Valentía política y la lucha por descolonizar el trabajo en las comunidades

Antonia Darder y Zeus Yiamouyiannis[1]

[La valentía política] no consiste en tratar de participar en estructuras que beneficien a unos y no a otros para evitar beneficiarse a costa de los demás, sino en formar parte de lo que cambia la estructura, es decir, consiste en ser redentor, penitente, revolucionario.

Wes Rehberg (1995)

La descolonización implica un compromiso con los asuntos cotidianos de nuestras propias vidas para que podamos darle sentido al mundo en relación al poder hegemónico, y también un compromiso con los colectivos que se basan en ideas de autonomía y autodeterminación, es decir, en la práctica democrática.

Chandra Talpade Mohanty (2003)

En medio del malestar económico nacional e internacional y de sus consecuencias, hay comunidades discriminadas por todo el mundo que se ven obligadas a hacer frente a condiciones de alienación política, económica y social, mientras luchan por sobrevivir al olvido de la historia, a la erosión de la dignidad y a los obstáculos para la autodeterminación de la comunidad. Por desgracia, incluso cuando se trabaja en estas comunidades con buenas intenciones, existe una tendencia a utilizar enfoques mecánicos que hacen que los sectores más pobres y marginados de la población se queden callados e inmóviles frente a su sufrimiento actual y al que han soportado a lo largo de la historia. Las experiencias de democracias débiles, su recuerdo y los numerosos problemas que las comunidades pobres y las de clases trabajadoras marcadas por problemas raciales que demandan más relaciones horizontales de auto-determinación, son el punto de partida para la reflexión sobre la necesidad de encontrar una forma de trabajar en la comunidad que sea descolonizadora: una forma de trabajar que cultive la valentía política entre los que aspiren a crear un cambio tanto material como social.

En la actualidad, en Estados Unidos, las consecuencias negativas de las políticas

liberales de la globalización son devastadoras. La concentración de la riqueza y el poder en manos de las élites internacionales es alarmante. Tan solo el gobierno de Bush ha gastado más de 650 mil millones de dólares en la guerra de Iraq. Tenemos que hacer frente a una contaminación sin precedentes de nuestras aguas y nuestra tierra. Día a día las comunidades pobres del planeta se ven obligadas a hacer frente al terrible impacto de la destrucción medioambiental. Existe una vigilancia sin precedentes de la población. La alarmante consolidación de los medios de comunicación mayoritarios dota de nuevo sentido a la vieja tesis de la «industria cultural» de la Escuela de Frankfurt. El índice de encarcelamientos en Estados Unidos —por encima de los dos millones— es el más alto de los países industrializados. Las clases trabajadoras del país están experimentando la intensificación de un *apartheid* económico y una nueva segregación de las comunidades que viven en ellas. Los planes de emergencia económicos para los pobres continúan en vigor. Cuarenta y cinco millones de personas carecen de prestaciones sanitarias. La destrucción de puestos de trabajo en la última década ha creado millones de desempleados.

Estas condiciones son un indicativo de lo mucho que urge un profundo cambio político a niveles tanto estructurales como comunitarios. Pero el cambio en el mundo actual parece ser especialmente difícil, si tenemos en cuenta la manera en que las empresas y las instituciones públicas y privadas continúan ancladas en procesos políticos de proporciones narcisistas que obstruyen la vida democrática. Pero no estamos hablando de un mal presidente, hablamos de una filosofía de poder en quiebra y del ejercicio de ésta en la vida pública. Esto hace pensar en la existencia de una patología del poder, con su elitismo, su arrogancia, y sus privilegios, que de forma descarada justifican y racionalizan tanto las políticas exteriores como interiores de dominación y explotación, en nombre de la democracia y la seguridad nacional. Y como tal, sus agentes (ya sea de forma astuta o ingenua) crean libremente dominación y violencia como estrategias legítimas y válidas que, de forma intencionada o no, mantienen el *statu quo*. El resultado es la perpetuación de las condiciones sociales y materiales que reproducen el distanciamiento social, el sufrimiento humano y un abandono general de los que pagan el precio más alto por los excesos del capital. Incluso así, el capitalismo fracasa no sólo por su impacto sobre los pobres, moralmente lamentable, sino también por la alienación de aquellos a los que supuestamente beneficia.

Por tanto, no es de extrañar que muchas de las ideas utilizadas para que este

fenómeno cobre sentido hayan sido inspiradas en Paulo Freire, el educador brasileño conocido mundialmente y en las reflexiones sobre la descolonización de Frantz Fanon, cuyos esfuerzos se centraban en el choque y los límites de la dinámica social entre quienes tienen poder, privilegios y propiedades y quienes se consideran objetos marginados en la historia. Muchas cosas han sucedido desde que Freire (1971) escribiera su trabajo seminal, *Pedagogía del oprimido,* o desde que Fanon (1952) escribiera *Piel negra, máscaras blancas* y, sin embargo, lo que parece seguir siendo una constante son las estructuras y las políticas de desigualdad que engendran pobreza y sufrimiento humano. Y, a pesar de la reciente elección de Barack Obama para la presidencia de Estados Unidos, la población pobre, aquí y en el extranjero, continuará haciendo frente a las horribles consecuencias de la exclusión económica durante muchos años más. Muchas de estas comunidades también están sujetas a los efectos deshumanizadores de servir de laboratorios para beneficio de los experimentos de las empresas, de los investigadores universitarios y los organizadores comunitarios. Aunque algunos de estos esfuerzos pueden haber tenido más resultados positivos que negativos, los beneficios duran poco, ya que los organizadores comunitarios se centran en campañas de tema único de modo que, de forma paradójica, dejan sin poder a quienes más lo necesitan. Dado el aumento de la pobreza en el planeta, hay una necesidad seria de alimentar estrategias radicales de organización que incorporen la osada fuerza de la valentía política para apoyar tanto los actos de resistencia como la transformación revolucionaria.

Problemas en el trabajo comunitario

Con esa premisa —la de que [los seres humanos] son rebaños— los grandes inquisidores y dictadores han construido sus sistemas. Incluso esta convicción de que [los humanos] son un rebaño y por tanto necesitan líderes que tomen decisiones por ellos, ha hecho que los líderes tengan la profunda convicción de que estaban realizando un deber moral: incluso un deber moral trágico.

Erich Fromm (1964)

A pesar del discurso generalmente aceptado sobre la justicia social del trabajo en las comunidades, se dan numerosos conflictos que entorpecen los esfuerzos por mejorar los síntomas de las desigualdades en las comunidades discriminadas. Este fenómeno viene unido a menudo al modo en que tanto el enfoque de «dominación»

como el enfoque «comprensivo» (Yiamouyiannis, 1998) afecta al deterioro del diálogo comunitario, la solidaridad y las acciones populares para transformar las condiciones de pobreza y alienación. Recientemente, por ejemplo, varios activistas y organizadores comunitarios se reunieron en una pequeña ciudad universitaria del medio-oeste de Estados Unidos para trabajar en un proyecto de justicia medioambiental que implicaba a clases trabajadoras negras históricamente marginadas en la comunidad.

