

Rebeliones latinoamericanas contra el barrio bajo global: movimientos sociales, estados nacionales y las prácticas de la vida cotidiana

John Gledhill

La Universidad de Manchester

Ya es común hablar de “una vuelta a la izquierda” en ciertos países latinoamericanos, a pesar de las críticas desde abajo que todos dichos gobiernos habitualmente reciben y las variaciones bastantes obvias entre países. En un análisis que describe el multiculturalismo neoliberal en Guatemala como una estrategia para descalificar demandas indígenas demasiado “radicales”, Charles Hale (2002) ha sugerido que la diferencia histórica entre América Latina y los países del Atlántico Norte se base en la mayor autonomía y volatilidad de las sociedades civiles del sur. En consecuencia, las sociedades latinoamericanas resisten más a los proyectos de lograr la “governabilidad” estilo neoliberal, o por lo menos presentan dichas estrategias hegemónicas con mayores contradicciones y contra tendencias. Sin embargo, es claro que la “volatilidad” puede tener dos caras: por un lado la movilización social y la resistencia, pero por otro lado, la continuidad del éxito de una “política de miedo” dirigida no sólo a las clases medias sino también a segmentos de las clases subalternas que siguen diferenciándose de otros grupos más estigmatizados, tales como los moradores de los “barrios bajos” cuyas identidades son tachadas con ideas raciales y/o con imágenes de criminales. Algunos de los que no dieron su voto en las elecciones celebradas en México en 2006 al candidato de la coalición centroizquierdista “Por el Bien de Todos”, Andrés Manuel López Obrador, sin duda negaron su apoyo porque veían a López Obrador como una persona que favoreciera a “jodidos e indios” más bien que a gente pobre sino decente.

Sin embargo, el argumento que quiero plantear en la segunda parte de este artículo es precisamente que ciertos cambios sociales provocados por efectos no previstos de la transición neoliberal ya están minando las bases del éxito de dicha “política de miedo”, aunque no totalmente. El peso de dichos cambios se ve fortalecido en ciertos países por el hecho de que sus bloques hegemónicos tradicionales han entrado una etapa de “crisis orgánica”, en el mismo momento en que las tácticas de los poderes del Atlántico Norte han fortalecido sentimientos populares anti imperialistas. Consideramos desde una óptica popular, por ejemplo, la posición moral de los grupos de poder que abogan por la privatización de los sectores energéticos y del agua en un momento en que la mayoría de los hogares más humildes están encontrándose cada vez más incapaces de pagar los cargos necesarios para mantener su consumo de lo que regímenes anteriores declaraban bienes de interés público. Se trata no solamente de “vendepatrias” que pretenden entregar “los recursos de la nación” a compañías extranjeras, violando uno de los puntos fuertes de las promesas no cumplidas de otra época para tal vez volver a una situación de supeditación colonial más abierta, sino también de grupos de poder cuyo propio egotismo puede manifestarse a través de los beneficios que ellos mismos obtengan personalmente. Es decir, el aspecto no aclarado de las políticas de la privatización parece bastante transparente desde la perspectiva de un imaginario popular del estado como corrupto, otro legado de la historia latinoamericana hoy en día fortalecido por amplias evidencias de la presencia de intereses económicos poco nobles dentro de la lógica de las políticas exteriores de los países del Norte. Para tomar el caso mexicano otra vez, la amenaza presentada por

López Obrador a una clase política que se vio obligada a recurrir a las peligrosas tácticas de fraude electoral para bloquear su triunfo tal vez tenga más que ver con su discurso sobre la necesidad de reformar un capitalismo basado en el “trafico de influencias” que el resto de su perspectiva reformista, la cual, en general, suena más de la de Lula que la de Hugo Chávez.

Para empezar, voy a ofrecer algunas observaciones sobre algunos de los distintos modelos de una “política progresista” que hoy en día existen en América Latina, discutiendo las ventajas y desventajas de una política que se funda en propuestas de reforma “desde abajo” en base a “autonomías”, para plantear la necesidad de establecer una dialéctica positiva entre dichos impulsos para “democratizar la democracia” y los proyectos de reforma propuestas por partidos y movimientos políticos que pretenden tomar control del estado. Sin embargo, el papel del antropólogo no es el de prevenir el futuro ni tampoco dejar por un lado las evidencias presentadas por los estudios etnográficos con el afán de animar esperanzas poco ciertas. Si nos enfocamos solamente en los momentos más dramáticos de las movilizaciones populares y los aparentes “éxitos” de dichos momentos, quedaremos con una visión muy parcial de una situación llena de contradicciones inevitables y perderemos de vista toda la gente que no se movilice o que busque soluciones familiares e individuales. En plantear la cuestión de la “resistencia” de los pueblos latinoamericanos frente a la globalización capitalista neoliberal, quiero plantear como punto de partida el hipótesis de que lo que “los de abajo” “resisten” en su comportamiento cotidiano siempre y en primer lugar son las sufrimientos e humillaciones de su condición de vida. De esta manera, es más fácil entender la variedad de sus respuestas y sus lógicas contradictorias, sin negar a los ciudadanos comunes y corrientes la capacidad de organizarse para buscar el mundo social que desean cuando las circunstancias se prestan a acciones colectivas y estratégicas. Es porque las circunstancias han cambiado, que algunas hipótesis pesimistas sobre el futuro de los movimientos sociales bajo los regimenes formalmente democráticos que fueron formuladas en base a las experiencias de los años noventa hoy en día parecen menos válidas, aunque todavía distan de ser totalmente irrelevantes.

Tomaré como ejemplo un argumento planteado por el sociólogo inglés, Joe Foweraker (2001). Comparando las experiencias de Brasil y Chile, Foweraker argumentó que el perfil de los movimientos populares había sido transformado, negativamente, por el mismo proceso de la democratización bajo la transición a sistemas de mando neoliberales. Según Foweraker, la “organización” se fortaleció al costo de la “autonomía” debido a dos causas: por un lado, debido a la incorporación de muchos elementos del liderazgo de los movimientos sociales dentro del campo institucional, incluso de los gobiernos locales y nacionales; y por otro lado, debido al papel cada vez más clave de las organizaciones no gubernamentales con respecto a la administración y financiamiento de programas sociales, tanto los programas que pretendían fortalecer la capacidad de los ciudadanos de conseguir y defender sus derechos, es decir, formarse como sujetos sociales, como los programas más asistencialistas. En este ambiente, surgieron nuevas tensiones entre liderazgos y bases, y entre profesionistas ligados a los movimientos o desempeñando funciones de mediación y sus integrantes de menor prestigio social. La respuesta fue más organización, más profesionalización, y más institucionalización, llevando a una renovado “silencio político” de las masas y a un clientelismo reanimado por el

discurso neoliberal de la “ciudadanía activa”, ya a menudo portando la máscara de una política de izquierda.

En plantear esta visión pesimista, Foweraker destaca la importancia del papel estratégico todavía desempeñado por el aparato del estado nacional, aún dentro de un escenario cambiado por la reducción de servicios públicos y la descentralización fiscal y administrativa promovida por las agencias multilaterales. Argentina tal vez nos ofrezca una instancia de la importancia de estos planteamientos, ya que la política del gobierno de Kirchner de invitar a algunos sectores del movimiento piquetero de hacerse cargo de la administración de programas ofreciendo trabajo a los desocupados sirvió no simplemente como instrumento de institucionalización parcial, sino también provocó profundas divisiones políticas dentro del movimiento (Zibechi, 2004).

Otras análisis que han adoptado una postura pesimista sobre la democratización en América Latina hablan de una “despolitización” provocada por la implantación de una sociedad de consumo cuyas nociones de valor social se basan en los deseos individuales, y de las consecuencias negativas de la mediatización de la vida política y su conversión en otra forma de mercadotecnia (véase, por ejemplo, Silva, 2004). Tomando el tipo de perspectiva ofrecida por actores como el subcomandante Marcos del EZLN, los problemas económicos y sociales del continente no pueden resolverse dentro del marco de las instituciones actuales. Se trata de la naturaleza de un estado y una clase política que no ha sido transformada de una manera profunda por la democratización, el peor de todos los mundos en que los legados del pasado siguen incapacitando las políticas de reforma que sean necesarias, a la vez que las estructuras del poder han sido profundamente penetradas por un consenso neoliberal en torno a la política económica. Más apegada que nunca a los intereses del gran capital, la versión neoliberal del estado latinoamericano ofrece la desventaja adicional de poseer una mayor capacidad de simulación, la cual a veces emplea con gran habilidad para promover la fragmentación y desmovilización de fuerzas opuestas al sistema.

Las “autonomías” como proyectos antisistémicos

Desde esta perspectiva, la recomendación es no preocuparnos con quién ganara elecciones, sino dedicarnos a reconstruir la nación desde abajo en base a la aglutinación de diversos movimientos populares que comparten una hostilidad al sistema actual, aún si no comparten situaciones sociales e intereses equivalentes ni perspectivas idénticas sobre estrategia y tácticas. Esta perspectiva tiene sus puntos fuertes y puntos flojos. Un punto muy fuerte del EZLN es su proyecto de reformar la democracia local en base al modelo de las “Juntas de Buen Gobierno”, el cual podría servir de modelo para la sociedad más amplia, rompe con las prácticas políticas clientelistas establecidas, y responde a ideas históricamente arraigadas en la cultura política popular en México, tales como el concepto del “municipio libre”. Aunque la postura zapatista de rechazar todo tipo de relaciones con el “mal gobierno” oficial no es típico de los movimientos indígenas mexicanos en general, ni tampoco ha caído bien con gran parte de su base original en Chiapas (Leyva, 2001), en otros aspectos el modelo autonómico zapatista ha inspirado a otros movimientos locales, incluso los pobladores del municipio no indígena de Atenco, Estado de México, que lograron derrotar el proyecto de construir el nuevo aeropuerto de la Ciudad de México en sus tierras (Stolle-McAllister, 2005). En este caso se trata de la derrota inesperada de un consorcio de intereses nacionales y extranjeros que disfrutaba de una influencia política especialmente importante. La nueva ola de represión que cayó sobre Atenco

en 2006 demuestra que el bloque que actualmente disfruta del poder tiene un temor real de la posibilidad de que la Otra Campaña lograra aglutinar más a este tipo de militancia. Sin embargo, es necesario reconocer que las comunidades rurales que conservan un sentido de identidad local arraigada, capaz de ser resignificado para oponerse a un gobierno ligado a intereses ajenos a la nación, tal vez ofrezcan un ambiente especialmente favorable a este tipo de lucha.

