en reuniones, a promover los intercambios
A seguir asumiendo tareas importantes
A trabajar por la autoestima de todas
A tratar de cambiar nosotras primero para cambiar el machismo
A romper con el individualismo y la propiedad privada.
A que crezca el Movimiento porque nos hace saber que tenemos derechos.
A crear relaciones más igualitarias entre el hombre y la mujer
A aprender y compartir lo que sabemos.

**Saber que no estamos solas luchando sino que somos muchas nos da
fuerzas para seguir construyendo ese mundo más justo y solidario que
soñamos**

**PORQUE SOMOS TIERRA PARA ALIMENTAR A LOS PUEBLOS
¡Globalicemos la Lucha, Globalicemos la Esperanza!!!!**

¹ Cabe aclarar que el concepto de movimiento social pertenece a la tradición de pensamiento europeo encarnada en la Escuela de los Nuevos Movimientos Sociales, cuyos representantes máximos fueron Touraine, Melucci, Laclau; y la tradición de pensamiento estadounidense con la Teoría de la Movilización de Recursos planteada por Olson.

² Enrique Dussel introduce una periodización de la modernidad y le atribuye un origen anterior a los siglos XVII y XVIII. La primera modernidad comienza con la emergencia del sistema mundo (S XV) signado por un sujeto conquistador (ego-conquiro: conquisto luego soy) que se ubica como “centro y fin” de la historia. El cogito cartesiano (pienso luego existo) será la expresión de la segunda modernidad

³ En este sentido, se retoma el análisis de María Isabel Filinich que cita a H. Parret para definir al discurso como “texto contextualizado”, y para los efectos del análisis, equipara discurso y enunciado (Filinich, 1998:30).

⁴ En ese sentido, se rechaza la idea de que hay un sentido primero y literal en las palabras y uno segundo metafórico y figurado.