Hacía veinte años, una central eléctrica importante cerró sus puertas y dejó una zona tóxica contaminada que apenas había sido protegida de esta comunidad. Durante años, un número cada vez mayor de lo que parecían ser cánceres relacionados con la toxicidad comenzó a aparecer a lo largo del perímetro del espacio que contenía residuos tóxicos. Como respuesta a la situación, una coalición comunitaria, que incluía una organización sin ánimo de lucro, algunos estudiantes y profesores de universidad y miembros de grupos populares de la comunidad, lanzó una campaña oficial. Por desgracia, a pesar del compromiso expreso por conseguir el bienestar y dotar de poder a la comunidad, no tardaron en aparecer conflictos importantes entre los organizadores comunitarios sobre los puntos de vista respecto a la forma idónea de afrontar el problema.

El liderazgo de la organización sin ánimo de lucro (una agencia consolidada de cambio profesional) propició que el problema se afrontara con una campaña de derechos humanos. Varios estudiantes universitarios que trabajaban con la organización comenzaron a entrevistar a gente que vivía en la zona, con la esperanza de que se uniera a su particular punto de vista. A la vez, los líderes de la organización destacaron públicamente los éxitos que habían tenido con anterioridad en otras campañas relacionadas con la salud, subrayando sus vastos conocimientos y experiencia.

Sin embargo, no todos los miembros de la coalición quedaron impresionados por la lista de logros que a menudo se proclamaba a los cuatro vientos. En vez de eso, los miembros populares de la comunidad defendieron un enfoque diferente. Es decir, teniendo en cuenta la lista interminable de problemas a los que la comunidad tuvo que hacer frente, se quería crear un enfoque descolonizador y centrado en la comunidad para llevar a cabo el trabajo. Los organizadores populares de la comunidad exigieron un enfoque dialógico (o «no cosificador»), basado en la historia colectiva y personal de los residentes de la comunidad. Esto requeriría más tiempo y espacio por parte de los residentes de la comunidad para así implicarse en un proceso activo de participación y de toma de decisiones. Los activistas y

organizadores que mantenían esta postura veían que, a pesar del manto de urgencia con que la organización no gubernamental había cubierto el problema de los residuos tóxicos, era absolutamente necesario que los miembros de la comunidad aprovecharan esa oportunidad para que hubiese mayor confianza política y poder en su seno.

Los organizadores populares expresaron su voluntad firme de poner en común las preocupaciones de la comunidad sobre los residuos tóxicos junto a otros problemas importantes de racismo medioambiental —en concreto, una tasa elevada de desempleo, la violencia policial, la falta de educación infantil, la instrumentalización de la comunidad por parte de los investigadores y el hecho de tratarse de una zona que el gobierno tenía descuidada históricamente. Además, se consideraba que era de vital importancia recuperar las historias de lucha de la gente para, a partir de ahí, mejorar la seguridad de la comunidad en sí misma (Darder, 2002). Por supuesto, lo que se esperaba era proveer a los miembros de la comunidad de mejores recursos no sólo para lidiar con el impacto negativo de la central en las vidas de los habitantes y sus hijos, sino también para luchar juntos por otros problemas de la comunidad, después de que se tomaran medidas en cuanto al problema de los residuos tóxicos y se solucionara.

Las diferencias fundamentales a la hora de definir tanto el problema como el enfoque dentro de la organización dieron lugar a un importante quebranto de las relaciones en el seno de la coalición comunitaria. La falta de confianza en las decisiones unilaterales por parte de los líderes de las organizaciones sin ánimo de lucro para definir la campaña como un movimiento «pro-derechos» intensificó el debate y creó un ambiente en el que el diálogo crítico prácticamente era inexistente. Para empeorar las cosas, también surgió una división racial, cuando el líder blanco de la organización no gubernamental decidió romper su relación con algunos miembros clave del grupo popular de la comunidad, que precisamente eran todos de minorías étnicas.

«Derechos» cosificadores

Llegué al mundo imbuido de la voluntad de encontrar un sentido en las cosas, con un espíritu lleno de deseo por descubrir el origen del mundo, y lo que encontré fue un objeto en medio de otros objetos.

Frantz Fanon (1967)

La organización sin ánimo de lucro ejerció presión para conseguir un enfoque «pro-derechos», insistiendo en que era la estrategia más eficaz para hacer frente a los problemas medioambientales. Su historial como organización reivindicativa fue utilizada para legitimar su derecho a dirigir (o controlar) las acciones y la toma de decisiones de la coalición. Era incuestionable que los líderes y trabajadores de la organización no gubernamental se encontraban cómodos y seguros con su gran labor como defensores de los pobres. Lamentablemente, el poder y los privilegios que poseían a través del control de las redes de la organización y de recursos de orígenes no lucrativos, continuaron sin ser reconocidos en absoluto, ni tan siquiera cuando los miembros populares de la comunidad se opusieron a las desigualdades de poder. Mientras tanto, las actitudes generalizadoras respecto a los derechos humanos les vinieron muy bien para poder «ignorar las peculiaridades locales, las particularidades y las manifestaciones diarias de la opresión ejercida sobre ellas». (Rehberg, 1995, 85).

Otra de las objeciones de los organizadores populares frente al enfoque que ellos veían como deshumanizador e individualista era que se había convocado prematuramente a los abogados para hacerse cargo del caso de la zona tóxica, sin que los vecinos de la comunidad hubieran tenido siquiera la oportunidad de reunirse para considerar sus prioridades y estrategias para hacer frente a un problema que tenía veinte años de antigüedad. En esta comunidad, los vecinos que llevaban mucho tiempo en la comunidad sabían que las cuestiones legales rara vez habían sido favorables a sus necesidades o sus prioridades y que a menudo habían puesto de manifiesto tan sólo una mayor discriminación en la aplicación de las decisiones legales. Así, los organizadores populares se pusieron de acuerdo en las objeciones que hacían a esta decisión, explicando que una solución basada en los «derechos» era en realidad ajena a la comunidad, y que la ejecución prematura de las medidas podría hacer que se vieran frustradas con mucha probabilidad otras soluciones creativas y con capacidad para otorgar poder, que podrían construirse basándose en relaciones comunitarias preexistentes. Estos sentimientos son resumidos por Jaime Martínez Luna (2006) en sus reflexiones sobre la autonomía y la autodeterminación de las comunidades indígenas Oaxacan. «Siempre se razona en términos de derechos individuales, nunca se piensa en el derecho comunitario; es decir, siempre se razona en términos de los intereses de un individuo y se sabe que todos los puntos de vista se derivan de un interés individual. Nunca se asume la posibilidad de entender que una actitud es el resultado de un hecho social, o

mejor dicho un hecho comunitario, que por lo tanto merece ser tratado de forma diferente.»