Otro de los puntos fuertes del movimiento zapatista es su política cultural, la cual pretende “deconstruir” las barreras sociales a la aglutinación de movimientos indígenas y no indígenas que son el legado de la ideología forjada por el estado posrevolucionario, la cual definía la identidad nacional en términos de la celebración de un “mestizaje” asociado con el abandono de las identidades indígenas y seguía implicando, de una manera disfrazada, la superioridad del mundo “blanco” (Stephen, 1997). Sin embargo, hasta la fecha la nueva iniciativa nacional zapatista dista de haber producido la coalición de movimientos disidentes plural y incluyente deseada por los zapatistas, ya declarado un intento de construir una nueva *izquierda* anticapitalista, no obstante esfuerzos cada vez más extensos por parte de Marcos de aglutinar más a los sectores populares urbanos en regiones fuera del sureste y a los migrantes, es decir, la mayoría de la población mexicana. El legado histórico de las ideologías mexicanas del mestizaje, junto con una distancia social enorme en términos de imágenes populares de los “otros” indígenas radicando en el sur, todavía lo hace difícil que las clases subalternas radicando en las ciudades metropolitanas se identifiquen fácilmente con “indios” de Chiapas.

Sin embargo, como demuestra Gutmann (2002: 136) en sus estudios de la clase obrera de la capital, el hecho de que gente se vea como “diferente”, vea sus problemas como “diferentes” y aboguen por diferentes estrategias para resolver dichos problemas, no implica que sea imposible desarrollar debates entre grupos distintos en torno a la política y a la justicia social que puedan llevar a una transformación de culturas políticas a largo plazo. Tal vez como un punto de partida para desarrollar una “guerra de posición” a largo plazo, la Otra Campaña logrará canalizar una gama más amplia de los difundidos sentimientos de disconformidad popular que Gutmann llama “el desafío conveniente”. Un punto flojo tal vez sea su dependencia sobre la figura carismática de Marcos como protagonista principal, irónicamente una figura cuyo valor simbólico también ha sido aumentado por ser atractivo desde el punto de vista de ciertos sectores de los medios. No es necesario ser marxista clásica para ver las desventajas de un modelo de organización “espontánea” de esta índole, y es importante señalar que otros sectores del “México rebelde” no han abandonado la perspectiva de que el objetivo de la lucha popular debe ser el de tomar el poder, como demuestran las posturas adoptadas por militantes de algunos de los grupos peleando contra el gobierno de Ulysses Ruíz en Oaxaca. Desde el punto de vista de otros sectores de la izquierda mexicana la estrategia de esperar hasta que se acerquen las condiciones para crear utopías es un lujo demasiado costoso para la situación en que vive un país cada vez más supeditado a los Estados Unidos y cada vez más lejos de América Latina

En ciertos respectos se puede ver la estrategia actual del EZLN como un intento más de escaparse de un callejón sin salida, creado tanto por las condiciones en Chiapas, donde mucho de su base ha “votado con sus pies” frente a las limitaciones de la vida que se puede disfrutar en las comunidades autónomas (Viqueira, 2002: 87), como por

las dificultades más generales que aflijan un movimiento indígena en muchos casos opuesto a las posiciones zapatistas. Como demuestra, por ejemplo, algunas de las situaciones que se encuentran en el estado de Oaxaca (Anaya, 2004), no todas las autonomías indígenas existentes son paraísos de la democracia y pluralismo local ni tampoco comparten la visión no esencialista de identidades indígenas promovida por los zapatistas. Sin embargo, no quiero ofrecer una perspectiva negativa sobre la potencial democratizadora del movimiento indígena. Por un lado, se ve que cuestiones de género, tolerancia de minorías religiosas, incorporación de migrantes en la vida comunal, etcétera, son cada vez más discutidas *dentro* de las mismas comunidades (Hernández, 2005). Por otro lado, creo que lo que puede estar en juego en las demandas socioeconómicas de los grupos indígenas no es necesariamente la reproducción de utopías rurales poco relevantes a las condiciones sociales en que viven las poblaciones indígenas hoy en día. En el caso de Chiapas, se puede decir que las autonomías regionales ofrecen la posibilidad de desafiar al futuro social prometido a los moradores de la región por el Plan Puebla-Panamá (Villafuerte, 2001), en el sentido de que pueden abrir espacios para repartir los beneficios de cualquier proceso de modernización económica de una manera más equitativa.

¿Cuáles son las alternativas? Tal vez la de morir de las enfermedades causados por las agroquímicas tóxicas que se suele usar en los viveros de plástico donde se cultivan los tomates transgénicos; la de trabajar por un sueldo bajísimo en una maquiladora local fabricando productos que Wal-Mart puede vender a un precio accesible a sus clientes pobres estadounidenses; o tal vez la de correr el riesgo cada vez más serio de morir cruzando la frontera norte para buscar trabajo en Estados Unidos o, en el caso de sobrevivir, caer en las manos de una empresa sin escrúpulos como la compañía del grupo Haliburton, Kellog, Brown y Root, que se negó a pagar a los migrantes indígenas que escogió por su vulnerabilidad especial cuando los contrató para limpiar la ciudad de Nueva Orleans después del huracán Katrina, una limpieza cuyos fines pronto se mostraron tanto étnicos como físicos. A la luz de esta carrera global hacia abajo, una evaluación más positiva de lo que los movimientos autonómicos pudieran lograr parece no solamente posible sino deseable.

Sin embargo, hay otras fuerzas que a veces abogan por mayor “autonomía” local. Como parte de la estrategia general de descentralización fiscal y administrativa promovida por las agencias multilaterales, en particular por el Banco Mundial, las autonomías pueden apoyar los proyectos del estado neoliberal: ayudan la reducción de los gastos públicos y los costos de administración de programas asistencialistas. También fortalecen una normatividad de “auto ayuda”. Aunque la experiencia de Bolivia sugiere que reformas neoliberales de esta índole pueden producir efectos contrarios a los deseados o previstos por sus arquitectos, otro aspecto de la política neoliberal, una forma específica del “multiculturalismo”, a menudo lleva a un segundo tipo de efectos. Dichas políticas pueden provocar recelos entre grupos étnicos que siguen viéndose como distintos, cuando, por ejemplo, los mestizos ven a los indígenas como recipientes de privilegios negados a ellos, una situación a veces muy conveniente desde el punto de vista de grupos cuyos propios privilegios sociales dependen de una falta de unidad dentro de las clases subalternas.

Los regímenes “populistas”

Desde la perspectiva de los sectores de la izquierda mexicana más apegados a las luchas electorales, el triunfo de Evo Morales en Bolivia ofrece un ejemplo

indiscutible de las ventajas de conquistar los espacios del poder nacional, desde el punto de vista de derrocar las clases políticas existentes, producir cambios fundamentales en el modelo económico, y transformar no sólo las relaciones de clases sino también sus dimensiones étnicas.

Según los voceros del auto nominado “eje de bien” angloamericano, los gobiernos actuales de Bolivia y Venezuela representan el triunfo de tendencias “populistas” anacronistas, una regresión al pasado que amenaza la democracia y no tiene posibilidades de producir ningún beneficio económico para los pobres. Las inconsistencias e hipocresías de dichas posiciones son demasiado obvias, pero algunos intelectuales de la izquierda, notablemente James Petras (2006) tampoco felicitaron a los bolivianos por haber elegido a Morales, declarando que el nuevo presidente es un “reformista” comprobado. Sin embargo, los primeros meses de Morales en el poder no decepcionaron a los ciudadanos que votaron por él para lograr un mayor control sobre los recursos energéticos del país. En lo que se refiere al “reformismo”, también vale la pena señalar que el mucho criticado gobierno de Lula en Brasil disfrutaba de una clara popularidad frente a sus contrincantes en vísperas de las elecciones presidenciales de 2006, las cuales resultaron en una abrumadora derrota de las fuerzas políticas que pretendían volver a las posiciones asociadas con las administraciones de Fernando Henrique Cardoso. Este triunfo se dio pese a la decepción provocada por los escándalos de corrupción política que tanto había dañado la imagen del PT como un partido apegado a la reforma de las instituciones del estado y al fortalecimiento de la “participación ciudadana”, y pese a políticas macroeconómicas que habían favorecido los intereses del gran capital y de grandes latifundistas, provocando la ira de movimientos sociales tales como el MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). El saldo más positivo del primer periodo de Lula tal vez consista en sus programas de desarrollo social, medidas asistencialistas, y medidas orientadas al combate de la discriminación racial, aunque algunas de ellas, especialmente la propuesta de establecer cuotas para estudiantes negras e indígenas en las universidades federales, son muy discutidas (Maggie y Fry, 2004), mientras que algunos analistas insisten que el programa *Bolsa Familia* (el equivalente brasileño del programa *Oportunidades* en México) solamente servirá para aumentar la dependencia de los pobres del asistencialismo oficial y del patronazgo político, si no hay mayores avances durante el segundo periodo de Lula en términos de las políticas redistributivas necesarias para mejorar la capacidad de los hogares beneficiados de escapar de su pobreza de una manera permanente (Hall, 2006). Sin embargo, parece que el público brasileño aprecia una posición netamente “reformista” aunque sea la menos mala de las alternativas, sobre todo, tal vez, cuando esté ligado a una política exterior que parece un intento serio para avanzar las convergencias regionales con el fin de (re)crear un mundo más multipolar.