Desde una perspectiva marginalizada, todos los «derechos», incluidos los derechos civiles, deben ser derechos sociales (colectivos), ya que cualquier derecho individual se puede eliminar y cada individuo puede ser separado del resto, sin el apoyo de una comunidad comprometida que proteja a esa persona. Por tanto, es la fuerza, el reconocimiento y el diálogo de la comunidad, lo que otorga protección, y no las garantías abstractas o legales. Cuando, por ejemplo, un grupo de blancos lincha a un miembro de la comunidad negra (a pesar de las leyes que lo prohíben) y los que perpetraron la acción son exonerados por un jurado compuesto por su grupo de pares, la protección frente a injusticias posteriores y la restitución de la justicia material surge de la propia organización de la comunidad negra, su acción y resistencia, y no de la «experiencia» externa, de principios abstractos o del sentimentalismo. Esto solo se entiende si va unido a una estructura de poder. Si esta estructura de poder está enterrada o es invisible, como a menudo ocurre en la cultura dominante, puede llevar a los miembros de la misma a creer que, en cierto sentido, disfrutan de privilegios o «derechos naturales». Los que están subordinados a la estructura de poder son más astutos y están en una posición mucho mejor para construir estrategias efectivas y sólidas de resistencia y creatividad, ya que están liberados del romanticismo liberal. Esto sucede así, porque sus preocupaciones nacen de una experiencia orgánica con el mundo, más íntima, y menos mediatizada o procesada.

Desde el punto de vista de la cultura dominante y también desde el punto de vista de la experiencia, los «derechos», incluso los derechos civiles, toman el carácter de los derechos individuales, precisamente porque a las personas se les hace creer que sus posiciones privilegiadas son una característica natural del universo. Esto da origen a un discurso de los miembros liberales dominantes basado en que hay que «hacer buenas obras», un discurso en el que cualquier fallo o deficiencia se le imputa a los marginados, a las llamadas «clases bajas» sociales. Esto se ve constantemente en discursos en ámbitos académicos sobre «cómo subsanar el bajo rendimiento académico», donde normalmente un blanco joven, entusiasta e idealista intenta transmitir esperanza, alegría por aprender, y un currículo de la enseñanza secundaria privada para transformar y sacar a los desfavorecidos de sus oscuros callejones sociales, económicos o familiares. Si los derechos son una posesión individual, se funden fácilmente con la propia identidad, y reavivan la existencia de las políticas de identidad (étnica) y de los votos basados en la postura

que defiende un partido político en cuestiones puntuales. Además esto divide y debilita la acción pública sin fines lucrativos en preocupaciones que son compartidas.

Teniendo en cuenta estas preocupaciones, la insistencia en el enfoque «pro-derechos» por parte de los líderes de la organización no gubernamental (que estaba más interesada en conseguir un «producto organizativo» que en dotar de poder y autodeterminación a la comunidad) sirvió para deteriorar la habilidad de la coalición para construir «un área de resistencia» o un espacio para la valentía política (Rehberg, 1995). En concreto, esto deterioró el espacio de relación necesario para que los organizadores comunitarios y los vecinos se reunieran, salvando sus diferencias, para transformar conjuntamente no sólo la zona tóxica sino también la comunidad que ellos llamaban hogar. Esto refuerza la noción de que los significados que se crean conjuntamente en la práctica del trabajo comunitario son siempre parciales y deben ser entendidos como sujetos a las condiciones vividas que ayudan a entender su creación. Lo que este ejemplo de solidaridad interrumpida claramente muestra es la desafortunada tentación de restablecer el control en la acción comunitaria sobre los que se resisten a las soluciones y las definiciones establecidas.

En medio de esta problemática, no debería sorprender que una política utilitarista, propensa a obtener soluciones rápidas de expertos y basada en tareas, sea el pilar de las estrategias liberales en la «intervención» comunitaria (la misma palabra connota una incursión en «pelotón»). Más que buscar oportunidades dinámicas para la voz, la participación y la acción social entre los propios miembros de la comunidad, se prefería el salto prematuro a una campaña claramente definida como «pro-derechos» porque se había demostrado que daba «buenos resultados». Lo que no se puede ignorar es que las soluciones predominantes que se basan en un enfoque «pro-derechos» a menudo son más convincentes para los organizadores comunitarios mayoritarios (que a menudo son blancos), ya que les hace sentirse más seguros, cómodos y competentes al dirigir lo que se les ha encomendado. Y esto sucede a pesar de que saben, por experiencia propia, que generaciones de racismo y pobreza pueden mermar las posibilidades de dotar de poder a la comunidad por culpa de las contradicciones, los conflictos, la dependencia y la desesperación (Darder, 2008). Si tenemos esto en cuenta, tanto la obra de Freire como la de Fanon refuerzan la necesidad de establecer dinámicas descolonizadoras que otorguen sentido de la intimidad y apertura o «diálogo auténtico» al lidiar con las diferencias culturales, raciales, de clase y de género en el ámbito de las luchas

de la comunidad.

Desde esta perspectiva, nuestra responsabilidad con una práctica de trabajo descolonizadora debe estar unida a un compromiso coherente por permanecer siempre alerta a las condiciones individuales, sociales y materiales que cuestionan nuestros privilegios, derechos y probabilidades de ser eficaces. Y esto se debe aplicar, sobre todo, en las comunidades que han sido sometidas a abusos durante mucho tiempo, basados en legados históricos de genocidio, esclavitud y colonización, con el consiguiente impacto duradero tanto en el oprimido como en el opresor. Por su propósito emancipador, la acción revolucionaria comunitaria requiere el ejercicio de un proceso integral, en el que la mente, el corazón, el cuerpo y el espíritu estén al servicio de la liberación. Esta dinámica integral crea las condiciones para que la valentía política llegue hasta nuestros intercambios comunitarios. De no ser así, nuestro trabajo comunitario podría fácilmente, aun sin quererlo, degenerar en actos de dominación y en empatía extenuante que a la larga obstaculizarían el diálogo, el empoderamiento y la transformación social.

Normas económicas increíblemente opresoras

El sistema contra el que estamos luchando no es un sistema meramente estructural; también está dentro de nosotros, mediante la internalización de las reglas culturales opresoras que definen nuestra cosmovisión. Nuestra mente ha sido colonizada para normalizar profundamente premisas patológicas.

Patrick Reinsborough (2004)

La lucha por descolonizar el trabajo comunitario sin duda alguna debe abandonar el trabajo poco crítico que persigue el «sueño americano». Para hacer esto hay que empezar por cuestionar de forma crítica las presunciones que no han sido examinadas y las nociones de sentido común sobre por qué la gente es pobre, no tiene hogar, o está en el paro, así como poner en entredicho las soluciones a la pobreza empaquetadas y recicladas que se basan en la ignorancia. Este cuestionamiento es importante, si tenemos en cuenta las presunciones sobre la pobreza que se basan en mitos opresivos, mitos que atribuyen superioridad, poder o privilegios a los que se les ha concedido el estatus íntegro de personas bajo normas que mantienen ideas raciales, patriarcales y capitalistas. Por otra parte, un enfoque descolonizador requiere que nos enfrentemos a lealtades equivocadas

hacia valores económicos que normalizan la mayor de las pobrezas, la encarcelación sin precedentes, las políticas beligerantes y otro montón de formas de sufrimiento humano que nos han sido inculcadas a través de la economía.