Volviendo al caso boliviano, se puede decir que el triunfo de Morales tiene implicaciones más allá del mero reformismo en el sentido de que fue producto del rechazo popular no sólo de un partido sino de una clase política establecida. En el campo de la reforma del estado, mucho ya depende de los frutos de la asamblea constituyente, y de las convergencias que el gobierno de Morales pueda establecer con otras organizaciones militantes. Hasta 2006, las organizaciones aymaras lideradas por Felipe Quispe, cuya posición retórica muchas veces ha planteado una política étnica excluyente en base a una fantasía de la autogestión comunal rural poco apta para las circunstancias socioeconómicas en que la mayoría de los bolivianos ya viven,

presentaban un reto constante, aunque parece que Quispe perdió gran parte de su convocatoria después del triunfo electoral del líder cocalero (Maria Lagos, comunicación personal). Todavía vivo es el problema de las demandas para mayor autonomía provenientes no de las capas subalternas sino por las elites empresariales de los departamentos de Santa Cruz y Tarija, demandas que no sólo constituyen intentos de seguir controlando recursos energéticos y agrícolas en beneficio suyo sino también expresan el temor con que dichas elites blancas ven una mayor influencia sobre las políticas del gobierno de las mayorías indígenas ubicadas en zonas más pobres del país (Assies, 2004: 36). Sin embargo, un año después del triunfo de Morales, su gobierno estaba enfrentando mayores desafíos no de la derecha sino por parte de una izquierda abogando por políticas de nacionalización más radicales, notablemente con respecto al sector minero (sin hablar de un grado de disconformidad dentro de las comunidades cocaleras). Bolivia tiene una historia de movimientos populares orientados al trascender las diferencias étnicas, y pese a la lógica neoliberal de su programa de descentralización, en ciertos casos este programa logró producir verdaderas mejoras en la calidad de la democracia y administración locales. Tal vez el problema sea que no exista una relación simple y directa entre los impulsos hacia la democratización que surjan desde allí abajo y los cambios necesarios para lograr una reforma del estado nacional completa y profunda.

Tomamos como ejemplo el caso de Ecuador, otro país en que gobiernos electos han sido derrumbados por rebeliones “populares” en las calles. Como Pallares (206: 23–24) ha mostrado, cada uno de los tres gobiernos destituidos del poder a partir de 1997 fue derrumbado por una coalición de fuerzas *diferente*: Bucaram cayó frente a manifestaciones de la clase media profesional, apoyada por algunos sectores de la clase obrera y por activistas indígenas; Mahuad cayó en 2000 debido a la movilización de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), respaldada por algunos movimientos urbanos y el sindicato de taxistas; y otra vez los profesionistas de clase media se levantaron contra Gutiérrez, con el apoyo de estudiantes y activistas de las ONGs y movimientos urbanos de Quito. Por un lado, la cada vez más nacional importancia de la CONAIE y su entrada al campo político electoral por medio del partido Pachakutik iba en contra de la tendencia hacia la desmovilización de los movimientos sociales asociada con el auge de las organizaciones no gubernamentales durante los años noventa, pero por otro lado los ocho meses durante los cuales Pachakutik participaba en la administración de Gutiérrez dañaron seriamente a su imagen pública y provocaron agudos conflictos internos dentro de la CONAIE. En base a esta experiencia, Pallares sugiere que es más fácil buscar una reforma del estado por la vía de fortalecer las prácticas democráticas locales y construir alianzas horizontales desde abajo entre aquellos grupos que compartan una visión democrática y tengan una base social más firme (Pallares, 2004: 25).¹ Sin embargo, el caso de los *petistas* brasileños demuestra que el enfatizar las prácticas democráticas a nivel local (Caldeira y Holston, 2004) no garantiza que se puede enfrentar exitosamente los muy distintos problemas de manejar una coalición nacional de diversas fuerzas políticas que tienen que responder

¹ Rafael Correa, el candidato anti neoliberal, católico social, aliado de Hugo Chávez y economista doctorado por la Universidad de Illinois, que renunció de la administración anterior en la cual estaba ministro de economía debido a su oposición al libre comercio con los Estados Unidos y entusiasmo por la cooperación regional, ganó las elecciones de noviembre de 2006 con el apoyo del movimiento indígena, pese a haber sido obligado a crear un partido nuevo como base de su candidatura.

a las demandas de electores social y regionalmente diferenciados sin caer en los vicios institucionalizados del sistema establecido. Gobernar un país no es igual a gobernar un municipio.

El caso de Venezuela tal vez sea el caso más importante desde el punto de vista de discutir la acusación de que se trata de un regreso a los hábitos de las tradiciones “populistas” de América Latina. También es el caso en que un cambio de régimen se dio en un contexto de descomposición radical de una clase política establecida, es decir el sistema de democracia simulada fundado en la alternancia de dos partidos principales, Acción Democrática (AD) y COPEI (Comité de Organización Política Electoral Independiente) por medio del pacto de Punto Fijo. Otro aspecto importante de la situación venezolana tiene que ver con aquellos aspectos de la política de Chávez que responden al deseo de las capas subalternas de hacer una realidad de la llamada “democracia racial” (Coronil, 1997; Cannon, 2004; Buxton, 2005).

Aunque ya se declara públicamente a favor del “socialismo” la gestión de Chávez también ha provocado bastante críticas de izquierda. El mismo ha defendido a sus “amigos” Lula y Kirchner por sus posiciones aparentemente menos radicales, destacando que las estrategias “progresistas” de los gobiernos tienen que adaptarse a las específicas configuraciones de fuerzas encontradas en un momento histórico dado. Tal vez sea recomendable prestar más atención a dichos planteamientos por parte de un político bastante exitoso e hábil. La economía venezolana y la mayor parte de los ingresos de su gobierno depende de la exportación de su petróleo. El progreso de la revolución bolivariana ha sido condicionado por la necesidad de negociar con compañías transnacionales que siguen desempeñando un papel económico clave pese al fortalecimiento del papel rector de la compañía estatal, PDVSA. Todos sabemos que las fortunas de Chávez han sido mejorado por los aumentos del precio mundial del petróleo, aunque vale la pena destacar que los regimenes anteriores no lograron mejorar, por ejemplo, el acceso de los pobres a los sistemas de salud y educación públicos durante otras épocas de precios altos. Sin embargo, me parece igualmente importante observar que condiciones de crisis económica generalizado no favorecen la coherencia y lealtad de las bases populares de regimenes apegados a las reformas sociales, tal como demuestra el caso de Nicaragua bajo el gobierno sandinista.

La visión chavista de “una economía alternativa” en vías de desarrollo hasta la fecha no ha previsto el abandono del mercado como eje rector de la economía, sino una expansión de pequeñas y medianas empresas y de formas de cooperativismo totalmente consistentes con un marco organizativo capitalista. Aún después del nuevo triunfo abrumador disfrutado por el gobierno chavista en los cómicos de diciembre de 2006, el futuro “socialista” planteado por Chávez es un futuro en que el estado será dueño de una mayoría de las acciones de las empresas estratégicas, compradas de sus dueños actuales a precios razonables, y sin excluir la participación de inversionistas privadas en dichas empresas “nacionalizadas”, incluso las transnacionales. Hasta la fecha, los inversionistas privados nacionales y extranjeros, incluso los del sector financiero, han tenido pocos motivos por quejarse de la gestión económica del régimen chavista. Por lo tanto, las críticas de dicho régimen incansablemente promovidas desde Estados Unidos ya dicen poco sobre cuestiones económicas y ponen su énfasis sobre supuestas “amenazas a la democracia”, tales como restricciones a la libertad de los medios y la prensa, es decir las todavía limitadas medidas tomadas por el gobierno para frenar las actividades de una “prensa

libre” totalmente opuesta a su existencia. Lo que se puede ver desde un punto de vista como “antidemocrático” tal vez sea visto como “tolerancia” desde otro. Además, lo que me parece más importante destacar es que no se puede ver todo que ha acontecido en Venezuela a partir de 1998 como consecuencia del carisma, sagacidad y habilidades “populistas” *personales* de Hugo Chávez.

Si consideramos los primeros años del gobierno, el progreso hacia acciones más radicales no parece la consecuencia de un cálculo político totalmente coherente. El mejor modo de lograr una reforma de los sindicatos ligados al puntofijismo y de tomar el control sobre PDVSA fueron cuestiones muy discutidas entre los distintos grupos apoyando al gobierno, como Ellner (2005) ha demostrado. Fue más bien la lógica de los acontecimientos provocados por las tácticas de los líderes sindicales opuestos a Chávez y, por supuesto, de los empresarios golpistas, que llevó a una estrategia de sustituir gerentes y sindicalistas en la industria petrolera con personas leales al nuevo régimen. El primer partido de Chávez², el Movimiento Quinta República (MVR), rechazó las demandas más extremas de depurar la industria de todos los obreros cuyas lealtades fueran dudosas. Organizaciones abogando por un sindicalismo independiente seguían rechazando una relación de supeditación total de las organizaciones obreras al chavismo y al gobierno, precisamente porque temían un regreso a los vicios clientelistas y corporativistas del antiguo régimen. Ya que el gobierno no optó por minar las bases de dicha posición, tenemos un motivo inicial por distinguir el régimen chavista de los populismos clásicos de Lázaro Cárdenas en México y de Getúlio Vargas en Brasil.

Los estudios de los grupos apoyando a Chávez hechos por el antropólogo Cristóbal Valencia muestran que son diversos en términos de su composición social y orientaciones políticas e ideológicas, y que sus orígenes históricos en muchos casos son anteriores no sólo a 1998 sino al *Caracazo* de 1989, el cual marcó el comienzo de la crisis hegemónica del régimen anterior. Destacando la autonomía que dichos movimientos conservan frente al gobierno, Valencia plantea que se trata de una alianza entre el gobierno y movimientos de resistencia capaces de “negociar la hegemonía” con un estado comprometido con el fortalecimiento de “nuevas formas de hacer política” (Valencia, 2005: 96–97).

Otras análisis del perfil de la “Revolución Bolivariana” han puesto más atención a los procesos de burocratización y de centralización de poder asociados con el desarrollo de sus programas sociales. Hawkins and Hansen (2006) han indagado sobre la desmovilización de las organizaciones voluntarias llamadas “Círculos Bolivarianos”, argumentando que dichas organizaciones dependían excesivamente de la carisma personal de Chávez y a menudo reforzaban relaciones clientelistas entre los electores beneficiados por los programas asistencialistas y el gobierno. Sin embargo, no niegan que los activistas bolivarianos, muchos de ellos profesionistas de la clase media, tenían un compromiso bastante fuerte con la democracia participativa, como demostraría su respuesta a su incapacidad de seguir desarrollando programas de entrega de servicios, educación y trabajo en los barrios populares, ya transferidos a las manos de organizaciones oficiales con mejor financiamiento. Decepcionados por el

² Después de las elecciones de 2006, Chávez anunció su disolución, para ser incorporado a un nuevo Partido Socialista Unificado de Venezuela, el cual también pretendía incorporar a los 24 partidos que apoyaron a su candidatura, incluso el Partido Comunista Venezolano.

burocratismo, no se desmovilizaron sino seguían militando en redes locales cada vez más crítico del liderazgo nacional. Esta situación no demuestra un intento por parte del gobierno de frenar los impulsos democráticos que llevaron Chávez al poder, y es importante reconocer que la reforma institucional sigue en juego. En las elecciones de 2006, los venezolanos dieron la luz verde a una reforma del estado en base a un modelo de democracia participativa fundada en los Consejos Comunales (establecidos por una ley aprobada en abril de 2006), cuya expansión será acompañada por el fortalecimiento de enlaces horizontales entre estos grupos locales bajo un sistema de federaciones regionales. Sería un verdadero milagro si Venezuela fuera capaz de depurarse de noche a mañana de todas las prácticas de poder incrustadas en una cultura del estado conformada durante tantas décadas anteriores, pero parece sumamente importante que el fortalecimiento del estado chavista como instrumento de cambio ha sido acompañado por tanta resistencia popular a un regreso al pasado y por evidencias concretas que el mismo gobierno está escuchando. La posición pública de Chávez es precisamente que estas innovaciones en materia de “la democratización de la democracia” son la clave para eliminar la corrupción dentro del aparato burocrático, ya que pretenden transferir gran parte de la administración de los programas de desarrollo social y económico desde organismos del estado central hacia dichas instancias de “poder popular”.

El estilo personal de Chávez es “populista” en el sentido de que intenta comunicar personalmente con “los de abajo” y ofrecerles un sentido de que valen como seres humanos: debido a esto, ofenda más a la “gente decente” por trastornar las jerarquías sociales. Empero el populismo clásico no pretendía avanzar el poder del “pueblo” sino fraccionarlo, frenar las movilizaciones, controlar y cooptar las organizaciones populares e independientes y, por fin, legitimar un sistema de mando dirigido a la defensa de los privilegios de otras clases sociales por medio de una serie de rituales y simulaciones de un “gobierno para todos”. Si Chávez logra “sembrar el petróleo” en otros sectores de la economía, y fortalecer la integración regional, hasta cierto punto podemos concluir que lo político siempre determina lo económico pero que pueda existir una relación dialéctica y positiva entre los impulsos democratizadores desde abajo y la organización central que todavía parece necesaria para avanzar el tipo de reformas económicas estructurales que sean necesarias para promover una mayor igualdad social a largo plazo, frente a la resistencia de los poderosos que ven sus intereses lastimados.

En este caso, no parece recomendable considerar como *alternativas distintas* la vía de la democratización desde abajo y las estrategias dirigidas a la conquista de espacios de poder. Pensar simplemente en “cambiar el mundo sin tomar el poder”, para citar el título del libro de Holloway (2002), tal vez sea dar un privilegio peligroso e ingenuo a lo que sea posible conseguir en términos de consolidar una base popular por medio de la pura “política”, aún una política conformada por principios muy distintas a los de la democracia liberal. Dicha conclusión tal vez se vea reforzada por el hecho de que todavía hay mucho que una postura “reformista” puede conseguir por las capas menos privilegiadas de las sociedades de la región, simplemente por medio de medidas clásicas de redistribución de ingresos y recursos, siempre y cuando se recupere la voluntad política de pensar en estrategias para modificar los impactos de la globalización neoliberal, junto con *una organización política* capaz de aglutinar a los grupos sociales que tengan interés en dicho proyecto. En un mundo en que las clases y divisiones sociales no se conforman según los modelos tradicionales de la izquierda

marxista, lo que podría verse más bien como un proyecto “nacional-popular” en el sentido de Gramsci, pero con pretensiones de internacionalizarse, tal vez no merezca tantas críticas, siempre y cuando parezca capaz de servir de puente para lograr instituciones renovadas y democratizadas.³

Hegemonía y las respuestas sociales de los de abajo

En la última parte de esta discusión, quiero abundar más sobre los aspectos sociales de las cuestiones hegemónicas, tomando en cuenta precisamente aquellos cambios sociales que a primera vista no parezcan tener nada que ver con la política. Lo que no quiero reproducir es el argumento, muy popular en los estudios culturales hace poco tiempo, que plantea que cualquier tipo de acción subalterna puede verse como “resistencia”. Sólo quiero decir que procesos contradictorios pueden tener efectos contradictorios, no previstos, no deseados, ni tampoco necesariamente coherentes, sino significativos, desde el punto de vista de minar algunas de las bases de las relaciones de poder vigentes.

Empezaré con un actor cuyo papel ha sido visible en algunos de mis ejemplos anteriores pero sigue siendo poco discutido en la literatura sobre “movimientos populares”, el activista de clase media. A pesar de todas las contradicciones que pueden surgir de la reproducción de las jerarquías de raza/étnicidad, de género y de formación profesional dentro de los mismos movimientos sociales, el saldo del activismo de las capas verdaderamente intermedias de las sociedades latinoamericanas dista de ser totalmente negativo. Un problema importante de muchas perspectivas sobre las sociedades actuales es precisamente el de simplificar su complejidad social a raíz de una énfasis exagerada sobre el abismo que ya existe entre el nivel de bienestar de las elites y la condición de las clases bajas. No es que la polarización social no es extrema ni que en términos cuantitativos los de abajo no son cada vez numerosos, sino una cuestión de prestar atención a aquellos efectos de la micro-diferenciación social del “pueblo” que van más allá del problema habitual de la dificultad de crear un sujeto político “popular” que pueda actuar de una manera coherente. Por ejemplo, como Caldeira (2000) ha mostrado en sus estudios de una clase obrera paulista que se distingue socialmente de los moradores de los barrios bajos llamados “favelas” en el metrópoli brasileño, aquellos grupos sociales que son más victimizados no solamente por el crimen sino también por un cuerpo policiaco cuya función principal es la de proteger las capas privilegiadas, pueden entusiasmarse por las policías que matan “los otros” “verdaderamente criminales” y poco se entusiasman por los discursos de “derechos humanos” promovidos por los activistas de la clase media cuando se trata de los derechos de los encarcelados. Mientras que dichos activistas lamentan estas posiciones populares y a menudo actúan, por medio de partidos políticos, iglesias, ONGs y organizaciones de ciudadanos, para crear una sociedad donde existiera más caridad, también defienden sus propios intereses de clase en lo que se refiere, por ejemplo, a los proyectos de urbanización promovidos

³ Los que critican el hecho de que la Asamblea Nacional ha otorgado a Chávez nuevos poderes de establecer leyes por decreto (por dieciocho meses) para acelerar sus reformas económicas y políticas deben atender más escrupulosamente a los límites impuestos sobre estos poderes, sobre todo al hecho de que dichas leyes pueden ser canceladas por una mayoría simple de votos en la Asamblea o por un referéndum a petición de 5% de los electores. De hecho, el ejecutivo estadounidense se encuentra mucho menos restringido en este respecto.

por los grandes empresarios y especuladores (Fix, 2001) y expresan sus propios temores de los moradores de las “ciudades perdidas”.