Si tenemos esto en cuenta, una visión política que pueda dar cuenta de un trabajo comunitario descolonizador debe trabajar para desmantelar esos valores y presunciones que convierten en normales las dinámicas colonizadoras. Es imposible considerar esas normas de forma eficaz sin atribuirles la tozuda persistencia de reproducir la formación de clases y la distribución enormemente desigual de la riqueza. La creciente brecha entre pobres y ricos, que se creó bajo el mandato de las políticas neoliberales en todo el mundo, está en consonancia con las características imperialistas del capitalismo avanzado. Fiel a los principios económicos darwinistas, las políticas neoliberales de desregulación, privatización y recortes en el gasto del Gobierno para los pobres ha convertido a los que viven abandonados y olvidados en el punto débil de la economía. Es una cultura de beneficio empresarial, acumulación y desvío especulativo que favorece a los amasadores de dinero y a los militares expansionistas, anclados en el propósito primordial de conservar el dominio de los recursos naturales y la riqueza del planeta. En su estela, los desposeídos, a quienes se les considera prescindibles y desechables, son abandonados para que sobrevivan a las ruinas de la economía.

En los Estados Unidos, vivimos con el mito capitalista básico de: «mercado libre es igual a democracia». Por tanto, cualquier tipo de regulación procedente de la esfera pública se ve como un mal para la vida democrática en el clima neoliberal actual. El monopolio del mercado es el responsable de convertir en mercadería prácticamente cualquier aspecto de la vida humana. Nada que pueda pasar a tener un valor comercial es sagrado, de modo que todo queda a disposición del mejor postor. Además, todos los programas sociales han sido sometidos a recortes ya que, lamentablemente, se dice que «sangran al país». Durante los últimos 20 años, las políticas económicas keynesianas, que creen que el gobierno es responsable de los más vulnerables, se han reducido de forma sistemática, mientras que las normas neoliberales se han intensificado tanto en el ámbito nacional como en el internacional. Se percibe el abandono de las comunidades raciales pobres en diferentes sentidos: alto índice de desempleo, falta de asistencia sanitaria adecuada, educación deficiente e injusticias medioambientales que permiten que muchas comunidades vivan en auténticas bombas de relojería como son las zonas contaminadas y la tierra erosionada. Y cuando la falta de atención al medioambiente acaba produciendo desastres importantes, como por ejemplo el

huracán Katrina, en Nueva Orleans, las aves de rapiña empresariales aparecen y con su avaricia narcisista ofrecen una porción de tierra, valiosa para los vecinos de la zona, aturdidos como están por el impacto de la catástrofe. (Klein, 2007).

Los objetivos de la economía especulativa junto a la liberalización de compañías importantes en el país han dejado a millones de personas trabajadoras sumidas en la miseria: muchas de las que en otro momento de la historia vivían una «vida cómoda». En la actualidad, el mito de las promesas de los planes especulativos neoliberales, unido al consumo, todavía sigue calando en el ambiente empresarial; pero las promesas de los planes especulativos neoliberales se han dado de bruces con la realidad bajo el punto de vista de mucha gente, que ha sido víctima del efecto deslumbrante de la «prosperidad». En su obra *Decolonizing the Revolutionary Imagination* (Descolonizando la imaginación revolucionaria), Reinsborough (2004) argumenta que «una de las claves para desacreditar el mito neoliberal de la prosperidad creciente» es comprender a través de nuestro trabajo comunitario que el dinero que circula en la economía especulativa no está alimentando a nadie, ni está vistiendo a nadie, ni siquiera sirve para proporcionar trabajo significativo a nadie. En lugar de eso, la economía especulativa es, en gran medida, una forma que la gente rica tiene —a través de sus representantes empresariales institucionales— de usar el dinero que todavía tienen para crear más dinero. Además, esta economía de especulación masiva es una poderosa fuerza desestabilizadora que amenaza las economías locales y los ecosistemas, ya que la especulación es lo contrario de la sostenibilidad y propicia una desconexión más profunda de la existente entre las realidades ecológicas (213).

La normativa característica de la desigualdad económica se promulga a menudo en el seno de las relaciones comunitarias que, sin darse cuenta, reafirman el mismo sistema que critican. Por lo general, se adopta la centralización del poder a costa de la autonomía comunitaria y la autodeterminación. La gente, prendada como está del «pequeño reino» que han creado, se vuelve con facilidad competitiva y se siente amenazada por las personas de la comunidad que ponen en duda su autoridad arbitraria. La consecuencia de todo esto es que se conservan las visiones autoritarias, de modo que se refuerza la confianza tanto en las relaciones físicas como ideológicas de dominación y control. A menudo los estereotipos de «los otros», fabricados por los medios de comunicación, alimentan las deformaciones y los engaños que se filtran en el terreno de la organización comunitaria y potencian actitudes falsas y con sesgos raciales, y creencias que fragmentan aún más las relaciones comunitarias, convirtiendo el saber cultural en irrelevante. La red del

capital, con su largo alcance, ha eclipsado con astucia la importancia de las relaciones y la relevancia de las culturas subordinadas, por medio de mensajes que refuerzan el materialismo y el consumo ciego, así como una fe injustificada en el poder de la tecnología. Sin duda el capitalismo ha llevado al planeta al borde del colapso ecológico, mientras que algunos sistemas de apoyo importantes han sido debilitados por las patologías del poder y los valores que intentan homogenizar el propio significado del ser humano han resultado completamente dañados.

Lo más triste de todo esto es la forma en que «la clase sobreconsumista» no es capaz de canalizar su opulencia hacia la pobreza brutal de los tres cuartos de la población mundial. En el extremo opuesto, los que viven en las sombras de esta bestial opulencia saben perfectamente que el mundo se ha quedado económicamente aplastado (Reinsborough, 2004; Darder y Torres, 2004). Incluso en Estados Unidos, donde un sistema de *apartheid*, que se basa en la riqueza, el poder y el privilegio, es la norma, existe un profundo rechazo reforzado por una mentalidad de autosuficiencia que se extiende a todos los ámbitos. Sin embargo, como se ha dicho anteriormente, las rígidas formas de relación opresivas de las que da cuenta el desenfrenado capitalismo deshumanizan a todos los miembros de la sociedad, incluidos los que ostentan los privilegios. Al adoptar como propia la noción de la vida como esfuerzo y monotonía de los que uno debe escapar, en lugar de la vida como una bendición que inspira creatividad infinita y conexión, las reglas del capitalismo son el caldo de cultivo para la maquinaria estructural e ideológica. Si no puedo ser partícipe de la valentía política, de las relaciones profundas y los diálogos auténticos con otras personas de comunidad, seré fácilmente colonizado con ideas sobre la monotonía y las formas para escapar de ella, que son la fantasía y la huida, ya sea a una isla tropical de vacaciones, hacia «la salvación del mundo» o hacia el «sueño americano», mediante la venta de fórmulas mecánicas del consumo y el trabajo. ¿Cómo puedo poner en duda el *statu quo* del que depende mi identidad, mi valía y mi sentido moral? ¿Cómo puedo decir «no» a un sistema, que insiste en que envejezco y tomo decisiones en función de mi utilidad, y en el que mi productividad y mi jubilación están unidos a mi capacidad para producir beneficios?

Sin lugar a dudas, la mente occidental está profundamente condicionada para conseguir dominio y control en todos los aspectos de la vida, intentando superar la confusión humana, la ansiedad emocional y las perturbaciones físicas, incluido el sudor, los eructos, los gases y la lascivia. El equivocado anhelo por buscar la transcendencia desde la tierra al cielo engendra desconcierto y fantasías autoritarias de control absoluto que alienan e interfieren en las relaciones

dinámicas y el respeto ecológico. En cambio, los enfoques descolonizadores trabajan para resquebrajar las normas sociales que desplazan el cuerpo y las emociones como medios de conocimiento, para así apoyar las relaciones comunitarias que expresan solidaridad, confianza, fe, responsabilidad compartida por el bienestar de la comunidad y el respeto por la condición sagrada de toda vida. En este contexto, el amor como fuerza vital revolucionaria alimenta la valentía política en nuestras luchas comunitarias y nos guía hacia nuevas posibilidades para conseguir un mundo más justo.

Valentía política y trabajo comunitario descolonizador

El ser humano, esa vasta y compleja combinación de dolor y alegría; solitario y desamparado, y sin embargo creador de toda humanidad; dolorido, frustrado y humillado, y sin embargo fuente inagotable de felicidad para cada uno de nosotros; esta fuente de afecto por encima de toda comparación, inspira la valentía más inesperada; este ser que ha sido llamado débil, pero que posee una capacidad inenarrable para ilusionarnos por tomar los senderos del honor; el ser de carne y hueso y de convicción espiritual... ¡ese ser eres tú!

Thomas Sankara (1990)

Constantemente Paulo Freire se preguntaba, como deberíamos hacerlo todos, cómo se puede entrar en una comunidad oprimida y trabajar de modo que se respete la sabiduría, las culturas y las historias de los oprimidos. Esto tiene una relevancia especial ya que la cultura dominante de la intervención «experta» pone énfasis en las ganancias, el producto o los remedios rápidos. A menudo, esos esfuerzos, sin querer resquebrajan la determinación de la comunidad y despojan a esta de dicha determinación (aunque de forma no intencionada), ya que los miembros de la comunidad pasan a ser objetos de estudio colonizados o peones organizados que sirven de instrumento para propósitos ajenos a sus intereses. En lugar de apoyar la creación de condiciones para dotar de una mayor vida democrática a las comunidades oprimidas, a menudo el trabajo y las relaciones de la organización política sólo sirven para intensificar todavía más la subordinación y las fuertes desigualdades. El resultado es la desconfianza y el aislamiento, no sólo para las comunidades que han sido privadas de sus derechos, sino también para los «expertos» que, en su ignorancia, carente de toda crítica, pierden valiosas oportunidades para apoyar la transformación colectiva.

Por tanto, la descolonización es necesaria para todos los participantes de una comunidad, incluidos los que ocupan puestos sociales dominantes o privilegiados. No se puede exorcizar de forma eficiente las creencias sociales dañinas y los hábitos en el ámbito personal sin identificar y cuestionar de manera práctica y teórica las estructuras colectivas causantes de la producción. En este proceso de descolonización, tanto el opresor como el oprimido deben reclamar y reafirmar el valor central y fundamental de la vida humana. Esto se complica cuando se privilegia una racionalidad que se ha limitado hasta el punto de excluir la experiencia cualitativa «subjetiva» y de considerarla como un simple lujo, una desviación o una cuestión de gusto intrascendente. Dicha subjetividad se opone a una objetividad seria que supuestamente existe sólo como ley natural, sin raíces humanas. De nuevo, la alienación es evidente.

La racionalidad que sostiene dicha alienación carece necesariamente de emociones y de espíritu. Los que adscriben la explotación a la naturaleza humana o a un medio necesario para conseguir las «ganancias» deseadas tienen que encontrar una forma de negar que el sufrimiento u otros estados cualitativos del ser o de la experiencia tienen algún valor. De hecho, estas carencias pueden ser contempladas y puestas en la balanza como si fueran costes, en contraposición a los supuestos beneficios de la explotación. Si realizáramos un estudio completo, muchos miembros de la comunidad, si no todos, considerarían que los costes personales y sociales de la explotación es un precio demasiado alto y considerarían que los sistemas en los que operan (es decir, el capitalismo desenfrenado) son inválidos. De modo que se crea una especie de sanción conceptual para no considerar esos costes. El amor, por ejemplo, se convierte en sospechoso, poco valioso o útil para fantasear; la incertidumbre una invitación al nihilismo. Se nos intenta convencer para que no entremos en mundos subjetivos, inciertos o prohibidos (en especial a los que se considera que son «los otros»; de lo contrario, las demandas de orden, control y seguridad, junto a las autoridades que ocupan estructuras «objetivas» serían una pantomima. El miedo a la diferencia se convierte en el guardián, en el rechazo de un mecanismo de defensa. La vulnerabilidad se convierte en una especie de crimen o, al menos, un acto de alguien irracional o de una persona ingenua. Mientras, el cinismo sistemático refuerza la desesperanza y el desánimo.

La comunidad dotada de poder, envuelta de valentía, supone una amenaza para todos estos propósitos. Por tanto, no es de extrañar que los sistemas de explotación, incluido el capitalismo salvaje, cumplan la función de negar el trabajo colectivo que inspira valentía política. Incluso la asistencia a los marginados debe

reforzar la dependencia y no ceder ante los desafíos que se le presentan al sistema, convirtiéndose en una proyección y fantaseando con el objetivo de satisfacer percepciones narcisistas individuales o un sentido de la identidad sobre cómo la persona que ayuda (es decir, el organizador, el profesor, el líder de la comunidad, etc.) quiere ser considerada, en lugar de cambiar los problemas estructurales y la situación que crea la invisibilidad, el sufrimiento o la explotación.

Por tanto, lo que otorga relevancia al concepto de valentía política en la descolonización del trabajo comunitario es su poder en las relaciones como si fuera un catalizador de resistencia y transformación. Para entender mejor lo que esto significa es necesario comprender que todas las personas son seres humanos íntegros. Es decir, es necesario entender que la humanidad se basa en la confluencia de una vida física, intelectual, emocional y espiritual. La clave de esta perspectiva radica en abandonar las tradiciones occidentales académicas que relegan a un estatus inferior o a metafísica popular cualquier cosa que no puede ser vista y medida. Sin embargo, una perspectiva descolonizadora de la vida abarca todos los aspectos de nuestra humanidad, en el ámbito de los encuentros relacionales que son esenciales para participar como sujetos íntegros de la historia. (Darder 2002).

De hecho, Rehberg (1995) en ***Political Grace: the Gift of Resistance***(Valentía política: el don de la resistencia) afirma que «el don de la valentía política es el ofrecimiento de una participación plena (26)» y describe su presencia y función como fuerza descolonizadora en los siguientes términos:

Es el «otro», el que rechaza la categorización, la sistematización y la racionalización, y sin embargo desde el punto de vista fenomenológico parece agruparse de manera que privilegia a los que no tienen privilegios. Este «otro» ofrece otra dimensión a los «desdichados del planeta». Aunque no existe un término para referirse a él, se revela aunque su aspecto divino es parcialmente irreconocible… Esta es la «valentía» que sin duda está de lado de los pobres, que impulsa una posibilidad alternativa desde su propia alternativa radical, que sólo puede materializarse cuando la gente actúa de acuerdo a su don. Infunde. Interrumpe. Crea coincidencias. Llama, grita, lucha para ser «visible» y, sin embargo, no puede por las limitaciones del mundo fenomenológico (22).