De esta manera las reacciones de grupos subalternas pueden reforzar la violencia e inseguridad cotidiana por avalar la violencia con la cual la clase dominante busca a contener los problemas sociales creados por su propia forma de ejercer el dominio. Es decir, encerrándose en condominios cerrados y privatizando su propia seguridad, las elites minan las bases de la sociabilidad en general y de la autoridad pública en particular, dejando a otras clases la tarea de reconstruir la civilidad. El aumento de la inseguridad puede producir varios tipos de efectos, incluso un voto por el autoritarismo, pero el efecto que quiero destacar es la “participación popular” en linchamientos, ya muy común en zonas en donde se desarrollan fuertes sentidos de fronteras violadas y de la decadencia del tejido social. Pese a la importancia del caso de Atenco, es importante reconocer que los pueblos del estado de México han producido mucho más linchamientos que municipios libres y autónomos durante los últimos años. El “triumfo popular” que resultó de la campaña en contra de la concesión del contrato de la administración del agua de la ciudad mayormente mestiza de Cochabamba, Bolivia, a la compañía estadounidense Bechtel, también mostró otra cara del mismo problema. Como Daniel Goldstein (2005: 405) ha señalado, la famosa “Guerra del Agua” coincidió con un estallido de linchamientos dentro de los barrios periféricos de la ciudad, acontecimientos en que personas pobres de origen indígena mataron a otras personas pobres de origen indígena.

En base a esta experiencia, Goldstein plantea que los mismos actores que se movilizan en las calles para resistir la reestructuración de sus vidas por el capitalismo transnacional y estado neoliberal simultáneamente adoptan prácticas que “expresan y actúan” una racionalidad neoliberal que ya se ha difundido por toda la “sociedad civil”. Puede plantearse un argumento similar en el caso de las pandillas involucradas en el tráfico de drogas. Donna Goldstein (2003: 225) ha sugerido que, a nivel de sus comunidades, las bandas de traficantes locales sirven de sustitutos por un estado cuya propia función de imponer el orden ya se ha reducido a las intervenciones esporádicas de policías que combinan la violencia con negociaciones con las mismas bandas de delincuentes. Algunas policías ganan el respeto de la gente y la banda local brinda su “protección” a la comunidad frente a los ataques de bandas forasteras. Algunos jefes de las pandillas ganan una reputación por administrar la justicia. En 2004, los moradores de un barrio periférico de Salvador, Bahía, protestaron contra el asesinato del jefe local por la policía: un joven que estaba estudiando derecho durante las horas que tenía libres de su trabajo diurno comentaba que las prácticas de justicia del finado jefe de banda producían mejores resultados para los pobres que el sistema oficial. Sin embargo, este mismo acontecimiento demuestra dos cosas importantes: primero, que la dinámica que explica el surgimiento y caída de las bandas locales es producto de intereses ajenos a la comunidad e involucra a una extensa serie de complicidades por parte de empresarios “respetables”, funcionarios y políticos; y segundo, que la violencia muestra una tendencia a intensificarse.

Muchos analistas ligan dicha intensificación a una cultura de consumo y el peso cada vez más importante del actor social que Briceño-León y Zubillaga (2002: 27) nombran “el joven de una vecindad marginal”. El análisis de estos sociólogos liga la intensificación de violencia a un contexto en el cual una mercancía, la arma de fuego, es cada vez más accesible, mientras otras mercancías, cuyo valor es producto de una

cultura global de consumo, marcas y estilo, se quedan fuera del alcance de la gente de los barrios periféricos.

En Salvador, donde la mayoría de la población es afro-descendiente, algunos jóvenes varones de los barrios periféricos todavía buscan la movilidad social por la vía de la educación, y existen cursos patrocinados por la universidad federal y Ministerio Público que pretenden promover esta alternativa. Asociaciones de moradores combativas, luchando tanto por la dignidad social como por servicios públicos, también siguen atrayendo a jóvenes. Sin embargo, como Sansone (2004) demuestra, por muchos varones negros, la “desocupación” se ha convertido en una condición social positiva, ya que rechazan empleos eventuales que no sólo son más mal pagados que los empleos conseguidos por sus padres sino también sentidos como socialmente degradantes, prefiriendo otras formas de lograr una participación en una cultura global de consumo y estilo negro. Lo que está en aumento en los barrios pobres de Salvador en la actualidad no es la violencia en sí sino la participación de jóvenes y adolescentes en la violencia, una consecuencia del hecho de que los jóvenes están desertando tanto la escuela que el mercado de trabajo para realizar deseos que puedan ganar para ellos un mayor grado de “respeto” en las calles.

Sansone (2004: 57) plantea que los jóvenes negros de los barrios pobres de Salvador ya muestran una actitud menos deferente hacia los blancos que sus padres y también son menos dispuestos a buscar el consuelo ofrecido por la religión afrobrasileña como una forma de ajustarse a las jerarquías raciales. Sin embargo, insiste que sus luchas cotidianas para ser reconocidos socialmente como “personas” igualmente dignas del respeto de otros ciudadanos no fortalecen una identidad colectiva que sirviera de base para enfrentarse activamente a las formas de dominación social establecidas. Existe un movimiento negro bastante militante en Salvador, pero como es el caso en todo Brasil, no ha conseguido establecer una posición de liderazgo sobre la mayoría de la población afrodescendiente. De hecho, como Fry (1995) ha argumentado, aún la idea de ser “afrodescendiente” es una construcción política, más ligada al sistema “binaria” de clasificación “racial” que existe en los Estados Unidos que a la lógica que dirige las ideas brasileñas sobre el significado de las diferencias fenotípicas. En Brasil, rara vez se refiere directamente a un individuo como “negro” en la interacción social si no se trata de círculos más politizados o jóvenes que han adoptado una perspectiva transnacional sobre “el orgullo negro”. Normalmente se practica una clasificación situacional, por medio de múltiples categorías, entre las cuales se destaca la importancia de las categorías intermediarias tales como “moreno” y “mulato” (sin hablar de los menos obvios descriptores parciales tales como “cabelo bom”) siempre influida por percepciones de la clase social a la cual una persona este *percibida* a pertenecer. Conforme a esta lógica, los jóvenes negros buscan disfrazar su posición de clase real, navegando en los espacios públicos presentándose como participantes en una modernidad compartida de símbolos de valor ligados al consumo.

Hasta cierto punto, Salvador ofrece un ambiente idóneo para el desarrollo de nuevas formas de conciencia “negra”, ya que su elite revisó su posición sobre la herencia africana, abandonando su hostilidad al *candomblé*, durante la época del *estado novo* de Getúlio Vargas, adoptando una estrategia para reivindicar una identidad regional que siguió la misma lógica de usar la herencia africana como parte de un proyecto nacionalista que destacara la especificidad de la sociedad brasileña, y por lo tanto ofreciendo su patrocinio activo a algunas organizaciones religiosas y culturales

afrobrasileñas (Ickes, 2005). Cuando sus sucesores abordaron un proyecto de modernización capitalista conservadora, primero bajo los auspicios del régimen militar, y después bajo gobiernos del Partido de la Frente Liberal (PFL), liderado por el cacique Antonio Carlos Magalhães (ACM), un “multiculturalismo” igualmente conservador pero extenso y afrocentrista se convirtió en el eje principal de la política bahiana (Dantas Neto, 2006). La idea de que existiera una “democracia racial” producida por el amplio proceso de mestizaje que ocurrió en el país formó una parte clave de todas las ideologías modernas de la identidad brasileña, pero la valorización de cosas africanas en Bahia ha sido un aspecto cada vez más clave de los modelos de desarrollo más recientes, ya que se basan en el turismo global. Sin embargo, aunque las industrias turísticas y culturales desarrolladas en Salvador ha traído un grado de movilidad social a la población afrodescendiente, incluso a gente clasificada como “pardos” o “pretos”, junto con el desarrollo, durante los años setenta, del complejo petroquímico de Camaçari, dichos desarrollos no han eliminado los problemas sociales de los barrios periféricos ya que el número de personas viviendo en la pobreza absoluta no ha disminuido debido al modelo de desarrollo vigente en su conjunto. Si hoy en día hay más personas que serían clasificados como “blancos” morando en dichos barrios bajos, debido a la migración constante de familias campesinas desde el interior del nordeste a las ciudades metropolitanas, no faltan evidencias de que la “democracia racial” sigue siendo experimentado por los pobres como una combinación fatal de prejuicios de clase y prejuicios ligados al color del piel. Sin embargo, la “democracia racial” no es simplemente una “ideología” promovida desde arriba, no solamente porque no produce “una conciencia equivocada o mistificada” sino también porque los brasileños pobres siguen soñando de una sociedad en que la democracia racial pudiera existir de verdad, en su mayoría prefiriendo este modelo a una alternativa estilo estadounidense que estableciera fronteras más rígidas entre “blancos” y “negros” (Fry, 1995; Sheriff, 2001; Goldstein, 2003).

No obstante, los casos tanto de Salvador como de Rio de Janeiro demuestran que las “tecnologías del yo” fundadas en el consumo y en la participación en bandas de narcotraficantes no son los únicos modos de reclamar el “respeto” social y de “resistir” las humillaciones experimentadas en la vida cotidiana. Otra ruta de escape de la violencia cotidiana en Brasil es por afiliarse a unas de las iglesias pentecostales, cuyo crecimiento explosivo a partir de los años noventa (Kremer, 2005: 97–98) se pone en contraste con la retirada de las comunidades eclesiales de base católicas de una postura de comprometerse con las luchas sociales hacia “la defensa de la fe” (Hewitt, 1998). Ya que dos terceras partes de los congregantes de las iglesias pentecostales son mujeres, Donna Goldstein (2003: 219) ha argumentado que la conversión constituyera una cultural de oposición específicamente femenina, es decir, una reacción al tipo de culturas de oposición masculinas que se expresa dentro de las pandillas narcotraficantes. Aunque las dos culturas son igualmente “apolíticas”, la fuga de las mujeres hacia un mundo religioso en el cual se prohíbe el consumo del alcohol, aboga por la redención moral, y destaca el valor de trabajo honesto y duro, tal vez pudiera salvar las vidas de aquellos hombres que fueran convencidos seguir el ejemplo de sus parejas, aún si no resolvería el problema básico creado por la falta de empleos dignos y estables. Por otro lado, la estrategia de ser *crente* podría tener motivos más personales, ganándoles mayor seguridad y otra forma de “respeto” (Goldstein, 2003: 214). Por ejemplo, su nuevo estilo de vestirse resiste los estereotipos criminalizantes de los moradores de las *favelas*, señalando su condición

de no participación en el mundo de las pandillas no sólo a sus vecinos sino también a la sociedad más amplia.

A mi parecer, son los desarrollos dentro de la familia pentecostal de iglesias que son de mayor interés desde el punto de vista de seguir con una interpretación sociológica de los impactos de los cambios religiosos sobre las hegemonías establecidas y tal vez también las que todavía estén en vías de construcción. En particular, quiero enfatizar las consecuencias ambiguas de la tercera generación de iglesias “neo-pentecostales” que surgieron a partir de los años setenta, las cuales incluyen la Iglesia Universal del Reino de Dios (*Igreja Universal do Reino de Deus*). Ya establecida como una iglesia transnacional, cuyas actividades se extienden tanto a los Estados Unidos, Europa y África como a otros países latinoamericanos, la Iglesia Universal ha desafiado al poder de la Iglesia Católica debido a su organización a gran escala y a la grandeza de sus templos principales (Birman y Leymann, 1999). Las prácticas litúrgicas de la iglesia son espectaculares, orientándose a proseguir una “guerra espiritual” contra las causas del malestar personal por medio de los exorcismos colectivos y públicos, y el hecho de que la iglesia promueve una “teología de la prosperidad” ha extendido su influencia hacia las capas medianas de la sociedad, aunque se base principal sigue siendo los pobres (Kremer, 2005: 97). Los “diezmos” que la iglesia recoge de todos los fieles han sido invertidos en la compra de una red de televisión y bienes raíces urbanos de alto valor (Birman y Lehmann, 1999: 148–149) aunque cada ciudad tiene un gran número de templos más modestos, muchos de los cuales se ubican en zonas periféricas, las “catedrales” de la Iglesia Universal son edificios impresionantes que se levantan al lado de centros comerciales dedicados a los consumidores que disfrutan de más altos ingresos. Aunque sus pastores han predicado en contra del voto para Lula, el papel político de la Iglesia Universal en general ha sido muy pragmático, basándose en una estrategia de formar alianzas con políticos de distintos partidos a nivel municipal y estatal, siempre y cuando fueran dispuestos a apoyar a sus intereses, o, por lo mejor, conseguir la inclusión de miembros de la iglesia dentro de las listas de candidatos apoyadas por los partidos para que conquistaran un espacio dentro del campo político de una manera más directa. Que se trata de una organización religiosa con proyecto hegemónico propio más allá de la competencia netamente religiosa es aún más claro cuando se considera la gravedad de los ataques que la Iglesia Universal ha lanzado sobre otras fuerzas interesadas en la cuestión hegemónica.

Un eje de su agresividad se dirige a la Iglesia Católica, tachada de “idolatra” tanto por su actitud permisiva hacia los cultos afrobrasileños como por sus propias formas de devoción a los santos: por atacar la “cultura popular” basada en una tolerancia del sincretismo, la Iglesia Universal también ha atacado a una parte importante de las estrategias hegemónicas de las elites políticas del siglo veinte (Birman y Lehmann, 1999: 156). También ha presentado un desafío hegemónico más fuerte al orden establecido por ser una iglesia transnacional que no tiene necesidad de apoyarse en las tradiciones “arraigadas” de Brasil. Otro eje del desafío a las culturas religiosas y políticas dominantes ofrecido por la Iglesia Universal es que no promete a los fieles que sus contribuciones serán recompensadas por un rédito directo, es decir, no repite las promesas de las relaciones políticas clientelistas ni la noción religiosa de que lo que una persona haga o sufra en este mundo será recompensado durante una vida eterna en el cielo. Sus pastores proclaman que el individuo tiene la responsabilidad de transformar su propia vida por sus propios esfuerzos (Birman y Lehmann, 1999: 160–161). Por un lado todo eso parece otro impulso más hacia la reestructuración de la

vida social conforme a la lógica y normatividad de la “neoliberalización profunda” (Gledhill, 2004). Sin embargo, tal vez dicha perspectiva no abarque todos los efectos posibles de la experiencia de ser Pentecostés hoy en día, es decir, todos los cambios que pueda producir más allá de las intenciones y orientaciones de los liderazgos de organizaciones que en muchos sentidos son verdaderos negocios empresariales.

La Iglesia Universal no simplemente apropia los significados de los antiguos cultos que involucran la posesión por espíritus sino también externaliza los espíritus como entidades malignas conforme a los conceptos cristianos maniqueos sobre el “diabólico” (Birman y Lehmann, 1999: 155; Kremer, 2005: 116). Por medio de su práctica de identificar dichas entidades con los nombres de los integrantes del panteón afrobrasileño, la Iglesia Universal logra practicar “una sensibilidad cultural” que a la misma vez se transforma en una línea dura absoluta que excluye y descalifica cualquier otro tipo de religiones populares. Su “guerra” incansable en contra de los espíritus móviles que pueden atacar a cualquier persona en cualquier momento es una guerra en contra de todos los males cotidianos que aflijan las vidas de la gente, una guerra que no se lleva a cabo dentro del espacio de una capilla pequeña sino como gran espectáculo en una institución cuya poder no depende del carisma de un pastor sino pone de manifiesto su alcance global por medio de su aparato mediático (Kremer 2005: 116). Es cierto que el obispo o pastor que preside las ceremonias está manifestando la prosperidad por medio de su propia persona, es decir, manifestando las posibilidades del “empoderamiento” social ligado a las prácticas de consumo y de aquellas “tecnologías del yo” que la Iglesia recomienda a los fieles (Kremer, 2005: 103). Sin embargo, aquellos fieles que nunca alcanzarán el mismo nivel de bienestar personal en sus propias vidas todavía pueden encontrar en la asistencia a esta Iglesia una experiencia satisfactoria, ya que les ofrece una forma de actuar contra causas de malestar como integrantes de un movimiento no marginal sino *poderoso*. Aunque dichas causas sean fantasmas, y un gran porcentaje de la gente que entra la Iglesia no permanece en sus congregaciones sino salen decepcionados por los aspectos más obviamente tramposos de la organización o por no ser satisfechos con el tipo de sentido de comunidad ofrecida por una iglesia cuya escala de operación a menudo llevara a un trato impersonal, puede ser importante preguntar si las personas salieran de estas experiencias transformadas en lo que se refiere a sus orientaciones hacia las relaciones de poder existentes.

En este respecto, es interesante que en el caso mexicano, un gran número de los migrantes que se dirigieron a Estados Unidos durante los años veinte abandonaron el catolicismo por las iglesias pentecostales de esta época y después participaron en movimientos sociales de izquierda. Hoy en día, una iglesia católica mexicana todavía agresiva sigue luchando para reevangelizar regiones indígenas en las cuales las formas de devoción llamadas “la religión tradicional” siguen siendo consideradas demasiado heterodoxas para ser compatible con una liturgia “inculturada”, pero las versiones carismáticas del catolicismo mexicano no han logrado poner fin a la expansión neopentecostal (Garma, 1999). Un ejemplo precoz de una iglesia pentecostal mexicana que se organizó de una manera centralizada y jerarquizada fue La Luz del Mundo, cuyo sede se encuentra en Guadalajara. Sin embargo, dicha iglesia depende excesivamente del carisma del hijo de su fundador, un punto flojo que ha provocado su debilitamiento por conflictos internos (Garma, 1999: 142). La Iglesia Universal, que en la actualidad cuenta con cuarenta y ocho templos en México y sigue extendiendo su influencia allí y entre la población latina de California, es un caso

distinto. La Iglesia Católica en México también está batiendo en retirada hacia “la defensa de la fe”. Durante trabajo de campo en la costa michoacana, encontré un grupo de religiosas todavía ofreciendo, con una cierta nerviosidad a la luz de la posición tomada por sus superiores en contra de sus convicciones, una lectura de la política diocesana actual del “desarrollo integral de la persona” en términos de la teología de la liberación. Hablaban a las mujeres indígenas sobre las luchas de los zapatistas, intentando ligar dicho tema a una crítica general de la globalización capitalista que pretendía ayudarles a relacionar sus propias situaciones a las experimentadas por las clases bajas urbanas y pensar en cuestiones de género y violencia doméstica dentro del marco de los efectos sociales y culturales del capitalismo neoliberal. Año y medio después, este grupo había sido “transferido a otras responsabilidades”. Por otro lado, en el municipio mestizo vecino, Coahuayana, por muchos años un lugar de operaciones por grupos evangélicos patrocinados por iglesias norteamericanas, una nueva forma de evangelismo ya estaba desarrollándose. Pastores cuyas afiliaciones fueron desconocidas estaban visitando las casas de mujeres cuyos maridos estaban ausentes en los Estados Unidos, ofreciéndoles la curación espiritual. Más allá de estas manifestaciones adicionales del espíritu empresarial de ciertas formas del pentecostalismo moderno, los efectos más visibles de los efectos de cambios religiosos en México son los conflictos locales que surjan de la persecución de minorías religiosas dentro de algunas comunidades indígenas, aunque es imprescindible reconocer el peso cada vez más importante de las iglesias pentecostales en asentamientos urbanos en México, un fenómeno que sin duda todavía dista de haber llegado a su apogeo. También precisamos reconocer que existen casos en que los no católicos han apoyado movimientos sociales radicales bajo liderazgos arraigados en la sociedad local.

Volviendo a Brasil para explorar este último tema un poco más, tenemos una serie de evidencias ofrecidas por los estudios de Burdick en contra del hipótesis de que el pentecostalismo siempre debe ser visto como una fuerza social y políticamente reaccionaria. Burdick (1999) ha documentado como la participación en las iglesias pentecostales puede aumentar la autoestima de gente negra, sobre todo las mujeres negras, y más allá de los efectos sobre individuos, el impacto de dichas iglesias sobre el desarrollo de organizaciones dedicadas a la reivindicación de los derechos e identidades negras, incluso dentro de las mismas iglesias como producto de sentidos de discriminación aún dentro de organizaciones supuestamente abogando por una visión de hermandad universal. En su trabajo más reciente, Burdick (2005: 330) ha ligado el desarrollado del activismo “negro” dentro de las iglesias pentecostales a las frustraciones creadas por la limitada movilidad social obtenida por personas negras que han logrado más altos niveles de educación, lo cual ha aumentado su consciencia de la discriminación que todavía existe con respecto a su acceso a los más altos rangos de autoridad dentro de las mismas iglesias. Los evangélicos negros también han desempeñado un papel importante dentro del gobierno de Lula, abogando por medidas de acción afirmativa (Burdick, 2005: 332). Cuando toman la forma de “cuotas raciales”, dichas políticas pueden ser criticadas por amenazar a reinscribir las definiciones biológicas-raciales en las definiciones de identidades sociales (Maggie y Fry, 2004). Por razones ya señaladas, es difícil negar la importancia de un cuestionamiento cada vez más vigoroso de la discriminación racial en Brasil. La cuestión de la discriminación tampoco es ajena a la conciencia popular brasileña, aún si sigue siendo una conciencia que no duplica la visión estadounidense de cuestiones de “raza”. Sin embargo, es innegable que muchos brasileños humildes siguen

rechazando las organizaciones negras militantes. Las posibilidades de unidad entre dichas organizaciones siguen siendo limitadas ya que los evangélicos suelen seguir atacando al *candomblé* mientras que las organizaciones negras establecidas lo ven como la base principal para mantener culturas subalternas de identidad y resistencia. Tanto los ciudadanos comunes y corrientes como muchos intelectuales “progresistas” temen las consecuencias de una “racialización” de la política popular en un país en el cual la ausencia de una verdadera “democracia racial” en la práctica no ha reducido su poder de funcionar como un imaginario de cómo luchar para construir una sociedad mejor (Sheriff, 2001).

Sin embargo, las investigaciones etnográficas demuestran que los cambios religiosos pueden participar de una manera importante en las expresiones activas de este imaginario como una práctica contra hegemónica por parte de los ciudadanos más comunes y corrientes. Collins (2004) nos ofrece un ejemplo muy sugerente en sus estudios de la transformación, durante los años ochenta, del centro histórico de Salvador, el Pelourinho. Anteriormente una zona ocupada por familias de la clase obrera baja, en plena decadencia urbana y llena de prostitutas, una reconstrucción oficial transformó el Pelourinho en Patrimonio Cultural de la Humanidad reconocido por la UNESCO, proyectando una imagen oficial del pasado en base a la celebración de la herencia africana. Para lograr este objetivo, el aparato de reconstrucción al cargo del antes mencionada máquina política del cacique Antonio Carlos Magalhães tuvo que desalojar a la mayoría de los residentes actuales, ya que eran poco folklóricos. Se intentó calmar la resistencia activa a los desalojos por parte de los moradores por medio de una campaña encabezada por burócratas y mujeres de la clase media apegadas a obras de caridad, la cual pretendía reafirmar el respeto de ACM por el *candomblé*, el cual se suponía sería la religión con que esa gente pobre se identificaba. De hecho, la distribución por dichos forasteros de los alimentos rituales llamados *carurus*, asociados con los santos católicos Cosmas y Damian y con Ibêji, una divinidad yoruba, provocó una reacción furiosa por parte de muchos moradores, quien, si fueran o no pentecostales de hueso colorado, utilizaron el argumento de que la elite estaba intentando seducir a sus niños con “la comida del diablo” como otra manera de denunciar “los intentos del estado de folklorizarlos y desposeerles de sus hogares” (Collins, 2004: 203).

Por medio de esta “convergencia de discursos” muy inteligible en su contexto específico pero poco previsible desde una óptica que asocia el pentecostalismo con tendencias reaccionarias o neoliberales, vemos que los cambios religiosos crean una variedad de posibilidades desde el punto de vista de los cambios que pudieran provocar en las formas de hegemonía social, muchos de los cuales serán consecuencias de los significados que los mismos congregantes comunes y corrientes rescataran de sus propias experiencias más bien que productos de los proyectos motivando los artífices originales de las nuevas iglesias. En este caso, se podría pensar que tal vez hayan aportado algo importante al declive del muy duradero dominio de ACM sobre Bahia. Sin embargo, en lo que se refiere al *candomblé*, no ha perdido todo su peso en las vidas e identidades de los moradores de los barrios marginados, aunque es importante no asociar dichas prácticas de una manera igualmente automática con una postura contra hegemónica. Van de Port (2005) ha planteado que el *candomblé* ha sido especialmente abierto a los flujos culturales y sociales de la globalización, y en consecuencia capaz de cambiar su guión para satisfacer los intereses tanto de “gays” y ecologistas como de los partidarios de su

“reafricanización”. Aunque sigue siendo la expresión religiosa predilecta del movimiento negro militante, sus sacerdotes resisten cualquier proyecto de “racializar” el *candomblé*, por temor de desatar las enlaces con las élites blancas que se han probado tan importantes para asegurar su reconocimiento público, prefiriendo patrocinar programas sociales que pretenden aumentar la autoestima afrobrasileña (Van de Port, 2005: 20). Los *terreiros* de la ciudad de Salvador ya ofrece una amplia gama de experiencias adaptadas a diversas clases sociales, sin dejar de ser un componente de una cultura popular que puede servir tanto de base de solidaridad y resistencia colectiva como de modo de obtener algunas dispensas personales de los *orixás*.

Conclusiones

Parte de la discusión anterior tal vez sugiera que América Latina no puede escaparse del triunfo de una sociedad mercantil que liguera la producción de personalidad social a las prácticas globales del consumo. Aún los activistas dentro de las comunidades indígenas luchando por el reconocimiento étnico pueden soñar con la idea de entrar este tipo de “modernidad” y votar con sus pies. Mientras que algunos optan por defender las identidades y modos de vivir locales, otros están optando por identidades transnacionales como miembros de movimientos religiosos que buscan reconstruir el mundo diciendo a los fieles que ellos mismos tienen la responsabilidad de organizar sus propias vidas. El número de personas que están optando por modos de obtener “el respeto” que les garantizaran una muerte prematura sigue en aumento.

Sin embargo, dentro de este panorama, también hay evidencia de cambios en los contornos subyacentes de la hegemonía. Cambios que aparecen “apolíticos” o que amenazan a reforzar los valores de la sociedad mercantil también pueden minar las bases históricas de la deferencia social y las ideologías en que se han basado las jerarquías de clase, raza y género dentro de la región. Aún hablando del consumo, no debemos hablar simplemente del “consumerismo”, ya que las familias más pobres tienen que enfrentarse a dificultades cada vez agudas para mantener el consumo netamente reproductivo. Los precios de la electricidad y del gas han producido bastantes estallidos sociales en los últimos años. No todos se manifiestan como movimientos anti-imperialistas: por ejemplo, Heyman (2001: 126) ha mostrado como en la región fronteriza entre México y los Estados Unidos las alzas constantes de los precios de la electricidad lograron simbolizar “el mal gobierno” del PRI pero fortalecieron el apoyo popular al PAN, el partido aparentemente más apegado a la privatización y al mercado libre. Sin embargo, la “guerra del agua” en Cochabamba ofrece un ejemplo de la entrada de argumentos a favor de una “economía moral” alternativa y la defensa de los “bienes públicos”: el agua es vida y no debe ser fuente del enriquecimiento de entidades privadas. Las prácticas de consumo también puede fortalecer la defensa de formas de vida locales: la cuestión del maíz y de la tortilla en México ilustra esta posibilidad. Sin embargo, luchas en torno a las condiciones básicas de la reproducción de una población de proletarios cada vez más supeditada a una dependencia del mercado plantean cuestiones morales en turno del consumo colectivo ensombrecidas por un enfoque sobre el uso simbólico de mercancías en las interacciones sociales. Es no quiere decir que debemos descartar la importancia política de ver las “conexiones” amargas e irónicas que pudieran surgir de una reflexión más profunda sobre lo que acontece cuando un joven de un barrio marginal mata a otro joven para robar un par de zapatos marca “Nike” fabricados en una maquiladora por una mujer pobre morando en otro barrio marginal. El precio de

producción de dichos zapatos es consecuencia de la “clasificación” de todos los actores involucrados por estructuras de dominio con ejes de “raza” y de género. Sin embargo, también precisa entender como procesos sociales aparentemente contradictorios pueden contribuir a derrocar dichas estructuras.

La decepción popular con las instituciones y los partidos políticos sólo puede fortalecerse más sin los gobiernos reformadores que han conseguido mayorías electorales impresionantes en contra de dichas tendencias no cumplan con sus promesas. No todos los movimientos “populares” o “autonomistas” buscan democratizar la democracia. Sin embargo, la resistencia de los que sí abogan por un cambio fundamental debe ofrecer razones para pensar que un futuro diferente sea posible. No habrá utopías instantáneas, sino la hegemonía todavía puede ser negociada y mejor negociarlo, en mi opinión, con un gobierno que tiene al menos algunas buenas intenciones que practicar el abstencionismo electoral.

Bibliografía

ANAYA MUÑOZ, ALEJANDRO

2004 “Explaining the Politics of Recognition of Ethnic Diversity and Indigenous Peoples' Rights in Oaxaca, Mexico”, en *Bulletin of Latin American Research* tomo 23, núm. 4, pp. 414–433.

ASSIES, WILLEM

2004 “Bolivia: A Gassified Democracy”, en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, núm. 76, pp. 25–43.

BIRMAN, PATRICIA Y DAVID LEHMANN

1999 “Religion and the Media in a Battle for Ideological Hegemony: the Universal Church of the Kingdom of God and TV Globo in Brazil”, en *Bulletin of Latin American Research*, tomo 18, núm. 2, pp. 145–164.

BRICEÑO-LEÓN, ROBERTO Y VERÓNICA ZUBILLAGA

2002 “Violence and Globalization in Latin America”, en *Current Sociology* tomo 50, núm. 1, pp. 19–37.

BURDICK, JOHN

1999 “What is the Color of the Holy Spirit? Pentecostalism and Black Identity in Brazil” en *Latin American Research Review*, tomo 34, núm. 2, pp. 109–131.

BURDICK, JOHN

2005 “Why is the Black Evangelical Movement Growing in Brazil?” en *Journal of Latin American Studies*, tomo 37, núm. 2, pp. 311–332.

BUXTON, JULIA

2005 “Venezuela's Contemporary Political Crisis in Historical Perspective”, en *Bulletin of Latin American Research*, tomo 24, núm. 3, pp. 328–347.

CALDEIRA, TERESA

2000 *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo*, University of California Press, Berkeley.

CALDEIRA, TERESA Y JAMES HOLSTON

2004 “State and Urban Space in Brazil: From Modernist Planning to Democratic Intervention”, en Aihwa Ong y Stephen J. Collier (coords.) *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as an Anthropological Problem*, Blackwell Publishing, Malden, MA, pp. 393–416.

CANNON, BARRY

2004 “Venezuela, April 2002: Coup or Popular Rebellion? The Myth of a United Venezuela”, en *Bulletin of Latin American Research* tomo 23, núm 3, pp. 285–302.

COLLINS, JOHN

2004 “X Marks the Future of Brazil: Protestant Ethics and Bedeviling Mixtures in a Brazilian Cultural Heritage Center”, en Andrew Shryock (coord.), *Off Stage/On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, Stanford University Press, Stanford, CA, pp. 191–222.

CORONIL, FERNANDO

1997 *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, University of Chicago Press, Chicago.

Dantas Neto, Paulo Fábio

2006 *Tradição, Autocracia e Carisma: A Política de Antonio Carlos Magalhães na Modernização da Bahia (1954-1974)*. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ELLNER, STEVE

2005 “The Emergence of a New Trade Unionism in Venezuela with Vestiges of the Past”, en *Latin American Perspectives*, tomo 32, núm 2, pp. 51–71.

FIX, MARIANA

2001 *Parceiros da Exclusão: Duas Histórias da Construção de uma ‘Nova Cidade’ em São Paulo*, Boitempo Editorial, São Paulo.

FOWERAKER, JOE

2001 “Grassroots movements and political activism in Latin America: a critical comparison of Chile and Brazil”, en *Journal of Latin American Studies*, tomo 33, núm. 4, pp. 839–865.

FRY, PETER

1995 “O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil”, en *Revista USP São Paulo* núm. 28, pp. 122–135.

GARMA, CARLOS

1999 “La Situación Legal de las Minorías Religiosas en México: Balance Actual, Problemas y Conflictos”, en *Alteridades* tomo 9, núm. 18, pp. 135–144.

GLEDHILL, JOHN

2005 “Citizenship and the Social Geography of Deep Neo-liberalization”, en *Anthropologica* tomo 47, núm. 1, pp. 81–100.

GOLDSTEIN, DANIEL

2005 “Flexible Justice: Neoliberal Violence and ‘Self-Help’ Security in Bolivia”, en *Critique of Anthropology* tomo 25, núm. 4, pp. 389–411.

GOLDSTEIN, DONNA

2003 *Laughter out of Place: Race, Class, Violence and Sexuality in a Rio Shantytown*, University of California Press, Berkeley.

GUTMANN, MATTHEW

2002 *The Romance of Democracy: Compliant Defiance in Contemporary Mexico*, University of California Press, Berkeley.

HALE, CHARLES

2002 “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, tomo 34, núm. 3, pp. 485–524.

HALL, ANTHONY

2006 “From *Fome Zero* to *Bolsa Familia*: Social Policies and Poverty Alleviation under Lula”, en *Journal of Latin American Studies*, tomo 38, núm. 4, pp. 689–709.

HAWKINS, KIRK Y DAVID HANSEN

2006 “Dependent Civil Society: The Círculos Bolivarianos in Venezuela”, en *Latin American Research Review*, tomo 41, núm. 1, pp. 102–132.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

2005 “Gender and Differentiated Citizenship in Mexico: Indigenous Women and Men Re-invent Culture and Redefine the Nation”, en Willem Assies, Marco Antonio Calderón y Ton Salman (coords.) *Citizenship, Political Culture and State Transformation in Latin America*, Dutch University Press y El Colegio de Michoacán, Ámsterdam, pp. 323–340.

HEWITT, WILLIAM

1998 “From Defenders of the People to Defenders of the Faith: A 1984–1993 Retrospective of CEB Activity in São Paulo”, en *Latin American Perspectives*, tomo 25, núm. 1, pp. 170–191.

HEYMAN, JOSIAH

2001 “Imports and Standards of Justice on the Mexico-United States Border”, en Danny Miller (coord.) *Consumption: Critical Concepts in the Social Sciences: Vol. II: The History and Regional Development of Consumption*, Routledge, Londres y Nueva Cork, pp. 102–132.

HOLLOWAY, JOHN

2002 *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Pluto Press, Londres.

ICKES, SCOTT

2005 “Adorned with the Mix of Faith and Profanity that Intoxicates the People: The Festival of the Senhor do Bonfim in Salvador, Bahia, Brazil, 1930–1954”, en *Bulletin of Latin American Research*, tomo 24, núm. 2, pp. 181–200.

KREMER, ERIC

2005 “Spectacle and the Staging of Power in Brazilian Neo-Pentecostalism”, en *Latin American Perspectives*, tomo 32, núm. 1, pp. 95–120.

LEYVA SOLANO, XOCHITL

2001 “Regional, Communal, and Organizational Transformations in Las Cañadas”, en *Latin American Perspectives*, tomo 28, núm. 2, pp. 20–44.

MAGGIE, YVONNE Y PETER FRY

2004 “A reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras”, en *Estudos Avançados*, Rio de Janeiro, tomo 18, núm. 50, pp. 67–80.

PALLARES, ANA

2006 “Mass Mobilization and Presidential Removal in Ecuador: Entre la ira y la esperanza”, en *LASA Forum*, tomo XXXVII, núm. 1, pp. 22–25.

PETRAS, JAMES

2006 “Evo Morales y Bolivia: Gestos Populistas y Fondo Neoliberal”, en *Rebelión* (<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=25141>), última actualización: 6 de enero de 2006, consultada: 7 de enero.

SANSONE, LIVIO

2004 *Negritude sem Etnicidade*, Edufba y Pallas, Salvador y Rio de Janeiro.

SHERIFF, ROBIN

2001 *Dreaming Equality: Color, Race and Racism in Urban Brazil*, Rutgers University Press, Nueva Brunswick, Nueva Jersey y Londres.

SILVA, PATRICIO

2004 “Doing Politics in a Depoliticised Society: Social Change and Political Deactivation in Chile”, en *Bulletin of Latin American Research*, tomo 23, núm. 1, pp. 63–78.

STEPHEN, LYNN

1997 “The Zapatista Opening: The Movement for Indigenous Autonomy and State Discourses on Indigenous Rights in Mexico, 1970-1996”, en *Journal of Latin American Anthropology*, tomo 2, núm. 2, pp. 2–41.

STOLLE-MCALLISTER, JOHN

2005 “What Does Democracy Look Like? Local Movements Challenge the Mexican Transition”, en *Latin American Perspectives*, tomo 32, núm. 4, pp. 15–35.

VALENCIA RAMÍREZ, CRISTÓBAL

2005 “Venezuela’s Bolivarian Revolution: Who are the Chavistas?” en *Latin American Perspectives*, tomo 32, núm. 3, pp. 79–97.

VAN DE PORT, MATTIJS

2005 “Candomblé in Pink, Green and Black: Re-scripting the Afro-Brazilian Religious Heritage in the Public Sphere of Salvador, Bahia”, en *Social Anthropology*, tomo 13, núm. 1, pp. 3–26.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

2002 *Encrucijadas Chiapanecas: Economía, Religión e Identidades*, El Colegio de México, México, D.F.

VILLAFUERTE SOLÍS, DANIEL

2001 *Integraciones Comerciales en la Frontera Sur: Chiapas frente al Tratado de Libre Comercio México-Centroamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, San Cristóbal de Las Casas.

ZIBECHI, RAÚL

2004 “Dangerous Liaisons: Center-Left Governments and the Grassroots”, en *Americas Program, Interhemispheric Resource Center* (<http://www.americaspolicy.org/reports/2004/0412movements.html>), última actualización