Se puede entender la valentía política, por tanto, como una experiencia integral

humana que es el fruto colectivo de las dinámicas de descolonización. Se plasma en una fuerza que está siempre presente y que se entrega de forma altruista en relaciones en las que la fe y el respeto se reflejan en la capacidad para nombrar el mundo de las personas que participan en la relación y que, a través de este proceso, participan en actos transformadores de creación conjunta. Como fuerza revolucionaria que es, la valentía política es compartida, posibilita el establecimiento de «zonas de resistencia» en las que los miembros de la comunidad pueden reflexionar sobre su situación social y material, y tratar de encontrar soluciones, basándose firmemente en sus historias, las prioridades de sus vidas, y en sus propios sueños emancipadores. La valentía política se dirige al notable poder de las experiencias comunitarias, que emergen libremente de las relaciones sustentadas, abiertas e interconectadas de la lucha descolonizadora, en el proceso de la transformación política.

Con esta forma de entender el trabajo comunitario, todas las vidas son consideradas como un objeto de estudio para quienes las viven, y por tanto, tienen el potencial para inspirar y transformar a otros. No se deja a nadie de lado para satisfacer los caprichos narcisistas de otros. En este contexto, la valentía política se pone de relieve en las relaciones sinceras colectivas que promueven una distribución más justa del tiempo, de la atención y de los recursos materiales —y el poder de la toma de decisiones al que van unidos— entre aquellos a los que más les afectan las estructuras que reproducen injusticia.

En esta coyuntura, sería útil señalar que las relaciones descolonizadoras que promueven el intercambio de la valentía política no están necesariamente aisladas. A menudo, aparecen mezcladas con momentos dramáticos de sufrimiento en contextos en los que la afirmación, los retos, la crítica, la resistencia, el desacuerdo, la alegría, la frustración, la confusión, la confianza, y otras expresiones humanas para nombrar al mundo se esperan y se reciben en el transcurso de un compromiso apasionado, como ciudadanos responsables del mundo. En el proceso de la práctica comunitaria descolonizadora, tanto a la articulación activa como pasiva del poder se les reconoce como partes necesarias de cualquier dinámica que promueva la vida democrática. Al contrario de lo que ocurre con las reglas de participación «profesionales», «seguras», cómodas y concienzudamente pulidas de las «relaciones entre los grupos», una dinámica descolonizadora, promueve un lugar sagrado de reunión, amenizado por la pasión, el deseo, la actividad, el movimiento, la fluidez, el cambio, los miedos, las tensiones, la rabia, la risa, la alegría, el ruido y el llanto. Consecuentemente, los participantes encuentran así un «balón de

oxígeno» para existir, ofrecer y examinar quiénes son: y todo ello desde la autoridad de las experiencias vividas y de su proceso de desenterramiento de recuerdos olvidados.

Esto incluye una presencia colectiva que da cohesión y transforma, pero no mediante la dominación sino mediante la valentía política, que aparece de forma libre en todo lo presente. Al no existir formas de trabajar que causen humillación ni vergüenza, la libertad de ser florece, ya que los participantes aceptan la responsabilidad de nombrar y renombrar el mundo, un precioso don de la vida que alimentamos de forma colectiva con humildad y respeto. Ante la presencia de un poder nacido de la colectividad, emergen posibilidades que sobrepasan nuestras mejores fantasías, para hablar, actuar y ser conocidos; ya que en la experiencia de la valentía política también se halla el coraje radical necesario para poner en riesgo el abrazo colectivo del amor que celebra la vida.

Por tanto, la valentía política, surge cuando se reconoce la envergadura del daño causado a todos los miembros de una comunidad al cosificar a cualquier participante. Cosificar a otras personas en este ámbito supone dañarlas, reducir su subjetividad a instrumentos del que uno se puede beneficiar u obtener placer. Sin embargo, la cosificación también impide que la humanidad del participante cosifique y cree alienación y aislamiento porque en el proceso de la eliminación de la subjetividad de los otros y en el proceso de reemplazarla con el boceto que nosotros tenemos de ella, se elimina la relación y la posibilidad de auténtico diálogo. Estamos rodeados de nuestras propias percepciones, deseos, falsedades que se representan en un mundo de objetos sin verdaderos seres humanos, tan sólo representaciones de los humanos que se proyectan. Por tanto, uno se convierte en un objeto de su propia mirada, incitado por ideas que no han sido examinadas ni cuestionadas, que emanan de la referencia que uno mismo tiene sobre su propia humanidad, de sus obligaciones e incidentes. Estas ideas están despojadas de la capacidad para amar y cuidar de todo lo que hay fuera del mundo narcisista (Fromm, 1964).

Mediante las relaciones humanas que están teñidas de valentía política, se genera un sentido del amor emancipador, que no es proyección, ni dominación, ni romanticismo, ni ideología sino más bien el alimento que el agua, el sol y la tierra dan a la semilla. Esto apunta a un sentido del apoyo que conserva y honra la tensión creativa, como condición previa para las relaciones humanas. Esta especie de apoyo, tanto en las relaciones individuales como comunitarias, respeta y honra la presencia de un espacio vital «para compartir» —un choque creador, entre las

diferencias y similitudes— necesario para que emergan las posibilidades transformadoras y las creaciones colectivas para que éstas arraiguen (Yiamouyiannis, 1988). En este contexto, los logros de nuestra comunidad son trabajos colectivos del arte de vivir, donde el combustible para nuestra creación conjunta se genera a través de la dialéctica espiritual de nuestros múltiples encuentros. El trabajo comunitario desde esta posición de ventaja queda esencialmente descolonizado cuando reconocemos libremente que ningún esfuerzo humano puede realmente ser jamás el producto de un solo creador.

Por último, aunque no por eso menos importante, un trabajo descolonizador de las comunidades también debe estar unido a nuestra capacidad de ser testigos de la vida, no sólo como un espectador pasivo, un observador neutral o un crítico hastiado sino como un participante íntegro de un proceso revolucionario para salvarnos a nosotros mismos y a los demás de una situación infernal de alienación y avaricia. Así, damos testimonio del sufrimiento y la belleza, de la guerra y la paz, la angustia y la belleza, de vivir y morir. Y de este modo, la valentía política emerge y se regenera a través del poder que tienen las conexiones entre nosotros y con la tierra, con la vida y con nuestro ser interno. En última instancia, es la poderosa fuerza que inspira nuestro compromiso vital, que va más allá de nuestras propias preocupaciones alienadas y resquebrajadas; para dar testimonio de la maravilla que son nuestras hermanas y hermanos; y por solidaridad con ellos, devolver la dignidad, libertad y autodeterminación, que son nuestros únicos derechos de nacimiento como seres humanos.

Youth Speaks! Trabajo comunitario descolonizador en acción

Incluso después de la firma de un documento que decía que éramos libres
Aún violaste a nuestras mujeres y colgaste a hombres de los árboles
Y, sí, éramos un fruto raro
Pero nunca nos quitarás nuestras raíces
Seguiremos creando
Y puede que tú sigas odiando
Pero también eso terminará en mi papel y en mi pluma
Haré saber a todos que odias

(poeta Youth Speak)

La palabra le habla a la cultura, a la lucha, a la educación, a la política, al hip-hop y a la comunidad… influyendo en el potencial…continuando nuestra tradición oral.

(Página web del movimiento literario y artístico Youth Speaks)

La tradición comunitaria del género de poesía oral *Spoken Word* llama a la doble naturaleza de la resistencia, que incluye tanto el abrazo comunitario de la valentía política como nuevas articulaciones de poder que son creaciones en conjunto de nuevas posibilidades e historias transformadoras. Las primeras palabras se convierten en armas de resistencia, que desenmascaran las nociones contradictorias de la ley y la justicia, el choque entre la imagen legal y cultural de la justicia y la realidad práctica que viven los grupos marginales. Después, hace que se confirme un empoderamiento cooperativo y horizontal, generado internamente por la comunidad y las experiencias vividas de sus miembros. Una vez fuera, si nos adentramos en el acto creativo, dicha resistencia no es concedida por una autoridad jerárquica ortodoxa, sino que la propia resistencia afirma su propia autoridad moral e histórica para poner a prueba al propio «sistema», para ser analizado y observado, poniendo en entredicho las dinámicas coloniales del poder.

La autora de los versos que aparecen arriba, promotora de la cultura, y otros muchos como ella, forman parte de un movimiento de grupo artístico conocido como *Youth Speaks*. La organización es una comunidad, un espacio [2] inspirado en la juventud que ofrece «un certamen poético», una expresión penetrante, incisiva, de los puntos de vista vividos, que cuestionan las fantasías evidentes que el *statu quo* comercial, económico y político vende a los jóvenes. Lo que diferencia a este movimiento es su compromiso para apoyar la obra creativa del conocimiento entre sus miembros, en lugar de simplemente ser el típico espacio artístico que acepta o rechaza. *Youth Speaks* intenta «cambiar las percepciones de los jóvenes luchando contra el analfabetismo, la alienación y el silencio para así crear un movimiento mundial de nuevas voces valientes… [Retando] a los jóvenes para que busquen, desarrollen, presenten en público y usen sus voces como creadores del cambio social.» Lo que empezó siendo como un esfuerzo comunitario para involucrar a los jóvenes se convirtió en un esfuerzo para crear un «departamento de historia» en el *Living Word Project,* «usando el modelo de la interpretación de la etnografía para concientizar sobre el impacto social de los elementos históricos que en cierta medida «faltan» en los libros de texto tradicionales.»

El efecto transformador personal que esto brinda en la comunidad *Youth Speaks*, así

como el efecto que tiene en los que son testigos de la creación conjunta es asombroso. Mateo, un filipino-americano de 27 años, participante del movimiento *Youth Speaks*, del que se hizo hace poco una reseña biográfica en el periódico ***San Francisco Chronicle*** [3] pasó de ser un participante del programa de 17 años de edad a convertirse en un mentor y director de uno de los programas de la comunidad. Como él dice: «Es difícil saber dónde estaría sin la poesía, pero sé dónde estoy con ella…A través de las palabras, la poesía tiene el poder de cambiar el mundo. Se puede hacer reír o llorar a tus propios padres con las palabras que compartes con ellos. Se vota al presidente por sus palabras.»

Los miembros de la comunidad de todas las edades, que asisten a las actuaciones en las que se usa la palabra oral, adquieren una comprensión notable de las formas poderosas en que los mensajes, los hábitos y la filosofía de la explotación capitalista, son experimentados en primera persona y cuestionados por la gallardía transgresora de los jóvenes para expresar lo que no se suele expresar. Mientras el capitalismo acentúa la ignorancia y provoca aislamiento —para maximizar los beneficios— *Youth Speaks* reúne a jóvenes poetas creadores para profundizar en el conocimiento de ellos mismos y de otros. Encuentran solidaridad, no sólo en su compañerismo sino también en el modo en que son testigos unos de otros. A través de las relaciones comunitarias de reafirmación y los retos, la pasión y la honestidad que comparten les ayuda a ahondar en el pozo de su humanidad integral, de modo que pueden experimentar cómo fluye la valentía política en ellos, para crear y expresar aquello que está más oculto y es más vulnerable, pero también a menudo, más significativo.

Mientras que las reglas del capitalismo crean vacíos emocionales, deficiencias, dudas, inseguridades, placeres inmediatos, necesidades ficticias que deben ser satisfechas con el consumo neurótico, los participantes de *Youth Speaks* ponen de relieve de forma explícita esas manipulaciones, ponen nombre a esos vacíos y deficiencias, y denuncian en el relato poético el daño personal y colectivo que los oprimidos han recibido. Por ejemplo, un poeta contó a través de la *Spoken Word* cómo las imágenes de los cuerpos de las revistas supusieron un ataque para su novia de modo que le hacía tener actitudes poco sanas con ella misma, lo que afectaba a su habilidad para conectar de forma más profunda con ella misma. Lo que hace que estos jóvenes tomen conciencia crítica de esto, más allá de sus preocupaciones individuales, es saber que sus luchas son colectivas y que afectan al bienestar de sus comunidades. Se trata de un sentido comunitario del bienestar y de la salud que sobrepasa el interés individual hasta llegar al ámbito del

empoderamiento colectivo.

Mientras que el capitalismo requiere un juego de suma-cero, de homogeneidad de la mercancía —se ha creado una «única escala para medir la escasez»— *Youth Speaks* promueve la heterogeneidad y la abundancia como condiciones necesarias para una buena pieza de *Spoken Word.* Se sobreentiende que la palabra nació mucho antes de que fuese recitada (tal y como Freire acertadamente revindicó) y la palabra sirve de nexo entre las diferencias comunitarias. Voces diferentes, temas diferentes, grupos étnicos diferentes, experiencias diferentes, sexualidades diferentes… todas expresan un valor pues, son fruto de la experiencia y han tomado forma congruentemente, a través del medio poético, libre y versátil del *Spoken Word.* La fuente no tiene importancia, la habilidad de un poema para evocar y hacer real verdades poderosas que trascienden al poeta individual no sólo da valor y sentido sino que también intensifica la relación comunitaria que a través de la dialéctica nutre la valentía política.

Es parte de la naturaleza de las relaciones capitalistas tratar a los miembros de las comunidades que han sido privadas de sus derechos como meros destinatarios, objetos pasivos que no sienten al servicio del capital, en lugar de considerarlos ciudadanos del mundo activamente comprometidos y con sentimientos. *Youth Speaks* apoya a los jóvenes como creadores, como sujetos históricos sensuales al materializar su poder colectivo y su capacidad para crear de forma conjunta y colaborar en un proceso dinámico de vida comunitaria. La comunidad *Youth Speaks* está formada por mentores apasionados y por testigos activos, en contraste con los proyectos comunitarios que favorecen la existencia de espectadores pasivos y sirvientes referenciales.

Las reglas en las que se basa el capitalismo destacan el material cuantitativo o físico como recipiente y árbitro del valor. *Youth Speaks* destaca todo lo emocional como recipiente y como canal del valor. Mientras el capitalismo se alimenta del miedo, los secretos, y el acceso privilegiado y vigilado, la comunidad de poetas *Youth Speaks* y los que en ella participan se alimentan del coraje y la transparencia, al revelar sus verdades escondidas, sus luchas, sus esperanzas y sus sueños en el ámbito de la condición humana. Mientras el capitalismo promueve la separación de lo público y lo privado, en su esfuerzo por privatizar y acabar con lo público, *Youth Speaks* promueve con fervor la alianza sagrada de lo público y lo privado, con sus ofrendas públicas audaces, de intensos y conmovedores puntos de vista, traumas y triunfos.

La poesía oral de los poetas *Youth Speaks* destroza los mitos del capital que de forma equivocada promueven el ocio y la neutralidad impasible como prototipos de la «buena vida». Sin embargo, la comunidad *Youth Speaks* muestra las aguas turbulentas de los aspectos fundamentales de la realidad que demuestran nuestra compleja humanidad, inspirándose en visiones revolucionarias que se basan en la pasión y los propósitos. Es una comunidad valiente de jóvenes que intentan permanecer atentos en lugar de escapar a la fantasía y al pensamiento mágico como medio para enfrentarse al placer o de obtenerlo. Rechazan la inversión que el capitalismo hace para alejarse de las presunciones burguesas que tildan al mundo de cruel, sombrío o aburrido. Las comunidades descolonizadoras como *Youth Speaks* crecen gracias a la intimidad y la presencia; se acercan al sujeto y se acercan entre ellas, en lugar de alejarse. Una característica inherente a estas comunidades es un impulso intuitivo en la comunidad de jóvenes que los anima a esquivar su cosificación y alienación, mediante el goce del poder de la presencia en la comunidad y el preciado don de estar vivo.

Valentía política y el coraje de amar

Las herramientas del señor nunca desmontarán su casa.

Audrey Lorde (1984)

Youth Speaks, como «zona de resistencia» ejemplifica una de las respuestas contemporáneas más destacadas a la popular máxima de Audrey Lorde. Los jóvenes de esta comunidad, junto a los que son testigos y apoyan sus esfuerzos, reafirman el poder comunitario de la tradición oral en sus propias culturas y, como tal, el potencial transformador de la valentía política, al que no pueden llegar los oprimidos en la «casa del Señor». *Youth Speaks*, el pueblo indígena de Oaxaca, los medios de comunicación independientes y muchas otras comunidades populares y organizaciones del mundo entero reconocen que la liberación no es ni un proceso que tenga garantías ni un objeto que puede ser poseído. Sin embargo, requiere nuestra presencia íntegra y el coraje colectivo de la valentía política que nace de la resistencia y la lucha. Sólo de esta forma podremos forjar juntos la sabiduría, la fe y la fuerza de la conciencia revolucionaria para saltar el fuego de la angustia y el sufrimiento humano, para que de esta manera podamos liberarnos a nosotros mismos y a los demás del legado colonizador del imperialismo occidental.

Así como los jóvenes que trabajan por la cultura en *Youth Speaks* llegan los unos a los otros, usando las herramientas de sus propias historias y experiencias de vida, también nosotros debemos encontrar el coraje para luchar de forma solidaria para romper con el atolladero alienante del capitalismo que insensibiliza nuestras vidas y traiciona nuestros sueños revolucionarios. Nuestras luchas colectivas para descolonizar el trabajo comunitario están unidas íntimamente a nuestras luchas personales por liberar y despertar nuestras mentes, cuerpos, corazones y espíritus para el baile comunitario de la vida, un baile que se inspira en la valentía política y en nuestro renovado compromiso con el poder del amor.

Referencias bibliográficas

Darder, Antonia (2002). ***Reinventing Paulo Freire: A Pedagogy of Love***. Bolder, CO: Westview.

Darder, Antonia (2008). *Pedagogy of the Oppressed Revisited* in **Public I** Urbana, IL: CU Independent Media Center (11).

Darder, Antonia and R.D. Torres (2004). ***After Race: Racism After Multiculturalism***. New York: NYU Press.

Fanon, Frantz (1952). ***Peau noire, masques blancs***. Paris, 1952.

Fanon, Frantz (1967). ***Black Skin, White Masks***. New York: Grove.

Freire, Paulo (1971). ***Pedagogy of the Oppressed***. New York: Seabury.

Fromm, Erich (1964). ***The Heart of Man***. New York: Harper & Row.

Klein, Naomi (2007). ***The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism***. New York: Metropolitan Books.

Lorde, Audrey (1984). ***Sister Outsider: Essays and Speeches.*** New York: Crossing Press.

Martinez Luna, Jaime (2006). *Communality and Autonomy: A Compilation of Three Essays and Two Declarations by Indians of the Northern Sierra of Oaxaca*.

(Traducción de George Salzman and Nancies Davies.)
http://site.www.umb.edu/faculty/salzman_g/Strate/Commu/index.htm

Mohanty, Chandra Talpade (2003). ***Feminism Without Borders: Decolonizing Theory,Practicing Solidarity***. Durham and London: Duke University Press.

Rehberg, Wes (1995). ***Political Grace: The Gift of Resistance***. Tesina en SUNY (Binghamton).

Reinsborough, Patrick (2004). *Decolonizing the Revolutionary Imagination: Values Crisis, the Politics of Reality, and Why There's Going to be a Common-Sense Revolution in this Generation* in D. Solnit (editor), ***Globalize Liberation*** (San Francisco: City Lights Book, 2004) 161-211.

Sankara, Thomas (1990). ***Women's Liberation and the African Freedom Struggle***. New York: Pathfinder.

Vigil, Delfin (2008). Youth Speaks Encourages Young Poets in San Francisco Chronicle (March 30)
http://www.sfgate.com/cgibin/article.cgi?f=/c/a/2008/03/30/PK4TVMO2S.DTL

Yiamouyiannis, Zeus (1998) ***Toward a Philosophy of Interpersonal Self and Self-Esteem***. Tesina doctoral, Cultural Foundations of Education and Curriculum, Syracuse University (UMI No. 9842213)

Notas

[1] Darder, A. and Z. Yiamouyiannis (en prensa). *Political Grace and the Struggle to Decolonize Community Practice* en Jennifer Lavia y Michele Moore (eds.) **Cross-Cultural Perspectives on Policy and Practice: Decolonizing Community Contexts**. London: Routledge.

[2] (Véase:www.youthspeaks.org)

[3] "Youth Speaks Encourages Young Poets," ("Youth Speaks alienta a jóvenes

poetas”) Delfin Vigil, 30 de marzo de, 2008:
http://www.sfgate.com/cgi-bin/article.cgi?f=/c/a/2008/03/30/PK4TVMO2S.DTL

Traducción: Eva Bastidas García

 Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual