COMUNALIDAD, TRAMAS COMUNITARIAS Y PRODUCCIÓN DE LO COMÚN. DEBATES CONTEMPORÁNEOS DESDE AMÉRICA LATINA

Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina/Raquel Gutiérrez Aguilar (Coord.) Oaxaca, México: Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas, 2018.
1. Debates Contemporáneos sobre la comunalidad, lo comunitario y la producción de lo común.

504 pp: 21 cm x 14 cm

ISBN:

Edición y corrección de estilo: Gizella Garciarena Hugyecz/Nallely Guadalupe Tello Méndez
Diseño de portada: Lourdes García Barranca
Diseño de Interiores: Roberto Ramírez Alcántara

Primera edición, 2018
D.R. © Raquel Gutiérrez Aguilar (Coord.)

pezenelarbol@gmail.com
https://pezenelarbol.wordpress.com/
casadelaspreguntas@gmail.com

ÍNDICE

Comunalidad, producción de lo común y tramas comunitarias: la apertura de una conversación. Estudio Introductorio
Raquel Gutiérrez Aguilar 7

I **VETAS DE LA REFLEXIÓN** 31

Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad
Gustavo Esteva / Arturo Guerrero Osorio 33

Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político
Raquel Gutiérrez Aguilar 51

La experiencia cotidiana de lo común y la comunalidad
Colectivo Editorial Pez en el Árbol/ Centro Intradisciplinar para la Investigación del Ocio/ Servicios para una Educación Alternativa, EDUCA AC/ Griselda Sánchez 73

II **DEBATES CONTEMPORÁNEOS SOBRE LA COMUNALIDAD, LO COMUNITARIO Y LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN** 107

A. GARANTIZAR LA REPRODUCCIÓN MATERIAL Y SIMBÓLICA DE LA VIDA COLECTIVA 109

Rutas de la reproducción y el cuidado por América Latina. Apropiación, valorización colectiva y política
Cristina Vega 109

Los intercambios para la reproducción del vivir en medio de la tensión capital-vida. Campesinas del centro de Veracruz y sus estrategias para sostener la vida
Verónica Moreno Uribe 161

Cooperativismo de vivienda en Uruguay: lo común como práctica educativa
Mariana Menéndez/María Noel Sosa 177

La dimensión sensible de lo político
Ana Laura Suárez Lima 193

El tequio como clave política para la educación intercultural
Ana Lilia Zalazar Zarco 209

Trabajo vivo, hacer y producción de lo común: notas para ampliar diálogos entre tradiciones distintas
Blanca L. Cordero 225

B. CONSTELACIONES DE TRAMAS COMUNITARIAS Y FORMAS POLÍTICAS NO LIBERALES 235

Diez hipótesis sobre las economías populares (desde la crítica a la economía política)
Verónica Gago 235

Formas de organización y articulación de la CRAC-PC de Guerrero: análisis de su alcance intercomunitario
Daniele Fini 257

Recordar en la tradición de lucha por lo común: formas de la organización de la experiencia
Elia Méndez García 275

"Memoria cantada". La música popular en Comunidades Quilombolas de la Bahía de Todos los Santos como forma de subversión creativa
Mariel Cisneros López/ Lílian Lessa Andrade 293

Tomar la ciudad por asalto: las luchas villeras como irrupción de lo popular-comunitario en Buenos Aires
Hernán Ouviña 315

Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: dinámicas de autonomía e interdependencia para la reproducción de la vida
Mina Lorena Navarro 351

C. HORIZONTES POPULAR-COMUNITARIOS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL 365

Repensar la transformación social desde las escalas espacio-temporales de la producción de lo común
Lucía Linsalata 365

Lo común como reapropiación y despliegue de la capacidad de forma en la modernidad capitalista
Paulino Alvarado Pizaña 377

Dilemas de la comunalidad. Mixtecos en la Ciudad de México
Yeimi Esperanza López López 403

Dilemas de la comunalidad en Venezuela: el caso de sierra Falcón
Liza Aceves López 417

Un intento de transformación cultural en el quehacer diario (Cecocesola)
Crismar Escobar/Willmary Canelón 435

La comuna socialista en Venezuela: avances y contradicciones
Atenea Jiménez Lemon/Ulises Castro Martínez 455

Lo comunitario popular en tiempos del Estado Plurinacional boliviano. Un balance a diez años del MAS
Huáscar Salazar Lohman 477

Agradecimientos

Para hacer posible este libro fue necesario, como siempre, el trabajo colectivo.

Queremos agradecer profundamente a: Itandehui Reyes, Flavio Barbosa, Mina Navarro, Lucia Linsalata, Blanca Cordero, Liza Aceves y los estudiantes del curso optativo "Debates contemporáneos sobre la comunalidad, lo comunitario y la producción de lo común" de la Maestría en Sociología 2014-2016 del Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" (ICSyH) por su compromiso y su tiempo para contribuir con la selección de los textos que integran este volumen. A Gizella Garciarena un agradecimiento especial por su enorme contribución para que este libro lograra ser concluido.

De igual forma, abrazamos en donde quiera que se encuentren a todas las personas, organizaciones, colectivos y comunidades que escribieron y asistieron tanto al I Congreso Internacional de Comunalidad como al Encuentro de experiencias sobre lo común en y desde Oaxaca. Sus palabras han alimentado nuestro andar.

Gracias también a quienes con paciencia y convicción fueron parte de los procesos de organización de ambos eventos y de este libro. No siempre es fácil caminar en colectivo pero hacerlo significa mucho aprendizaje, encuentros, complicidad; por ello, vale la pena.

Comunalidad, producción de lo común y tramas comunitarias: la apertura de una conversación

Estudio introductorio

Raquel Gutiérrez Aguilar

Organizar el I Congreso Internacional de Comunalidad

Entre el 26 y el 29 de octubre de 2015, en Puebla, entre diversos y distintos consolidamos la apertura de una conversación. Conversación en su sentido etimológico proviene del latín conversare, que significa girar, dar vueltas en compañía; alude, por tanto, a recorridos que se intersectan, a construcción de vínculos y a intercambio de palabras, argumentos y experiencias (véase Méndez en este mismo volumen). Eso nos propusimos: generar un espacio-tiempo para circular las palabras en torno a la comunalidad, lo comunitario, la producción de lo común compartiendo y aprendiendo de las luchas y estrategias comunitarias que iluminan horizontes de transformación más allá del capital.

Para organizar tal conversación sugerimos como fecunda matriz de intelección una noción cultivada cuidadosamente en las regiones serranas de Oaxaca: comunalidad, que expresa, según sus protagonistas, una específica, resistente y fértil manera de hacer y vivir de diversos pueblos de esa geografía. Nos propusimos abrir una amplia y plural conversación sobre la comunalidad, no sólo para escuchar acerca de sus múltiples contenidos, sino para hilar otro conjunto igualmente rico y variado de reflexiones sobre experiencias de vida, de resistencia y lucha comunitaria, y de esfuerzos por producir lo común, cultivados en Puebla, Oaxaca, Morelos y otras ciudades y regiones de nuestro país y de América Latina. Confirmamos posteriormente que comunalidad, producción de lo común y tramas comunitarias

lograron adquirir el carácter de sólidos puentes de diálogo para nutrir múltiples y diversas conversaciones, que se expresan de manera distinta procurando revelar lo que comparten al tiempo de distinguir con claridad lo que las hace diferentes, particulares y ricas en su especificidad.

En tales conversaciones —iniciadas con anterioridad, en particular durante el Encuentro de experiencias sobre lo común en y desde Oaxaca del 12 y 13 de octubre de 2015— y continuadas en el tiempo; nos propusimos, también, erosionar y eludir las estériles claves de la competencia académica —que recubre la competencia política— para concentrarnos en la posibilidad de cooperar y, quizá de establecer más amplias "coordinaciones de conversaciones" —que es como describen Varela y Maturana (1984) la dinámica de entrelazamiento de los sistemas vivos. Así, entre muchas y diversas organizamos y sostuvimos una amplia reunión de debate académico y político, de conocimiento e intercambio recíproco, de discusión, cooperación y celebración: el Primer Congreso Internacional de Comunalidad.

Acordamos nombrar nuestros empeños I Congreso Internacional de Comunalidad en diálogo con Jaime Martínez Luna y Márgara Millán, durante un coloquio sobre "Reproducción material y simbólica de la vida social" realizado un año antes, en 2014, también en Puebla, tras darnos cuenta de que compartíamos las ganas de desplegar una acción conjunta que lograra ampliar la discusión pública en México y América Latina, acerca de la relevancia de un conjunto ordenado de saberes y prácticas cotidianas y políticas para garantizar la sostenibilidad de la vida colectiva; ratificando, además, que esto se vive como lucha cotidiana en amplios y diversos paisajes de la geografía social que, nombrados desde estas claves, alcanzan a percibirse como archipiélagos de resistencia y lucha que, simultáneamente, limitan y boicotean las ofensivas del capitalismo, conservando y (re)construyendo constelaciones de mundos de la vida. Así, no fue pues por moda que nos lanzamos a un proyecto de

esta envergadura, ni creyendo que hacíamos algo "nuevo". Tal como dijimos en la convocatoria:

> Nos mueve el interés de facilitar el encuentro y la discusión entre quienes estudian las temáticas señaladas desde una perspectiva latinoamericanista y crítica sobre ciertos ejes analíticos que versan en torno a la comunalidad, lo comunitario y las luchas por lo común que han desplegado un arcoíris de estrategias para plasmar sus horizontes políticos. Buscamos generar un espacio plural donde llevar a cabo un debate riguroso y profundo sobre las temáticas económicas, sociales y políticas relacionadas, justamente, con tales horizontes abiertos durante el despliegue de las luchas popular-comunitarias.

El congreso albergó decenas de simposios, mesas temáticas de reflexión y discusión, presentaciones de libros y, en general, encuentros de muy diversas clases. Nuestro trabajo como organizadores se empeñó en erosionar, también, algunas de las rígidas fronteras disciplinarias actualmente existentes que alientan la ultraespecialización y, como resultado, incitan a perder de vista la compleja madeja de interdependencia que conecta conocimientos y vida cotidiana, rigor argumental y aprendizajes alcanzados desde la desbordante creación de centenares de luchas. Tratar de llevar adelante la doble tarea de proponer hilos para ordenar el debate, sin caer en la esquematización y compartimentación de la discusión nos condujo, tras una larga cadena de reuniones y de comunicación epistolar entre los organizadores, a sugerir los siguientes ejes para orientar la reflexión:

1. Luchas y horizontes políticos comunitarios: ni vuelta al pasado ni continuación del presente.
2. Conflictividad socioambiental: luchas por lo común y despojo de los bienes naturales.
3. La comunalidad y la producción de lo común desde los pueblos indígenas y más allá de ellos.

4. Comunalidad, educación, memoria y lenguaje: elementos de la organización de la experiencia
5. Parentesco y patriarcado: estrategias y tensiones de la regulación comunal —indígena y no indígena.
6. Experiencias comunicativas comunitarias urbanas y rurales: resonancias y conocimiento recíproco

Cada uno de estos ejes sugiere claves de acercamiento a las diversas problemáticas que, consideramos, nutren la colectiva conversación acerca de las posibilidades de aprender de las luchas y horizontes comunitarios más allá del capital; al tiempo que colocan la perspectiva de la comunalidad como tierra para cultivar, como río del cual abrevar. Esto es, entendimos la comunalidad como piso común, para dar fuerza y volver visible y audible un conjunto de conversaciones urgentes acerca de las múltiples formas de defender y garantizar colectivamente condiciones materiales y simbólicas para la reproducción de la vida en su conjunto, actualmente amenazadas desde flancos económicos y políticos por el extractivismo, la violencia, la ultraexplotación de la fuerza de trabajo y la creatividad de la naturaleza y por el régimen político que es funcional a tal estado de cosas.

Contribuir a organizar una parte del debate

El libro que el/la lector/a tiene en las manos es producto del rastreo y el estudio de una parte de los debates que ocurrieron en el I Congreso Internacional de Comunalidad y también en el ya mencionado, Encuentro de experiencias sobre lo común en y desde Oaxaca —al cual cariñosamente llamábamos, el "precongreso"—, donde en su propia región de origen, diversos colectivos conversaron acerca de sus desafíos tendiendo puentes con la clave de la *comunalidad,* asumida como fértil sustrato para la reflexión sobre las luchas que se despliegan por aquellas tierras. En tal sentido, el presente volumen, de forma análoga al Congreso y el Encuentro, vuelve a ser un trabajo colectivo y cooperativo para que, al menos una parte de la riqueza

de lo ocurrido en Oaxaca y Puebla durante aquel otoño de 2015, sea rescatada del olvido que impone la contemporánea saturación de discursos y contenidos.

El libro está estructurado en dos grandes bloques. En el primero de ellos recogemos, en contribuciones específicas, lo que a nuestro juicio son tres vetas relevantes para situar la reflexión en su conjunto. Las tres perspectivas son desarrollos teóricos producidos desde América Latina que nos interesa hacer visibles en virtud, también, del amplio debate sobre lo común que se está desarrollando en otras geografías. Negri y Hardt (2010), Laval y Dardot (2015) y más recientemente De Angelis (2017), han producido influyentes trabajos sobre lo común desde una perspectiva que nutre, aunque claramente sesga y oculta, dada la pretensión universalista y exhaustiva de la academia consolidada en Europa, la posibilidad de expresión y comprensión de lo que se produce en este lado del Atlántico.

Así, el primer bloque de este libro, reúne y hace visibles, de forma ordenada, tres acercamientos sobre la temática desarrolladas en nuestro continente; haciéndolo, además, hablando con voz propia y, en gran medida, en primera persona. El afán de presentar estas contribuciones como vetas no es, una vez más, competir con otras posturas sino asumir plenamente la dificultad del ejercicio de *pensar desde las diferencias*; es decir, rechazar el supuesto no explícito sobre la necesidad de una sola síntesis sobre los contenidos de las luchas en marcha y sobre las posibilidades de transformación, que es el punto de partida para tejer conversaciones fértiles, es decir, creativas. Contribuir a *hacer visible la diferencia* entre lo que se ha pensado y discutido en América Latina, para que pueda ser distinguido de aquello reflexionado en otras latitudes; nos parece una acción práctica de descolonización en marcha también a nivel teórico.

Las tres perspectivas que presentamos son, por un lado la relativa a la Comunalidad, expuesta por Esteva y Guerrero; posteriormente la perspectiva de la producción de lo común ligada a la garantía de la

reproducción material y simbólica de la vida colectiva, que cultivamos en Puebla, argumentada por Gutiérrez y, finalmente, un documento colectivo dividido en cuatro secciones que teje reflexiones sobre qué es lo común en lo urbano, territorio, radios comunitarias y práctica educativa dialogando con las dos vetas anteriores, escrito por quienes llevaron la carga de organizar y realizar el Encuentro en Oaxaca.

La relevancia de las tres primeras contribuciones, que consideramos vetas también porque explicitan el modo en que se produce el conocimiento y se ahonda en la reflexión, ensanchan las posibilidades del pensamiento crítico latinoamericano, ampliando marcos de intelección que nutren la *conversación* en tanto proponen renovados vocabularios para nombrar, una vez más, lo que desde otro léxico se niega y esconde, razones despreciadas que se ocultan y argumentos que se desconocen. Nuestro empeño es, pues, perseverar en el esfuerzo de nutrir el debate no sólo académico sino practicar, también desde este ámbito, formas fértiles de conocimiento recíproco, enlace y encuentro: ser capaces de producir vínculos.

En su trabajo "Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad", Esteva y Guerrero reflexionan sobre la comunalidad entendiéndola como "terca resistencia" que expresa "una forma contemporánea de vida en [la que] se incorpora lo que llega de afuera sin permitir que se destruya o disuelva lo propio". Profundizando en ello, desligan el Nosotros —que sostiene la comunalidad— de la ontología y la epistemología, ligándolo con lo *vivencial*. Esta idea nos parece un acierto, aunque queda para nuevas conversaciones la profundización de la caracterización de lo *vivencial*, entendido como flujo integral de anhelos y trabajos concretos, que a mi juicio resuena parcialmente con las búsquedas de Bolívar Echeverría y su teoría de los *ethos* (Echeverría, 2000). Otro aporte significativo de la reflexión de Esteva y Guerrero es la distinción entre "acuerdo" y "raíz", entendido el acuerdo como la "racionalización y verbalización de la raíz" que se expresa en el "mito propio". Esta distinción, recuperada en nuestro

propio trabajo mediante la distinción sistemática de lo lógico y lo simbólico —siguiendo la postura de Cassirer (1971)— se abre a una valiosa reflexión sobre la posibilidad misma de "compartir la palabra". En este caso, sobre la posibilidad de compartir la palabra "comunalidad" con "oyentes legos", esto es, con quienes no tienen la experiencia, la vivencia, la experiencia vital cotidiana, organizada plenamente de una manera tal que permita captar a plenitud lo que ella expresa; aunque al escuchar lo que se dice, muy bien pueden hacer resonar *parte de su propia experiencia de lucha* y esfuerzos de vinculación, enlace y organización. Desde ahí, quizá, se abran caminos para "dar vueltas juntos", es decir, para *conversar*.

Para responder a la relevante cuestión que gira en torno a cómo sería posible *entendernos*, los autores repasan muy diversas experiencias de lucha en torno a lo común, destacando la manera como están habitadas por semejanzas y diferencias. En nuestra perspectiva, tender puentes para la comprensión entre distintos —a partir de algunas semejanzas— significa ser capaces de cruzar los muros de separaciones y jerarquizaciones históricamente constituidas, que imponen segmentaciones funcionales a la repetición, justamente, de la separación y la jeraquización que sostienen la negación de la vida digna, el despojo y la explotación. El colonialismo capitalista o el capitalismo colonial son sistemas ordenados de las separaciones y jerarquizaciones a subvertir, como también lo es el infame rasgo patriarcal que se trenza con ambos de múltiples maneras; y que puede rastrearse, también aunque no únicamente, en los mitos fundacionales de las religiones dominantes. La comunalidad entendida como "adecuación primordial entre conservar y crear" o, como expresamos nosotras, entre la capacidad humana, colectiva e individual, siempre reactualizada de cultivo y regeneración de vínculos a partir de alguna riqueza concreta compartida; es un fértil puente sensible para ensayar caminos añejos y renovados de producción de enlace y de conversación, lo cual es, a fin de cuentas, "alumbrar el mundo" (Muraro, 1994).

El segundo trabajo de este volumen presenta los diversos recorridos teóricos, casi todos ligados a potentes compromisos de lucha, que se anudan en Puebla en el Seminario "Entramados comunitarios y formas de lo político" del Posgrado en Sociología del ICSyH-BUAP. Son ya casi siete años de existencia de esta trama de trabajo intelectual, que arraiga en una universidad pública mexicana, vínculos y conversaciones cultivadas desde más atrás. Es por ello que consideramos pertinente hacer una presentación más o menos ordenada y con cierto detalle, de la manera en que hemos ido trenzando nuestro pensamiento, conservando cada quien su especificidad pero, eso sí, coproduciendo hilos comunes. Con este afán reflexionamos ampliamente sobre lo que consideramos dos aportes sustanciales de nuestro trabajo: la noción —no cerrada conceptualmente— de trama comunitaria como dificultosa vía tanto para eludir las sistemáticas presiones academicistas hacia la identificación y fragmentación de los "sujetos", como para alumbrar y lograr distinguir las profundas dinámicas cotidianas y concretas de los flujos de insubordinación y lucha que animan el pensamiento crítico. Así, el propio trabajo de formación y acompañamiento de otrxs jóvenes investigadorxs —que a su vez son luchadores en múltiples lugares— realizado en esta década, nos ha permitido entender la *producción de lo común* como un esfuerzo cotidiano y reiterado de generación y cultivo de vínculos fértiles ligados a la reproducción material y simbólica de la vida, en condiciones de feroz cercamiento y agresión del capital. Desde esa "raíz" —para usar las distinciones de Esteva y Guerrero— presentamos brevemente las síntesis parciales de nuestros "acuerdos" reflexivos y en marcha. El ejercicio de presentarnos de esta manera, haciéndonos cargo del conjunto *que somos* y de los vínculos que hemos cultivado a lo largo de los años, al igual que el Congreso, nos ha dado fuerza: la energía que brota de la acción de (re)apropiarnos de lo hecho para colocarlo como piso común, como plataforma de nuevas conversaciones.

La tercera contribución a las vetas que organizan este volumen ha sido producida de manera colectiva. El Colectivo Editorial Pez en el Árbol, el Centro Intradisciplinar para la Investigación del Ocio, la asociación civil Servicios para una Educación Alternativa (EDUCA), Fundación Comunalidad y algunos estudiantes y profesores de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca (UABJO) organizaron el 12 y 13 de octubre de 2015 un "Encuentro de experiencias sobre lo común en y desde Oaxaca", como evento previo al I Congreso Internacional de Comunalidad que se desarrollaría en Puebla unas semanas después. Derivado de ese Encuentro —cuya organización y realización se explica en su trabajo sobre *La experiencia cotidiana de lo común y la Comunalidad*— lxs autorxs reunieron sus reflexiones en torno a cuatro temáticas centrales de la vida colectiva: el territorio como espacio-tiempo de despliegue de la vida; las radios comunitarias como garantía de circulación de la palabra de los pueblos actualmente amenazada; aquello que nos es común en lo urbano y la educación como ámbito social y político de disputa y conflicto entre visiones contrapuestas de lo que ha de entenderse por proceso formativo y pedagógico. Todas estas aristas de la vida cotidiana son presentadas enfatizando diversas y heterogéneas estrategias de producción de lo común y dialogando con la clave de la comunalidad más allá de lo indígena, en su potente —y a veces contradictorio— desborde hacia otros espacios y tiempos sociales.

El afán de lxs autorxs de esta contribución consiste en insistir que ni la comunalidad ni las variopintas experiencias cotidianas de producción de lo común en Oaxaca son parte de una única "teoría" o exclusiva práctica de los pueblos indígenas; sino que son, sobre todo, "formas colectivas de organización y ejercicio de vida cotidiana, resistencia y construcción de lo social".

En diálogo con las vetas hasta aquí propuestas, me interesa enfatizar de manera sintética en un asunto no menor que se abordará en los debates de manera dispersa: la centralidad del trabajo en común para la producción de lo común y la garantía de la comunalidad como modo

de existencia. Martínez Luna (2013) afirma que: "La 'comunalidad' —como [prácticas] reproductoras de nuestra organización ancestral y actual— descansa en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta)".

Por su parte, Gladys Tzul (2016) enfatiza la distinción quiché entre *k´ax k´ol* o "servicio", que es el trabajo anual, obligatorio y rotativo en las tramas comunitarias de Totonicapán, Guatemala, para cuidar, producir y regenerar lo común; y el trabajo "otro" para el sostén de cada una de las unidades familiares que componen la trama comunitaria. Estas dos distinciones iluminan aspectos de la necesaria reflexión sobre las distintas *calidades del trabajo* necesarias para sostener la vida y producir lo común; distinguir la energía, empeño y disposición específicos para asegurar la creación colectiva de lazos y capacidades políticas, de otras actividades —mercantiles o no plenamente— destinadas al sostén de unidades de reproducción específicas; expande la comprensión del presente pues devela conjuntos de actividades y bucles de cooperación colectivos que, por lo general, se desconocen o son pensados como exotismos. Además, dentro de esta primera distinción, presentar asamblea, cargo, tequio y fiesta como frutos del trabajo de servicio que hace existir la comunalidad, señala una rica veta de reflexión de los muy diversos modos como se ensamblan las creaciones humanas autónomas en lucha contra la dominación y explotación exacerbada del capitalismo contemporáneo.

El segundo bloque del volumen contiene algunas de las exposiciones y ponencias presentadas en el Congreso, organizadas a su vez en tres secciones:

1. Garantizar la reproducción material y simbólica de la vida colectiva
2. Constelaciones de tramas comunitarias y formas políticas no-liberales

3. Horizontes popular-comunitarios de transformación social

La elaboración de estos tres grandes ejes analíticos para ordenar los muy variados aportes presentados en las distintas mesas del Congreso, ha sido el resultado de la revisión reflexiva de la gran cantidad de trabajos presentados. Durante la primavera de 2016 tuvimos oportunidad de leer y discutir, en un curso optativo de maestría del ICSyH-BUAP titulado "Debates contemporáneos sobre lo común y lo comunitario", una gran cantidad de ponencias presentadas en el Congreso de Comunalidad del otoño anterior. La posibilidad de trabajo intelectual atento y en profundidad que brinda una institución pública, coexiste contradictoriamente con la exasperante proliferación de dificultades para desarrollar trabajos fértiles en tiempos de colonización tecnocrática también de la academia. Es por ello que recién un año después hemos logrado trabajar en la edición final de este volumen haciendo una selección que nos obliga a escoger algunas voces por sobre otras; aunque esforzándonos por ampliar los debates presentados, tanto como nos ha sido posible en función, también, de su publicación.

En la primera sección de la segunda parte, "Garantizar la reproducción material y simbólica de la vida colectiva" incluimos seis trabajos que, desde diferentes perspectivas y geografías conversan sobre la temática en cuestión.

Cristina Vega, cuyo aporte abre la sección, subraya y reflexiona sobre el lugar y el trabajo de las mujeres para sostener la vida en las tramas comunitarias que habitan: "Las mujeres aportamos casi sin medida con nuestros trabajos un flujo ininterrumpido de tareas, disposiciones, compromisos y, por si acaso, responsabilidades que permanecen invisibles a los ojos de la sociedad, incluso a los de quienes tenemos más cerca".

Enfatizar este punto nos parece imprescindible pues no siempre es posible entrelazar reflexiones dado que, con frecuencia, las luchas de las mujeres se entienden sólo como una "cuestión parcial" y no como "un reto para reconceptualizar la crítica al capitalismo". Vega

argumenta el carácter amplio y primario —pero también diverso— de la reproducción, entendiéndola como "un conjunto de actividades complejas y encadenadas que se sitúan en los bordes del mercado pero que son el fundamento de la vida económica y del vínculo social"; desde ahí discute la clave de la sostenibilidad de la vida —que incluye la reflexión previa sobre la reproducción— apuntando "a la interdependencia relativa de los modos de cooperación que contribuyen a mantener la existencia, sin que éstos impliquen un apego esencial o necesario a la dinámica capitalista". Se devela pues cómo, recuperar el filo de la crítica al capitalismo patriarcal y colonial está en el centro de los empeños por reinstalar las tareas de reproducción de la vida social como eje de la reflexión sobre cualquier transformación social posible.

En diálogo con el trabajo de Cristina Vega, el aporte de Verónica Moreno, incluido a continuación, presenta la noción "reproducción del vivir" para aludir, desde otro mirador teórico, a los múltiples y cotidianos esfuerzos que despliegan algunas mujeres campesinas de la región montañosa de Veracruz, para navegar la contradicción entre capitalismo y sostenibilidad de la vida. Verónica Moreno nos describe con elocuencia el conjunto de *haceres* que —en nuestra sociedad capitalista, colonial y heteropatriarcal— no son considerados trabajo y, más bien, se encuentran bajo constante asedio. Esta larguísima cadena de haceres para la reproducción del vivir sostenidos principalmente por mujeres, tan dignas como empobrecidas dada la feroz y sistemática presión capitalista que convierte en mercancía toda riqueza concreta; alumbra con claridad muchas de las tensiones que cotidianamente habitan y están obligadas a navegar las tramas comunitarias centradas en garantizar la reproducción de la vida.

Mariana Menéndez y Noel Sosa, por su parte, en la tercera contribución de esta sección, presentan sus reflexiones sobre el cooperativismo para la vivienda en Uruguay. Una geografía distinta, una sociedad sin matriz indígena y comunitaria clara y, sin embargo,

un conjunto de ideas y prácticas que se reflejan en y resuenan con otras muy distintas experiencias de lucha cotidiana. Menéndez y Sosa narran cómo la tradición plebeya de ese país de trabajadores inmigrantes que es Uruguay, donde cooperativismo y autogestión son palabras claves de la práctica política de abajo, también ha construido largas y fértiles experiencias cuando colectivamente hombres y mujeres se han propuesto construir "casas para la vida" y, más aún, barrios donde habitar atendiendo a las necesidades de bienestar de quienes los construyen. Las autoras eligen dialogar con la perspectiva de producción de lo común, cultivada en Puebla, en tanto esta clave les permite destacar la relevancia de las prácticas creativas colectivas para la producción de riqueza concreta, que han conocido en el cooperativismo de vivienda uruguayo. Destacan, además, cómo todo esta experiencia de creación colectiva, que organiza la vida cotidiana y dota de fuerza colectiva a las tramas que se asocian para recíprocamente apoyarse es, también, una práctica educativa, un proceso pedagógico importante que genera fuerza para contradecir y rechazar las presiones individualizantes de la ofensiva capitalista liberal contemporánea, cuando asola también las tierras del sur del continente.

El siguiente ensayo, escrito por Ana Lilia Salazar, presenta elementos sobre la *comunalidad* que se practica en el Instituto Superior Intercultural Ayuuk en la región de la Mixe Baja; analizando el *tequio* como clave política de la educación intercultural. La perspectiva insinuada por este texto, en su acercamiento crítico a una específica experiencia educativa intercultural es muy sugerente: busca desatar la noción misma de interculturalidad de claves étnicas identitarias centrales a tal perspectiva, sugiriendo que, más bien, es una forma específica del trabajo concreto y colectivo, el tequio, lo que garantiza la experiencia entre diversos de enlace e intercambio en reciprocidad. Guiándose por la manera en que Sofía Robles y Rafael Cardoso (2007) recuperan el pensamiento sobre la comunalidad de Floriberto Díaz, la autora insiste en que "el tequio es el trabajo en

común que hace comunidad", esto es, trabajo cotidiano y concreto para garantizar la reproducción de la vida, que no se conforma —en el sentido de asumir la forma impuesta por— ni se ajusta a las relaciones mercantil-capitalistas centrales para la reproducción del capital como relación social.

Ana Laura Suárez, por su parte, en el siguiente trabajo presentado, reflexiona sobre la *dimensión sensible de lo político*; recuperando, entre otros aportes, la distinción entre lo político y la política propuesta por Bolívar Echeverría (1998), la discusión sobre las "estructuras del sentir" de Raymond Williams y la clásica *Teoría de los sentimientos* de Agnes Heller. Presentando un interesante marco analítico, Suárez indaga, en particular, en la dimensión sensible de las capacidades colectivas para la cotidiana reproducción de la vida digna; sosteniendo la necesidad de abandonar la manera separada y opuesta de comprender pensamiento y emoción, tan ligada a ciertas formas modernas de habitar el mundo.

Finalmente, el último ensayo de esta sección, escrito por Blanca Cordero, contribuye con un conjunto de notas teóricas donde se contrastan dos perspectivas de análisis de la realidad contemporánea que buscan poner en el centro del debate la crucial cuestión del trabajo, como capacidad humana —colectiva e individual— de creación y cooperación de relaciones sociales, atrapadas en procesos de explotación, aunque capaces, siempre, de ir más allá de ellos. Así, Cordero contrasta los aportes de la postura que escudriña las posibilidades y dificultades de la "producción de lo común", con la teoría del "trabajo vivo" propuesta por Sandro Mezzadra y cultivada en América Latina por Verónica Gago. Su clave de análisis es, justamente, la comprensión del trabajo más allá del asalariamiento, como forma de hilvanar fenómenos sociales que, desde otras claves analíticas, se presentan como disconexos y aparecen como fragmentarios. Decidimos colocar este artículo como cierre de la primera sección que gira en torno a esfuerzos por garantizar la reproducción material

y simbólica de la vida social, justamente porque entendemos *el trabajo en común por lo común*, o el hacer común, como viga maestra que sostiene puentes de diálogo con lo que se debate en otras disciplinas y geografías.

La segunda sección de las discusiones que hemos recuperado del I Congreso de Comunalidad se titula "Constelaciones de tramas comunitarias y formas políticas no liberales" y en ella recuperamos seis trabajos que versan sobre una amplia gama de esfuerzos por indagar en las formas y contenidos políticos de esfuerzos colectivos destinados a garantizar la reproducción material de la vida colectiva. La sección la inicia el trabajo de la argentina Verónica Gago, quien propone "Diez hipótesis sobre las economías populares (desde la crítica a la economía política)". La preocupación que alienta la contribución de Gago es plantear la pregunta ¿cómo aparece el trabajo vivo por fuera y más allá de la fábrica? En particular, cómo se despliega y qué crea el trabajo vivo en las "economías populares" que hoy pueblan las zonas periurbanas de las ciudades latinoamericanas; y de qué manera podemos entender la forma en la que tales economías son explotadas a través no sólo del comercio sino de las deudas, los subsidios estatales y el consumo industrial. Escribiendo de manera trepidante, Gago anuda una a una sus diez hipótesis, que constituyen una fértil síntesis de complejos y dispersos asuntos diversos —como la proliferación de la deuda, la violenta reactualización de la distinción entre legal e ilegal y las disputas en torno a la distribución de la renta; cuestiones, todas ellas, que vuelven tan difícil la comprensión crítica del presente. Sus ideas diagraman velozmente el amplio abanico de problemas, en medio de los cuales se despliegan variados esfuerzos de lucha por parte de múltiples tramas comunitarias, cuyas formas políticas subvierten las creencias y procedimientos liberales, pues no se ciñen a los formatos lanzados desde esa clave.

El segundo trabajo en esta sección está a cargo de Daniele Fini, quien reflexiona sobre la experiencia de la Coordinadora Regional

de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) en Guerrero, México. Fini presenta cuidadosamente cómo la calidad comunitaria de esta experiencia colectiva de toma de acuerdo, coordinación de actividades y esfuerzos por asegurar colectivamente la seguridad y la justicia en diversos municipios de Guerrero, consiste en una reiterada acción de articulación y gestión de asuntos colectivos más allá de lo local, que desborda las identidades indígenas —principalmente mixtecas y tlapanecas— en toda la región donde opera la CRAC-PC. La relevancia de la experiencia colectiva para garantizar la seguridad y la justicia comunitaria en una amplia región de una de las entidades más violentas de México no es un asunto menor; Fini, además de brindar información precisa sobre este complejo proceso, abunda en la potencia política de una forma política de acuerpamiento y producción de decisiones colectivas que se llama a sí misma, comunitaria. Es más, que considera que esa noción allana el camino para la construcción y cuidado de vínculos fértiles entre comunidades distintas, de herencia indígena y no indígena.

Los siguientes dos textos de esta segunda sección abordan, desde distintas perspectivas, el crucial problema de la memoria, del tenso entrelazamiento entre recuerdo y olvido, en la reactualización de las tramas comunitarias en lucha, a partir de la reflexión sobre dos experiencias diversas. Elia Méndez argumenta sobre la relevancia de los recuerdos compartidos que subvierten el olvido y abren cauce a la esperanza en dos poblaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca, México; que es uno de los lugares donde la *comunalidad* ha germinado. Méndez enfatiza en la potencia del recuerdo de luchas pasadas, en la reactualización de específicas tradiciones de lucha por lo común, sobre todo en la localidad de Calpulalpam, presentando de manera sintética una profunda reflexión teórica sobre cómo se *organiza* y *reorganiza la experiencia* comunitaria de vida, amenazada por renovados despojos múltiples (Navarro, 2015), destacando la relevancia de la palabra compartida que se co-produce para "hacer sentido". Por su parte, Mariel Cisneros y Lilian Lessa nos conducen hacia las comunidades

quilombolas de la Bahía de Todos Santos en Brasil, enfocando su argumento en la música popular que se presenta como "memoria cantada". Tras una interesante reflexión de corte metodológico en la que las autoras se presentan a sí mismas explicando la malla de relaciones entre algunas comunidades de pescadores de la región de Bahía y diversas instancias tanto universitarias como del gobierno de Brasil; ellas comparten los hallazgos de su investigación a través de las biografías de dos creadores no profesionales de música popular, quienes reivindican su ascendencia afrobrasileña, recordando que sus antepasados vivieron la esclavitud y escaparon para construir *quilombos*. El tejido de la "memoria cantada" en las canciones de estos dos creadores, que se dedican también a la pesca artesanal, es presentado como ejercicio de construcción simbólica de la memoria colectiva.

Las dos últimas contribuciones de esta sección versan sobre la producción de lo común en la ciudad. En la primera de ellas, escrita por Mina Navarro, la autora reflexiona a partir del rastreo de heterogéneas dinámicas y prácticas asociativas desplegadas en ciudades, con la intención de ampliar tanto las posibilidades de autonomía como de regeneración y equilibrio de las tramas de interdependencia para la reproducción de la vida, generalmente rotas y fagocitadas por relaciones mercantiles en tales contextos urbanos. Navarro organiza sus reflexiones rastreando el "hacer común" *contra* la fragmentación en la ciudad afirmando que "la vida urbana condensa al menos cuatro dinámicas constitutivas de la modernidad" que exhiben las separaciones y extrañamientos de quienes habitamos en las ciudades:

> Extrañamiento de nuestra relación con la naturaleza, al considerarla una fuerza exterior, contraria y separada del mundo humano. Alienación de aquello que producimos con nuestras propias fuerzas físicas y psíquicas ya no para satisfacer las necesidades de subsistencia, sino para alimentar la lógica abstracta del valor.

> Enajenación de nuestra capacidad política de autodeterminar la forma de la sociedad en la que habitamos. Y, fragmentación de las sociabilidades comunitarias o colectivas de las que provenimos y de las que interdependemos para reproducir la vida.

Haciéndose cargo de la pulverización de la experiencia vital en la ciudad, Navarro recorre y conecta distintos esfuerzos por sortear y contradecir tales procesos de fragmentación a partir de distintas luchas que, en su reiteración y despliegue relanzan la capacidad de *hacer común*.

Por su parte, en el último trabajo de esta sección, Hernán Ouviña también reflexiona sobre dos luchas *villeras* —urbano-populares, quizá diríamos en México— ocurridas en la ciudad de Buenos Aires en los últimos años. Ouviña analiza la ocupación del Parque Indoamericano, que terminó con una violenta represión policial y la instalación de la Carpa Villera en pleno corazón de la ciudad, presentándolo como irrupción de lo popular-comunitario en Buenos Aires; donde múltiples esfuerzos por hacer común se enlazan para potenciar el despliegue del antagonismo contra una forma de construir ciudad completamente funcional a la acumulación de capital.

Finalmente, la tercera sección se compone de seis documentos que giran en torno a los horizontes popular-comunitarios de transformación social. Abre la sección el trabajo de Lucía Linsalata, quien brinda claves para repensar la noción de "transformación social" más allá del canon propuesto por la izquierda moderna. Linsalata reflexiona sobre las escalas espacio-temporales de la producción de lo común, criticando la asociación que suele hacerse a una amplia gama de experiencias de producción de lo común como acciones de corte meramente local además de efímeras. Desde marcos de intelección de lo político y la política modernos y canónicos, los múltiples esfuerzos de transformación social fundados en empeños siempre renovados de producción de lo común suelen desdeñarse por su fragilidad para permanecer en el tiempo y su limitado alcance espacial. Linsalata, sin

embargo, propone las nociones de proporcionalidad, ligadas a cierta idea de adecuación, para alumbrar de forma renovada la heterogénea y vasta constelación de empeños colectivos por producir lo común, que diagraman formas renovadas de interdependencia para la sostenibilidad de la vida. Presenta esta constelación de experiencias como aporte a la revitalización de la discusión sobre los significados de la idea de *revolución social*.

En una perspectiva similar, Paulino Alvarado, autor del siguiente ensayo de esta sección, reflexiona sobre la capacidad "reapropiadora" de riqueza material en cualquiera de sus formas, que se despliega a partir de experiencias igualmente variadas de producción de lo común. Alvarado introduce y discute la idea de "despliegue de capacidad de forma" propuesta por Bolívar Echeverría, para alumbrar tres experiencias específicas de lucha contemporánea: la que se despliega en la Meseta Purépecha a partir de los esfuerzos de hombres y mujeres oriundos de Cherán por reapropiarse de la riqueza material y simbólica de la cual estaban siendo violentamente despojados; la practicada en un arco temporal más largo por las comunidades zapatistas insurrectas de Chiapas, organizadas como Ejército Zapatista de Liberación Nacional; y los sostenidos esfuerzos de heterogéneas tramas populares en la Ciudad de México por dotarse de condiciones dignas para la vida en la Cooperativa Acapatzingo.

El tercer texto de esta sección, escrito por Yeimi Esperanza López se adentra en algunos "dilemas de la comunalidad", reflexionando sobre el modo en que migrantes mixtecos a la Ciudad de México, originarios de Santiago Nuyoo en Oaxaca, reinventan y reproducen sus tramas comunitarias en condiciones urbanas de gran adversidad. Según Yeimi E. López, conviene no perder de vista el carácter defensivo de la recreación de lazos comunitarios entre quienes llegan a la Ciudad de México en condición de migrantes, que les permiten protegerse colectivamente del ambiente hostil, racista, sexista y excluyente que encuentran en la urbe. Entre los dilemas que enfrentan tales

esfuerzos por regenerar y actualizar lazos y vínculos sociales añejos, López señala las dificultades para el relevo intergeneracional y la importancia de reconocer el trabajo de las mujeres, presentándolos como desafío a la plasticidad creativa de los vínculos comunitarios en la zona metropolitana.

Finalmente, los tres siguientes trabajos de esta sección nos introducen en experiencias que se despliegan en una geografía distinta: la venezolana. La contribución de Liza Aceves, quien también recorre los dilemas de la comunalidad, pero ahora en la Sierra de Falcón en Venezuela, da cuenta de las tensiones aparentemente irresolubles que surgen en una importante experiencia de lucha como la bolivariana, cuando "desde arriba", esto es, desde el vértice del mando político, se empuja una propuesta de transformación política basada en "consejos comunales" y "comunas". En el ensayo de Aceves, quien sitúa su mirada en la Sierra de Falcón donde se desplegó históricamente una experiencia de protagonismo político popular basado en —según nuestro lenguaje— tramas comunitarias diversas ligadas a la reproducción material de la vida colectiva; se dibujan con claridad las contradicciones del camino venezolano de recomposición política estatal organizado como un "modelo" político estructurado a consolidar y generalizar. Complementa la reflexión sobre los empeños políticos de transformación estatal desarrollados en Venezuela el trabajo de Atenea Jiménez y Ulises Castro, quienes nos presentan un rastreo de esfuerzos por construir "la comuna como gobierno popular" a lo largo del periodo en que Hugo Chávez ocupó la presidencia de Venezuela. Los autores distinguen tres "visiones y prácticas" de lo comunal en Venezuela: la bancaria-burocrática —que espera recursos para construir obras; la reivindicativista —complementaria de la anterior "visión" y centrada en lo cotidiano; y la que "alcanza" calidad política. Esta mirada analítica sobre una práctica "comunal" que admite la escisión entre economía y política, entre reproducción cotidiana y proyecto de largo aliento, es claramente contradictoria con otros significados ligados a la palabra

"comunalidad" que se han expresado en este volumen. Vale la pena incluir este contraste, por la amplitud de la experiencia y como homenaje a los esfuerzos de miles de hombres y mujeres venezolanos que se han empeñado en transformar las relaciones sociales durante la última década, más allá —y muchas veces en contra— de lo que se ha codificado desde arriba.

El último artículo, que presenta una experiencia situada en Venezuela, fue escrito por Crismar Escobar y Wilmary Canelón, ambos miembros de la Red Cooperativa Cecosesola; quienes describen los múltiples intentos de *transformación cultural* que acontece en el quehacer diario de una amplia red cooperativa de abasto y distribución de alimentos, de salud, de servicios funerarios, etc. Cabe resaltar la centralidad de la idea de *transformación cultural* para entender los continuos esfuerzos al interior de Cecosesola por mantener el equilibrio en esta red tan amplia de intercambios y flujos, trastocando cotidianamente la administración de cosas y procesos fundada en jerarquías y especialistas, para ensayarlas una y otra vez como ejercicio de producción de acuerdo colectivo. Que este volumen contenga la presentación en primera persona de una experiencia cooperativa estable que ha perdurado en el tiempo, tan singular y potente como Cecosesola, es parte del afán de diálogo que estamos empeñadas en impulsar.

Por último, la sección —y el volumen— se cierran con la contribución de Huascar Salazar quien, como primer paso de su contribución, describe el recorrido de larga duración del horizonte de transformación social comunitario-popular en Bolivia, presentando una lectura de la historia boliviana que coloca los contenidos más íntimos y profundos de las luchas comunitarias por territorios y autogobierno como clave central de análisis. Desde ahí, Salazar recupera una narrativa no estadocéntrica de la ola de rebeliones y levantamientos que ocurrieron en Bolivia en los albores del siglo XXI para, finalmente, proponer claves para entender críticamente lo que

ha ocurrido en la década de gobierno de Morales. La contribución de Huascar Salazar como cierre del volumen que presentamos es muy útil, pues sitúa de manera sintética en una experiencia histórica singular, el conjunto de hebras que la conversación abierta sobre lo comunitario, la comunalidad y la producción de lo común se propone trenzar. Así, una vez más, volvemos a insistir que, para nosotros:

> Lo comunitario es entendido como una forma de establecer relaciones sociales de co-operación en torno a equilibrios negociados y coordinados no exentos de contradicciones con el fin de reproducir la vida social, dentro de los cuales una colectividad asume capacidad autónoma y autorregulada de decidir sobre asuntos relativos a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social en el tiempo; y que, además, en una sociedad capitalista, esta manera de reproducción de la vida se recrea en una articulación contradictoria con la forma específica de organizar la vida social centrada en el valor de cambio (Gutiérrez y Salazar, 2015: 17).

Luchando, una y otra vez, por desbordar los límites que el capital —a través del mercado, del salario y ambos reforzados por normas estatales de corte liberal— impone a la vida y a los múltiples sentidos que ésta alberga y genera. Desde una universidad pública mexicana, proponernos pensar —y en cuanto se pueda— practicar la producción de lo común en diálogo con la comunalidad ha sido el empeño de este trayecto del camino.

Puebla, México, octubre de 2017

Bibliografía

De Angelis, Massimo, *Omnia Sunt Communia: Principles for the Transition to Postcapitalism*, Londres, Zed Books Ltd., 2017.

Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

_____, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2000.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas, Tomo II*, México, FCE, 1971.

Gutiérrez, R. y H. Salazar, "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente", en *Revista de estudios comunitarios El Apantle*, núm. 1, México, octubre de 2015.

Laval, Christian y Dardot, Pierre, *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI,* Barcelona, Gedisa, 2015.

Martínez Luna, Jaime, *Textos sobre el camino andado*, 2013.

Muraro, Luisa, *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y Horas, 1994.

Navarro Trujillo, Mina Lorena, *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, México, Bajo Tierra Ediciones/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, 2015.

Negri, Antonio y Michael Hardt, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2010.

Robles, Sofía y Rafael Cardoso (comp.), *Floriberto* Díaz Escrito. *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM (Colección Voces Indígenas), 2007.

Tzul, Gladys, *Sistemas de gobierno comunitario indígenas. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq´ena´*, Guatemala, SOCEE/ Tz´ikin, 2016.

Varela y Maturana, *El árbol del conocimiento*, Santiago, Editorial Universitaria, 1984.

I. VETAS DE LA REFLEXIÓN

Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad[1]

Gustavo Esteva[2] / *Arturo Guerrero Osorio*[3]
Academia de la Comunalidad

Para compartir con otras y otros el modo específico de ser y de vivir de los pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca y otras regiones de ese estado del sureste mexicano, a finales de los años setenta del siglo pasado dos pensadores oaxaqueños, Floriberto Díaz Gómez y Jaime Martínez Luna, decidieron independientemente ponerle nombre: *comunalidad*. La palabra pegó. Fue pronto asumida dentro y fuera de la región, y se convirtió en símbolo eficaz y al mismo tiempo en fuente de confusión. Se la usa indistintamente como palabra y como término, y se le atribuyen muy distintos significados. Hay quienes quisieran emplear el término como una especie de sombrilla para una amplia variedad de formas de existencia social en el mundo y en el curso de la historia, mientras otros quisieran confinarlo a una variedad específica localmente limitada… sin reconocer la palabra.

Intentamos en este texto explorar primero los sentidos de la palabra en la región en que nació, para luego abrirla a otros horizontes lingüísticos, epistemológicos y sociales.

---

1 En este ensayo hemos empleado fragmentos editados de escritos publicados, en particular Esteva (2015-2016) y Guerrero (2016).

2 Gustavo Esteva (Ciudad de México, 1936). Intelectual público desprofesionalizado. Participa en numerosas organizaciones y movimientos sociales desde hace varias décadas. Fundador y colaborador del Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales y la Universidad de la Tierra en Oaxaca. Autor de numerosos artículos y ensayos. Columnista en *La Jornada.*

3 Arturo Guerrero Osorio (Ciudad de México, 1971). Desde hace dos décadas colabora con intelectuales y activistas de Oaxaca en la reflexión desde lo comunal. Ha acompañado procesos de radios comunitarias en el sureste de México y en Colombia. Colaborador de la Universidad de la Tierra de Oaxaca y de la Fundación Comunalidad. Docente universitario en comunicación y educación. Candidato a doctor en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

La comunalidad serrana

En la Sierra Norte de Oaxaca comunalidad expresa ante todo una terca resistencia a todas las formas de pensar y de vivir que han llegado al área, que ha tenido que aceptar diversos acomodos y una forma contemporánea de vida en que se incorpora lo que llega de afuera sin permitir que se destruya o disuelva lo propio. En la comunalidad se apela a la mejor de las tradiciones de muchos pueblos que han logrado persistir: la de cambiar la tradición de manera tradicional, es decir, a la manera propia, para seguir siendo lo que son a pesar de las presiones para disolverlos, reducirlos, convertirlos en otra cosa, desarrollarlos.

La comunalidad es el predicado verbal del Nosotros. Nombra su acción y no su ontología; se refiere a verbos encarnados: comer, hablar, aprender… realizados colectivamente sobre una tierra específica. El Nosotros sólo existe en su ejercicio y se realiza en la *espiral de la experiencia*, en cuyo seno es posible distinguir tres momentos.

- El primer momento es el de la vivencia del *Nosotros*. Antes que una identidad colectiva es un acto de aprendizaje, un movimiento espiral conformado por *Reconocimiento/ Intercambio/ Evaluación*. El ejercicio y entendimiento del Nosotros no son actividades epistemológicas, sino vivenciales. Implican e*l reconocimiento del suelo* que se pisa. Se *reconoce uno con la gente en ese suelo. Reconocemos lo que hacemos* y lo que *logramos*. Esto es, reconocemos nuestra posibilidad y límite. Reconocemos que nuestra existencia sólo es posible con los otros/as al constituir un Nosotros, y distinguirnos de los Otros. Nos abrimos a todos los seres y fuerzas. El Nosotros se realiza en el hacer de mujeres, hombres y niños concretos; en ese movimiento participa también todo lo visible e invisible debajo y sobre la Tierra, ordenados por el principio de *complementariedad* entre los diferentes. Lo comunal no es un conjunto de cosas, sino un fluir *integral*. Tras el reconocimiento viene un intercambio de experiencias, herramientas y saberes, al interior del Nosotros y/o con las Otras/os. Hay un *hospedaje mutuo*. Albergamos la Verdad

del Otro mientras el Otro hospeda la nuestra. Nos encontramos en el diálogo. Se da la *compartencia*, o dicho en zapoteco, la *guelaguetza*, el principio estético comunal: estar con el otro en los momentos claves de la vida, compartir la experiencia. El *sumak kawsay* quechua y el *lekil kuxlejal* tzeltal podrían ser equivalentes homeomórficos de la comunalidad; están labrados por una misma ética de *reciprocidad*. En ese *ethos* la escucha es el arte. Volveremos a esto más adelante. El intercambio implica tanto crítica racional como confianza y fe, es decir, diálogo dialéctico pero también dialógico. Este aprendizaje culmina en una evaluación del reconocimiento e intercambio realizados. Nos coloca en un nuevo reconocimiento, para otro intercambio y nueva evaluación…

• El segundo momento de la espiral de la experiencia es *Nosotros/ Oralidad/ Sedimento*. El *Nosotros* se recrea en el espacio mental de la *oralidad* y la imagen, entreverado con las mentalidades textual y cibernética. En la oralidad el Nosotros ocurre en la labor y el gozo, sobre un lugar, con los cuerpos de todos los seres presentes y desaparecidos, el cielo y lo inefable, con el aspecto que tienen justo al momento del reconocimiento e intercambio. La *guelaguetza* sucede sobre un *sedimento* de vida y muerte. Allí está depositado todo lo ocurrido desde que nació la Madre Tierra: sobre este cúmulo de rastros es que se habla y se escucha.

• La oralidad es el tercer momento de la espiral de la experiencia: *lo Cotidiano*/ el *Recordar*/ la *Esperanza*. La experiencia se vive en su duración, no se mide con un tiempo lineal. Para el Nosotros, se trata de un presente extendido. En la cotidianidad recordamos, teniendo por asidero y gatillo al sedimento. Allí, abrigamos nuestras esperanzas para el porvenir.

La experiencia del Nosotros sucede en el horizonte de la *espiral adentro*. En ésta distinguimos dos dimensiones: el *Acuerdo* y la *Raíz*. El acuerdo es la racionalización y verbalización de la raíz, del mito

propio. Establece el ordenamiento del Nosotros en sus relaciones internas y con el exterior. La experiencia se sedimenta en el acuerdo y el acuerdo determina la experiencia. Las normas establecen las formas de compartencia del Nosotros y fijan límites al individualismo y la envidia. Del acuerdo emergen las instituciones comunales: *asamblea*, *cargos* y *tequio*.

La asamblea es la forma que el Nosotros se da para formar consensos y tomar acuerdos. Allí opera, como dice Martínez Luna, la *comunalicracia*, no la democracia (Martínez, 2003), entre personas diversas compartiendo y realizándose en un Nosotros, y no entre individuos teóricamente iguales, libres y en competencia. En la asamblea se *nombra* —no se elige— a las autoridades, se resuelven los *pleitos* y se decide colectivamente el camino común a seguir. Las autoridades no gobiernan: prestan un *servicio* ordenado por la asamblea: es el "mandar obedeciendo" del EZLN. Los cargos de autoridad, en tanto servicios, se realizan de manera obligatoria, gratuita y de buena gana (aunque normalmente la gente los rehúye: son pesados). Una actividad que organiza la autoridad de cada Nosotros es el *tequio*, obligada labor colectiva para el beneficio común, sin remuneración.

Por definición, la Raíz es invisible, incognoscible: origen y sustento, el Jaguar y la Serpiente. Es el mito comunal, su horizonte de inteligibilidad (Panikkar, 1999). Intuimos la forma de la Raíz —no su contenido: en cada comunidad es propio y distinto a las demás— como un movimiento con cuatro rumbos o pilares: los reconocimientos mencionados: el suelo, la gente, su quehacer y logros. En otras palabras: Tierra, Autoridad, Labor y Fiesta comunales. Estos cuatro rumbos conforman la fuente de sentido.

La comunalidad sólo puede ser entendida en su relación con el exterior no comunal, es decir, con la sociedad económica. Ésta es la *espiral afuera*: Martínez Luna nos dice que inicia con una *imposición* externa, la cual desata, o no, una *resistencia* interna, y deriva en una *adecuación* (Martínez, 2013). Este resultado es *lo propio* y el *Nosotros*.

Compartir la palabra

Es útil explorar la dificultad de oyentes legos que no captan el sentido de "comunalidad" y dejan la palabra incompleta, fallida. ¿Existe alguna posibilidad de compartirla con ellos? ¿Cómo pueden dialogar los diferentes?

Puede llamarse diálogo a una simple conversación. Diálogo dialéctico sería una exploración de entendimiento, entre dos o más personas, basada en la razón común, en conceptos y abstracciones compartidos. ¿Cómo puede darse el diálogo entre quienes no comparten racionalidad? La palabra diálogo significa originalmente ir más allá del *logos,* de la razón, del entendimiento. Trascenderlos. Un diálogo dialógico, como el que necesita practicarse en la relación entre culturas, explora su interacción con base en la percepción simbólica, trascendiendo el plano del *logos*, de la mera razón, pero sin renunciar a él. Supone usar la razón, pero no sólo la razón. No es la mera conciencia lógica, conceptual, reflexiva, epistemológica, objetiva o subjetiva. Tampoco puede reducirse a un signo, representación, metáfora, imagen... Implica avanzar a los elementos que dan transparencia al discurso, a lo que se dice. Se trata de llegar a ver lo que se está diciendo, aunque no podamos ver lo que permite ver, pues se encuentra en una condición como la de la luz, que permite ver pero no puede ser vista (Panikkar en Vachon, 1995).

La cultura aparece habitualmente como una mera categoría mental, un concepto, la "lógica", la "filosofía" de un pueblo o de un ser humano. Estaría en el orden lógico-epistemológico, como un sistema de significados, signos, representaciones. Sería cosmovisión, filosofía de la vida, por lo que incluiría una cosmología, una antropología, una teología, una ontología, una epistemología, una ciencia, una manera de hacer las cosas (*know how*). Se puede incluso hablar de una mitología y un sistema de creencias. Se enfoca así la cultura desde un ángulo lógico-reflexivo, como una esencia a ser definida. El diálogo entre culturas exige trascender este enfoque para tomar

en cuenta un estrato más profundo y consistente, que determina toda cultura. Es bastante real pero invisible; no puede reducirse a lo pensado, lo dicho, al *logos*. Según Robert Vachon, de quien tomamos esas observaciones, esta dimensión o estrato es la matriz mítica primordial y ontónoma, la realidad unificadora, integral, englobante, que es la fuente de cualquier sistema de pensamiento y creencia y da coherencia no-científica a todos los conocimientos y creencias, no sólo dentro de cada cultura, sino entre culturas (Vachon 1995). No es solamente el *mythos* subyacente de un pueblo, sino el universo mítico en que vivimos, el horizonte de inteligibilidad en que todas nuestras experiencias e interpretaciones de la realidad adquieren sentido.

La clave de este diálogo intercultural se encuentra en el escuchar. Carlos Lenkensdorf (2008) ha mostrado con rigor el contraste al respecto entre los pueblos originarios y los occidentales u occidentalizados. En éstos "se enfatiza el *hablar* y el *decir* a costa del *escuchar*" (Lenkensdorf, 2008: 39). "El escuchar es la puerta al diálogo que, a su vez, es fundamento de la convivencia, porque al dialogar nos emparejan las palabras escuchadas" (Lenkensdorf, 2008: 43). "Al ponernos a escuchar iniciamos un proceso transformador de nosotros: queremos escuchar para averiguar cómo son ellos y por esta vía averiguar quiénes somos nosotros" (Lenkensdorf, 2008: 51). El diálogo no es posible si los dialogantes no se escuchan mutuamente. Pero escuchar, decía el comandante Tacho, no es simplemente oír sino "estar dispuesto a ser transformado por el otro". "Otras culturas", aclara Lenkesdorf, "son interrogatorios para nosotros si nos abrimos a escuchar sus preguntas" (Lenkensdorf, 2008: 26). A final de cuentas, subraya Lenkensdorf, para acercarse a la otredad del otro hace falta imaginar mucho más que una cosmo*visión,* en la que se hace predominar el sentido de la vista, en una clara tradición occidental. Se necesita concebir una cosmo*audición* y, de hecho, una cosmo*vivencia.*

El escuchar, trascendiendo al *logos,* conduce al hacer, y es ahí, en la práctica, donde finalmente puede tener lugar el diálogo intercultural.

No bastaría escuchar, o para el caso leer. La palabra comunalidad se completaría en otras y otros cuando actuaran juntas, juntos, quienes la emplean.

El término comunalidad

"Comunalidad" nació a la vez como palabra y como término, bajo condiciones que han propiciado la confusión y su uso arbitrario.

Como en muchos otros países, el sistema educativo nació en México para "quitarles lo indio a los indios". La operación tuvo un éxito considerable. Muchos millones dejaron de ser lo que eran. Y esto se aplica sobre todo a los graduados universitarios, que adquieren casi inevitablemente una manera de ser y experimentar el mundo que ya no es la que tenían cuando entraron a su *alma mater*, la cual los hace nacer de nuevo.

Floriberto Díaz, mixe, y Jaime Martínez Luna, zapoteco, se graduaron de antropólogos. De manera casi heroica lograron seguir siendo quienes eran, pero quedaron expuestos a un conflicto más profundo, al que Jaime llama "esquizofrenia cultural" (2003: 21). Por su lealtad fundamental y persistente a su origen, y por su compromiso político con los suyos, hicieron esfuerzos desmedidos por poner los conocimientos que habían adquirido al servicio de sus pueblos, aunque tenían clara conciencia de que las herramientas que les enseñaron eran generalmente instrumentos para disolverlos (Robles y Cardoso, 2007; Martínez Luna, 2013, 2016).

"Comunalidad" les nació como palabra y en la lucha. No necesitaban explicarla o definirla. En el caso de una palabra nueva, como "comunalidad", se comparten naturalmente sus componentes. Quien la oye por primera vez sabe de qué se trata, sin mayor explicación. Y sabe que, como en el caso de toda palabra auténtica, es un descubrimiento creativo, que se renueva cada vez que la empleamos, como si fuera la primera vez.

Pero las palabras no lo son, no están completas, si no incluyen al que las escucha. El oyente, como dice Panikkar (1980), condiciona al hablante tanto como al tema. Entre los oyentes de "comunalidad" estaban muy claramente quienes no podían compartirla, quienes exigían una explicación para entenderla. "Comunalidad" empezó a cojear. Si el oyente no está incorporado a ella, la palabra no lo es.

Como palabra, la comunalidad no es definible. No se le puede definir en términos lógicos, especificando género y diferencia específica, como cuando se dice: ese animal es un vertebrado mamífero. Todo intento de definición implicaría una reducción al plano abstracto y lógico, que puede ser útil para diversos propósitos analíticos, pero que no es pertinente ni aceptable para abordar la palabra. Como hemos tratado de mostrar en la primera parte de este ensayo, esto no significa que sea irracional, ajena a la razón; lo que pasa es que pertenece a un mundo racional distinto al de aquellos que se ocupan de la construcción conceptual en el ámbito científico y profesional, y de quienes habitan el mundo "occidental" u "occidentalizado".

Floriberto y Jaime sabían todo esto. Lo experimentaron desde la primera vez que usaron la palabra con quienes no eran como ellos. Ante ese muro que parecía infranqueable trataron de dar a "comunalidad" el carácter de término. Intentaron construirlo como concepto y como categoría, para buscar en ese terreno un entendimiento común.

Existe ya la empresa científica de "comunalidad". La "ciencia de la comunalidad" tiene obviamente sus padres fundadores. Además de Jaime y Floriberto, están Benjamín Maldonado y Juan José Rendón. En 2003, Maldonado escribió que "comunalidad" era todavía una mirada desde adentro para los de adentro: no lograba salir del marco cultural en que había nacido. Pero en los 10 años siguientes se puso de moda y empezaron a surgir especialistas y usuarios del término. La academia establecida ha mostrado indiferencia o abierta descalificación. Si bien hay contribuciones críticas interesantes y se observa ya alguna apertura, las posturas dominantes reflejan a la vez

prejuicio e ignorancia. La controversia apenas comienza, pero aún no tiene interlocutores suficientemente calificados en quienes rechazan el término o lo descalifican.

La opción comunal

Desde hace 30 años, Teodor Shanin observó que el mundo se estaba cayendo a pedazos y era el momento de venir con nuevas ideas. Entre ellas, destacó lo que le parecía central: "El futuro deberá ser, de algún modo, un hecho comunitario. El socialismo era claramente portador de un mensaje de comunitarianismo. El problema es que fue traducido en colectivismo, estatismo y autodestrucción" (Esteva, 2012).

Aun descuidada por las ciencias, la comunidad aparece todavía como la forma más general de existencia humana, aunque su realidad se escape a la conciencia: la comunidad se disimula en la vida de quienes la integran y resulta tan secreta como inmediata a la realidad sensible. En un sentido muy real, la idea de comunidad no es otra cosa que el re-conocimiento de la forma concreta de existencia del ser humano, que tiende a tomar la forma de un ideal por las amenazas que se ejercen, con violencia incluso, sobre esa posibilidad humana de vivir. Aunque pensemos, sintamos y experimentemos el mundo como individuos, por haber sido construidos de esa manera, no podemos *serlo:* si seguimos siendo humanos, somos nudos de redes de relaciones concretas; somos las relaciones mismas, bajo las pellejas de mamíferos individuales que también somos, no polos de esas relaciones…

Quienes se interesan en la exploración de un orden social fundado en la comunidad, no en el individuo y la mercancía, encuentran fácilmente antecedentes. Algunos los hacen arrancar en los griegos o los primeros cristianos y los encuentran entre los 'Jacques' de Francia, en el siglo XIV; los campesinos ingleses supuestamente capitaneados por John Ball en Inglaterra o los de Alemania, encabezados por Thomas Münzer, en el siglo XVI; los niveladores ingleses inspirados

por Everald y Winstanley; los hermanos Moravos, discípulos de Jan Huss; lo preconizado por Tomás Moro, Francis Bacon, Campanella, Jean Meslier, Morelli, los pioneros de la revolución estadounidense, los *enragés* de la Revolución francesa, los pensadores y reformadores del siglo XIX y el primer tercio del XX, las experiencias de los anarquistas españoles entre 1936 y 1939, las comunas de los años sesenta…

La existencia comunitaria es en verdad antigua. Ante amenazas de desintegración surge como idea, como toma de conciencia, y se convierte pronto en ideal: una realidad por reconstruir. Se plantea, por tanto, como una empresa hacia el porvenir que parece portar siempre consigo un sabor de retorno a lo primitivo: el regreso a la Arcadia perdida.

El impulso relacionado con el ideal comunitario es tan común como antiguo, como si fuera un sentimiento popular instintivo. La serie interminable de fundaciones y colapsos de comunas específicas corre paralela a la increíble persistencia del empeño. "El comunalismo, la idea de una camaradería sin reservas, es un principio de atracción amplia y difusa que puede ser invocado en nombre de múltiples propósitos" (Abrams y otros, 1976: 2).

El principio de camaradería guarda asociación muy estrecha con la idea de comunidad. *Communicatio* aludía entre los romanos a una profunda amistad, la que enaltecía Aristóteles como una de las principales formas de realización humana. La amistad está en claro contraste con la otra forma de asociación que Aristóteles sugiere: el gobierno. Es una oposición que aparece continuamente en los empeños comunitarios. Era enteramente explícita en las comunidades libertarias españolas, impulsadas como rechazo a toda forma de gobierno. Desde el siglo XIII, en todo caso, la amistad quedó confinada al ámbito privado y las sociedades públicas, y las formas de gobierno concentraron la atención.

A lo largo del siglo XX la palabra se aplicó sobre todo a la comunidad rural, ante la cual predominaron dos actitudes opuestas. Mientras unos la veían como una barrera protectora contra la injusticia y la

explotación de los campesinos y exigían preservarla de la expansión capitalista que la disolvía, otros la consideraban un anacronismo, un obstáculo a toda forma de progreso que debía ser abolida (Andreev, 1977: 132). Es cierto que es la primera configuración sedentaria de la convivencia humana, pero no lo es que retenga un carácter "primitivo". El hecho de que persista, como la familia, bajo las condiciones más heterogéneas, en los periodos y circunstancias más alejados entre sí por la historia o la geografía, habla de una sustancia orgánica de alto dinamismo, que se arraiga en la historia y en las historias particulares, que se reproduce y transforma constantemente, poseedora de un pasado del que nada subsiste y del que todo está ahí. No podemos tomarla como fue. No podemos imaginar su realidad actual como un producto rezagado o una supervivencia anómala. No podemos seguir manteniéndonos en el rígido marco del prejuicio que se ha formado en torno a ella. Muchas comunidades rurales que antecedieron a la creación de Estados Unidos, por ejemplo, fueron claro producto urbano: eran en buena medida fugitivos de las ciudades quienes las construyeron sobre un vacío social, creado muchas veces a sangre y fuego. La sociología estadounidense, igualmente, ha configurado una imagen cosmopolita de la comunidad rural, que poco tiene que ver con ella pero permea los análisis del tema.

Fenómenos del último medio siglo exigieron reconsiderar el asunto. Entre 1970 y 1975 más de un millón de estadounidenses se trasladaron de sus ciudades hipertrofiadas a pueblos de menos de 500 habitantes, y muchos permanecieron ahí hasta ahora, ilustrando una tendencia que ha estado revirtiendo la que provocó los grandes asentamientos urbanos, que sólo se siguen expandiendo en el sur del planeta. Urbanistas y sociólogos empezaron a sugerir la reconstrucción de la vida de aldea como la única opción de supervivencia ante la imposibilidad de dar un carácter sustentable a las aglomeraciones urbanas. La aldeanización de las ciudades se convirtió en proyecto. La tecnoelectrónica ha estado reduciendo la movilización forzada de los trabajadores, propiciando una reconstrucción de las relaciones

sociales en términos aldeanos. Estas comunidades ultramodernas, en las que vive ya la mayoría de los alemanes, como las de los individuos-vaivén, los *conmuter,* que duermen en comunidades "rurales" pero se trasladan diariamente al trabajo en ciudades, son obviamente diferentes a las que conservan su impronta histórica y continúan hasta hoy experiencias de cientos o miles de años.

Henri Lefevre, que dedicó la mayor parte de su exploración al mundo cosmopolita y al paso de lo rural a lo urbano, lo hizo después de estudiar con todo rigor la comunidad rural. Al considerar que podía renacer en la actualidad, en función de exigencias modernas y sobre bases contemporáneas, consideró que no había "nada más interesante que este renacimiento: quizá de él pueda surgir un sentido nuevo sobre la Tierra" (1976: 37-38).

No sólo se está ya produciendo ese renacimiento que anticipó, aunque 60% de la población del mundo sea ahora urbana. Al tiempo que se regeneran las comunidades rurales, está proliferando el impulso comunitario en las ciudades. No resulta exagerado sostener que el ámbito de comunidad constituye ya la célula de una forma de existencia social que desplaza a las que definen el capitalismo, el individuo y la mercancía, y que esa forma comunitaria ya no está confinada al mundo rural.

En 1992, en ocasión de la Cumbre de la Tierra, el equipo de la revista inglesa *The Ecologist* se desplazó por el mundo para explorar lo que estaba ocurriendo. Encontró por todas partes el movimiento por los ámbitos de comunidad. Unas veces, se trataba de un empeño de regeneración de lo suyo por parte de quienes habían logrado protegerlo del cercamiento que hizo posible el capitalismo (*the enclosure of the commons*). Otras veces se trataba de la recuperación de sus espacios, por parte de quienes los habían perdido, como los campesinos quechua y aymara que recuperaron un millón de hectáreas en el Perú, una por una, y producen actualmente 40% de los alimentos de ese país. Finalmente, se trataba también de la creación de nuevos ámbitos de comunidad, en las ciudades, por quienes no resistían ya la prisión individualista que se les había impuesto.

Veinte años después el fenómeno tiene ya reconocimiento general en los más diversos círculos. Se explica así el Premio Nobel que se le otorgó a Elinor Ostrom por su dedicación al estudio de los *commons.* En 2012, *The Commons Strategies Group*, una de las múltiples organizaciones centradas en el tema, publicó el libro de David Bollier y Silke Helfrich, cuyos 72 ensayos, de los más diversos autores y geografías, son ya una referencia necesaria sobre el asunto, en que se presenta la riqueza actual de los ámbitos de comunidad, más allá del mercado y el Estado. En 2014, la prestigiada revista *Community Development Journal* publicó un suplemento especial dedicado al "Sentido común: pensamiento novedoso sobre una vieja idea", en que se examina el estado actual de la reflexión y la práctica en relación con los *commons*.

En ese panorama ha pesado excesivamente la propensión a simplificar que forma parte de la mentalidad dominante. Comunalidad, igual que *commons,* son sólo dos miembros de una familia de palabras y términos que significan cosas muy diferentes en distintas constelaciones históricas. *Wastes, open fields, usi civici, mir,* ejido, *Allmende, Marknutzungen, Almeinde, Algme, allmaenning, alminding, talvera, tournière, communaux, altépetl, geentegronden…* son venerables palabras españolas, inglesas, italianas, rusas, germánicas, noruegas, catalanas, francesas, náhuatl, neerlandesas, que tienen múltiples variantes locales y remiten a condiciones que a menudo sólo pueden definirse por lo que no son. La palabra ejido, por ejemplo, viene del latín *exitus,* que quiere decir "salida". El ejido español, en el siglo xv, era el terreno "a la salida" de los pueblos, que los campesinos usaban en común. Los españoles aplicaron el término a los complejos regímenes comunales que encontraron en lo que llamarían la Nueva España, porque no tenían otra palabra para designarlos. En todo caso, esos ejidos son muy diferentes a los ejidos mexicanos modernos, inventados en la Constitución de 1917, después de la Revolución mexicana, implementados en los años treinta con la reforma agraria cardenista, diversificados en las siguientes décadas, y en buena medida desmantelados tras la reforma constitucional de

1992. Necesitamos hacer evidentes las semejanzas y diferencias de miles de formas diversas de existencia social que no son privadas ni públicas, y en las cuales el libre encuentro de formas de hacer cosas, hablarlas y vivirlas —arte, *techné*— expresa una cultura y a la vez la oportunidad de creación cultural. La compleja indagación histórica y antropológica que hace falta para identificar los antecedentes de lo que está pasando debería dar consideración cuidadosa a por lo menos tres hipótesis pertinentes: que el género definió la configuración de estas formas en el pasado y está probablemente roto pero no muerto en buena parte de sus herederas contemporáneas (Illich, 1990); que el individuo fue creado en el modelo del texto en el siglo XII (Illich, 1993); y que la amistad es la argamasa básica que constituye a buena parte de los ámbitos de comunidad urbanos en la actualidad. También necesitamos explorar los límites y contornos de todas las formas que llamamos *commons,* ámbitos de comunidad, comunes, bienes comunes…, así como sus cadenas, sus opresiones, sus camisas de fuerza… Tal exploración podría enriquecer nuestra percepción del presente, revelando lo que ha sido escondido por la modernidad y descubriendo las opciones abiertas, como desafíos urgentes, en la era de la muerte del desarrollo.

Commons —escribió Iván Illich a principios de los años ochenta— es una antigua palabra en inglés… Se refería a aquella parte del entorno que estaba más allá del umbral de un individuo y fuera de su posesión, pero sobre el cual, no obstante, la persona tenía un derecho reconocido de uso, no para producir mercancías, sino para la subsistencia de sus congéneres. Ni la naturaleza salvaje ni el hogar son parte de los ámbitos de comunidad,[4] formados por la parte del entorno sobre la cual el derecho consuetudinario exige formas específicas de respeto de la comunidad. Analicé la degradación de los ámbitos de comunidad a través de su transformación en recursos

4 Traductores de Iván Illich que toparon con su uso frecuente del término *commons* resistieron la versión más común, comunes, o la más distorsionada, bienes comunes, y optaron por "ámbitos de comunidad", que a él le pareció más aceptable y es la que estamos usando en este ensayo.

productivos en *Vernacular Values*. Quienes luchan por preservar la biósfera y quienes, rechazando un estilo de vida caracterizado por el monopolio de mercancías sobre actividades, recobran palmo a palmo la capacidad de existir fuera del régimen mercantil de la escasez, han comenzado recientemente a coligarse en una nueva alianza. El único valor que comparten todas las corrientes de esta alianza es el intento por recobrar y ampliar, de alguna manera, los ámbitos de comunidad. Esta realidad social emergente y convergente fue denominada el "archipiélago de la convivencialidad" por André Gorz. El instrumento clave para elaborar el mapa de este nuevo mundo es Valentina Borremans (*Reference Guide to Convivial Tools*, Special Report núm. 13, Nueva York, Library Journal, 1980), que constituye una guía crítica de más de mil bibliografías, catálogos, publicaciones, etc. La información periódica y las bibliografías sobre la lucha por los nuevos ámbitos de comunidad se puede encontrar en publicaciones como TRANET, Transnational Network for Appropriate Alternative Technology, y Co-Evolution Quarterly. Para un estudio más detallado pero vívido, veáse George McRobie, Small Is Possible, y de matiz más político, Harry Boyte, The Backyard Revolution. (Illich 1990, 25).

Esta larga cita nos pareció necesaria para mostrar que los fenómenos que hoy aparecen como novedad y hacen que los *commons* estén de moda, con la señora Ostrom y demás, pueden deberse a la dificultad de desgarrar el marco mental dominante. Hace 40 años, cuando Illich elaboró su reflexión, era ya posible encontrar en la realidad multitud de ejemplos de lo que empezaba a configurar un renacimiento de esas formas variadas de existencia social, ninguna de las cuales aparecía como una mera reminiscencia estática de algo que misteriosamente había logrado sobrevivir. Como hemos tratado de mostrar en la primera parte del ensayo, la comunalidad no se refiere a una condición del pasado sino a una realidad estrictamente contemporánea, que expresa la forma en que un grupo humano específico resistió las fuerzas disolventes y se transformó continuamente sin dejar de ser lo que era.

Un aspecto central en las nuevas experiencias es que la realización actual del ideal comunitario no expresa ya la oposición tradicional entre comunidad y gobierno. En muchos casos, refleja la constatación de que, como anticipó Shanin, con el capitalismo no se puede gobernar. Prolifera un des-gobierno, una ausencia de regulación de comportamientos y acontecimientos, el cual genera creciente incertidumbre, multiplica la violencia y conduce a un autoritarismo agresivo, en que se recurre a la violencia legítima o ilegítima ante el desorden social generalizado. El empeño comunitario aparece como respuesta eficaz a esa situación. Parte del rechazo de todas las formas impuestas de gobierno, incluyendo a la que todavía se llama "democracia representativa", para ejercer, en el ámbito comunitario, tanto gobierno de acontecimientos y comportamientos como sea posible, y para reconstruir desde él instituciones basadas en los principios y experiencias de las comunidades para concertar la coexistencia armónica de los diferentes en espacios más amplios y en particular en los grandes asentamientos urbanos. Es ésta la línea de propuestas, por cierto, que hicieron en la última década los pueblos indios de Oaxaca para generar un nuevo orden constitucional del estado y se encuentra en la iniciativa reciente del Congreso Nacional Indígena y los zapatistas. Se han estado poniendo sobre la mesa una variedad de ideas y experiencias que están dando cauce a la antigua disyuntiva entre individuo y comunidad, por la que se ha peleado en todas partes desde siempre. Se plantea, entre otras cosas, que el individuo es una construcción social con una historia específica, y que es posible y necesario reivindicar la condición real de la persona humana, como nudo de redes de relaciones concretas.

No existen aún "modelos" de pensamiento y comportamiento de la opción alternativa, pero avanza la articulación disciplinada y rigurosa de las experiencias y esperanzas de las mayorías, bajo el supuesto de su diversidad y pluralismo. Una corriente de pensamiento y acción cada vez más vigorosa, inspirada claramente en los pueblos indios, abandona las separaciones cartesianas en todos los órdenes. En el del conocimiento apela a la idea de sentipensar. Frente a la memoria, como

congelación de la realidad construida en el molde de la textualidad, se levanta la oralidad letrada y se reivindica el recuerdo, con su carácter cambiante y su origen en el corazón. Se intenta traer de nuevo la política (como compromiso con el bien común), junto con la ética, al centro de la vida social, desplazando de ahí a la economía. Y todo ello en el marco del empeño por crear un mundo en que quepan muchos mundos, como sugirieron los zapatistas.

En los últimos renglones de *El género vernáculo,* el libro en que Iván Illich caracterizó con rigor los daños más profundos que ha causado el capitalismo en la realidad natural y social, rechazó toda nostalgia, todo regreso sentimental al pasado, y expresó una convicción serena: "Tengo serias sospechas de que se puede recuperar un arte de vivir contemporáneo" (1990: 201).

La paradoja comunal, según se manifiesta en la Sierra Norte de Oaxaca, consiste en conservarse cambiando, cambiar para permanecer y perdurar; es adecuación primordial entre conservar y crear; renovación interminable de lo que no cambia. Como indicamos antes, parece que la mejor de las tradiciones de las comunidades indias es la tradición de cambiar la tradición de manera tradicional. Por eso siguen siendo quienes son, adaptándose a las más diversas circunstancias. En este carácter paradójico de la comunalidad reside sin duda el arte de vivir comunal…

En la comunalidad, al habitar se le da existencia a lo que nos da existencia, realizamos lo que nos da realidad. Por eso, aprender a escuchar la *palabra* "comunalidad", sentipensarla, puede ser una fuente primordial de inspiración para las tareas de hoy. Eso debería tratar de recoger, así sea indirectamente, el *término* "comunalidad", reconociéndolo, al mismo tiempo, como uno más en una amplia familia de términos que se entrelazan y dialogan para constituir un mundo real, una especie de archipiélago, que es claramente simiente del porvenir plural que al fin se reconoce como tal al llegar a su término la era colonial y su impronta obsesivamente monocultural.

Bibliografía

Abrams, Philip y Andres McCulloch, con Sheila Abrams y Pat Gore, *Communes, sociology and society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Andreev, Igor, "La sort de la communauté rurale dans la lutte contre le retard économique", *Recherches Internationales a la Lumiére du Marxisme*, núm. 90, 1977, p. 1.

Bollier, David y Silke Helfrich, *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market & State,* The Commons Strategies Group. Amherst, MA, Levellers Press, 2012.

Esteva, Gustavo, "Pensar todo de nuevo: anticapitalismos sin socialismo. Una entrevista con Teodor Shanin", *Bajo el volcán,* año 11, núm. 18, 2012, pp. 93-120. (La conversación tuvo lugar en 1980. Fue publicada por primera vez en 1992).

_____, "Para sentipensar la comunalidad", *Bajo el volcán,* año 16, núm. 23, 2015-2016, pp. 171-188.

Guerrero Osorio, Arturo, "Comunalidad", en Arturo Escobar y Ashish Kothari (eds.), *The Post-Development Dictionary*, 2017 (en prensa).

Illich, Iván, *El género vernáculo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1990.

_____, *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al "Didascalicon" de Hugo de San Víctor*, México, FCE, 2002.

Lefebvre, Henri, *De lo rural a lo urbano*, Buenos Aires, Lotus Mare, 1976.

Maldonado, Benjamín, *Autonomía y comunalidad india,* Oaxaca, Conaculta/CEDI, 2003.

Lenkersdorf, Carlos, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, 2008.

Martínez Luna, Jaime, *Comunalidad y desarrollo*, México, Conaculta/CAMPO, 2003.

_____, *Textos sobre el camino andado*, t. I, México, CMPIO/CAMPO/ CEEESCI/CSEIIO, 2013.

_____, *Textos sobre el camino andado*, t. II, México, CMPIO/CAMPO/ CEEESCI/CSEIIO, 2016.

Panikkar, Raimón, *Words and Terms*, Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1980.

_____, *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1999.

Robles Hernández, S. y R. Cardoso Jiménez (comps.), *Floriberto* Díaz. Escrito: *comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM, 2007.

Vachon, Robert, "Guswenta ir the Intercultural Imperative", *Interculture,* vol. XXVIII, núms. 127, 128, 129, 1995.

Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político

Raquel Gutiérrez Aguilar

En las siguientes páginas me propongo hacer lo siguiente: en una primera parte, esbozar un panorama ordenado de los múltiples hilos de reflexión que vamos tejiendo entre quienes somos —o hemos sido— parte del Seminario de Investigación Permanente "Entramados comunitarios y formas de lo político" del Posgrado en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla.[1] En una segunda parte, presentar de forma ordenada algunas de las síntesis parciales que hemos ido alcanzando. El objetivo de ello es dar cuenta de nuestro propio proceso de trabajo de investigación y formación, por lo general presentado en forma dispersa y segmentada bajo las condiciones de la autoría individual impuestas en el marco académico, presentando de manera más o menos general los hallazgos y creaciones compartidas.

El afán por entender y, en todo lo posible practicar, las heterogéneas y variopintas formas comunitarias de regeneración de vínculos y pensamientos que se cultivan en este continente tiene ya cierta densidad en el tiempo. En particular, brota del empeño puesto a lo largo de varias décadas por comprender, documentar, apoyar y participar en diversas luchas indígenas y populares de matriz comunitaria, principalmente en Bolivia y, también en México, Guatemala, Ecuador, Perú, Chile y Colombia. En tales experiencias aprendimos a distinguir los rasgos comunitarios de específicas prácticas de lucha, siempre singulares y distintas, aunque a su vez,

1 El seminario permanente "Entramados comunitarios y formas de lo político" es coordinado por Mina L. Navarro, Lucia Linsalata y Raquel Gutiérrez Aguilar, quienes son profesoras investigadoras del ICSyH-BUAP.

semejantes, emparentadas. Contrastamos tales rasgos rastreados en contextos muy diversos, con las formas liberales de la política; sobre todo con el nudo que consideramos la columna vertebral de tal forma política: la organización de la actividad pública en torno a la *delegación* de la capacidad colectiva de intervenir en asuntos generales que a todos incumben porque a todos afectan (Gutiérrez, 2001, 2008).

En contraste, un rasgo de similitud que reconocimos en las formas políticas comunitarias, convirtiéndolo en punto de partida de nuestra reflexión, es el hecho de que las *luchas por lo común* (Navarro, 2015) casi siempre se organizan y despliegan en torno a esfuerzos colectivos en defensa de las condiciones materiales y simbólicas para garantizar la reproducción de la vida común. Cabe reconocer, en este proceso, la relevancia que, para expresar nuestros argumentos, ha tenido el trabajo de Silvia Federici (2013a, 2013b), con quien hemos mantenido una fértil conversación desde que tuvimos la suerte de conocerla y dialogar con sus ideas. Organizar la reflexión poniendo en el centro los esfuerzos colectivos por garantizar la reproducción material y simbólica de la vida —humana y no humana— ha significado nuestra propia "revolución copernicana". Acostumbradas, como dicta el sentido común dominante, a colocar en el centro del análisis la acumulación del capital y la política estadocéntrica que le es funcional, ha significado mucho para nosotras entroncar con la perspectiva feminista radical de los setenta que, por diversos caminos ha alumbrado aquellos ámbitos sociales —y políticos— que desde el marxismo clásico quedaban oscurecidos en el opaco mundo del consumo.

Resulta que si, como es costumbre en la modernidad capitalista, patriarcal y colonial, la reflexión parte de la producción y acumulación de capital —y se emplea el lenguaje generado para pensar desde ahí; entonces, se alumbran procesos productivos y procesos de consumo, y se indaga en sus interrelaciones. Colocando la acumulación capitalista como punto de partida, sencillamente se invisibiliza y niega

la amplia galaxia de actividades y procesos materiales, emocionales y simbólicos que se realizan y despliegan en los ámbitos de actividad humana que no son de manera inmediata producción de capital, aun si ocurren en medio de cercos y agresiones. Quedan ocultos y son considerados "anómalos" tanto los procesos creativos y productivos que sostienen cotidianamente la vida humana y no humana, como el conjunto de actividades y tareas destinadas a la procreación y sostén de las siguientes generaciones; se desconocen y niegan las capacidades humanas de generación de vínculos sociales de todo tipo, que se orientan mucho más allá de las relaciones mercantiles asociadas a la producción de valor, pese a que, casi siempre, tales prácticas se desarrollan en medio de los cercos impuestos por la expansivamente agresiva lógica de la valorización del valor. Todos esos paisajes sociales exuberantes de prácticas colectivas que sostienen la vida cotidiana, negados e invisibles para la mirada productivista del capitalismo contemporáneo, se han convertido en punto de partida de nuestro trabajo.

Desde tales lugares hemos aprendido a distinguir y a expresar también, de forma sintética, que en el despliegue tanto de las más enérgicas luchas indígenas por territorio, por apropiación común de riqueza material expropiada y por autogobierno; como en una parte relevante de la amplia constelación de luchas protagonizadas históricamente por las mujeres, se regeneran y reactualizan relaciones cotidianas no —plenamente— mediadas por el capital —o por el patriarcado—, así como formas de producción de acuerdo, que pautan renovadas formas de obligación hacia lo colectivo y de garantía de usufructo de la riqueza material compartida y cultivada, desafiando una y otra vez la herencia colonial. Distinguimos, pues, formas políticas que son distintas y contradictorias —en muy variados planos— a los particulares y rígidos "usos y costumbres" liberales de la modernidad capitalista.

Así, en nuestro grupo de trabajo consideramos que estos dos rasgos: la centralidad de la garantía de la reproducción material y simbólica

de la vida colectiva y las multiformes prácticas políticas comunitarias que la regulan, son los ejes de diversos horizontes comunitarios-populares que construyen y alumbran caminos de emancipación social más allá de las lógicas del Estado moderno y de la acumulación del capital (Gutiérrez, 2015; Linsalata, 2016; Navarro 2016).

Ahora bien, en tanto todos estos procesos creativos y productivos empeñados en la garantía de reproducción material y simbólica de la vida, desde hace siglos ocurren siempre cercados y amenazados por la incesante presión de la lógica acumulativa del capital en cualquiera de sus formas (mercantil, industrial, agroindustrial, extractivista, maquilador, financiero, criminal), nuestra reflexión se orienta en el sentido de entender, siempre, las multiformes y heterogéneas luchas contra las separaciones, cercos y agresiones explícitas que, una y otra vez entrampan, dificultan o rompen las capacidades y saberes prácticos que hombres y mujeres poseen —y son capaces de cultivar— en tanto partes de tramas culturales igualmente diversas.

Desde tales premisas hemos labrado una plataforma metodológica, abierta a la siempre renovada construcción colectiva que se despliega en las luchas, que no pretende presentarse, desde ningún punto de vista, como una síntesis conceptual cerrada. Más bien, partiendo *del registro de las diferencias y especificidades* de variopintas y heterogéneas prácticas sociales de lucha cotidiana y desplegada en torno a los dos ejes ya señalados: garantía de la reproducción material y simbólica de la vida colectiva y variedad de formas políticas para la regulación de tales tareas; indaga en las semejanzas de tales prácticas, en sus ambigüedades y contradicciones, en las capacidades de resistencia y lucha anidadas en ellas y en las dificultades que una y otra vez confrontan al estar siendo sistemáticamente cercadas, agredidas, amenazadas y subsumidas a los diversos procesos de reconfiguración capitalista (neo)liberal-colonial, que ambiciona expandir la geografía social y las fuerzas vitales disponibles a la acumulación de capital, recurriendo para ello a formas de violencia cada vez más extensa y brutal (Paley, 2014).

Esta perspectiva nos ha empujado a diagramar un campo de reflexión organizado a través de dos ejes analíticos. Por una parte, distinguiendo la *calidad del tiempo*, vital y social, entre tiempos cotidianos y extraordinarios y, por otra, la relacionada con las prácticas conexas con la sostenibilidad de la vida colectiva y las múltiples formas de (auto)regulación de tales conjuntos prácticos de actividades sociales, esto es, la constelación de formas políticas que organizan y conducen tales actividades colectivas.

Nuestro trabajo de formación e investigación, por tal razón, se desarrolla en al menos cuatro vertientes entrelazadas, aunque cada una específica. La primera deriva lo aprendido del conjunto de procesos de lucha protagonizados por diversos movimientos indígenas en América Latina (Gutiérrez y Escárzaga, 2005, 2006), rastreando lo que sucede en los tiempos extraordinarios de las luchas desplegadas y registrando la manera expansiva en que prácticas comunitarias cotidianas —cuya politicidad resulta negada por la mirada dominante— se han hecho presentes en el espacio público subvirtiendo y/o bloqueando los formatos contemporáneos de dominación y explotación (Gutiérrez, 2008, 2015).

La segunda y tercera deriva de nuestra investigación se ha concentrado en el estudio meticuloso de las formas cotidianas de producción y sostén de lo comunitario entendido como práctica y regeneración de vínculos de interdependencia autorregulados, cuyo cultivo es actividad cotidiana y reiterada, iluminando los rasgos políticos diferenciados de tales acciones colectivas (Linsalata, 2015; Tzul, 2016). Nuestro aporte más importante en este ámbito ha sido profundizar en la reflexión *sobre la politicidad comunitaria*, que se aprende y se cultiva cotidianamente a través de significativas y complejas actividades realizadas, individual y colectivamente, de manera reiterada y continua, al interior de las múltiples tramas de reproducción de la vida; pese a la drástica negación e invisibilización —igualmente insistente— de su carácter eminentemente político,

por los diversos regímenes modernos de gobierno y dominio. Esta deriva se ha nutrido, qué duda cabe, también de los aportes de dos filósofos latinoamericanos contemporáneos: Bolívar Echeverría y Luis Tapia. Desde perspectivas distintas, cada uno ha contribuido a alumbrar añejos saberes políticos que habitan las multiformes redes de interdependencia, casi siempre locales, que en ocasiones se despliegan como enérgicas luchas emancipatorias. No es poco, pues, lo que nuestra perspectiva debe a la reflexión sobre la "política salvaje" de Tapia (Tapia, 2008) y a la recuperación crítica de, entre otras, la noción de "valor de uso" por Echeverría (Echeverría, 1998).

La cuarta deriva, por su parte, se ha centrado en indagar en las *luchas* por garantizar la reproducción de la vida colectiva en condiciones de amenaza y despojo, entendiéndolas como recurrentes *luchas por lo común*, que se cultivan en tiempos cotidianos gestando con sus prácticas, las capacidades políticas que se despliegan en tiempos extraordinarios —como cuando una colectividad hace frente a una amenaza inminente de despojo de lo que hasta ese momento habían sido bienes comunes (Navarro, 2014; Escárzaga, Gutiérrez, *et al.,* 2014). Esta deriva ha dialogado incansablemente con el marxismo crítico o abierto, también cultivado en el Posgrado en Sociología principalmente por John Holloway (2010, 2011) y Sergio Tischler (2005).

Todo este trabajo nos ha permitido hilar argumentos que nombran *la capacidad humana colectiva de producir lo común* (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2016) y reflexionar sobre ella con cuidado, entendiéndola como *lucha contra la expansiva imposición de separaciones y rupturas* sobre añejas y reactualizadas formas de reproducción de la vida; separaciones y rupturas que son siempre el vehículo de la acumulación del capital (Navarro, 2017b) y de la reiteración de jerarquías políticas y sociales que refuerzan rasgos patriarcales y coloniales en nuestras sociedades. En diálogo con lo sostenido por el marxismo crítico, que nutre la reflexión desde una perspectiva negativa, a través de nociones

como "flujo social del hacer" o "flujo social de la lucha" o de la rebeldía; nosotras recuperamos distinciones marxistas ampliamente analizadas por Echeverría —como "trabajo abstracto" y "trabajo concreto"— al preguntarnos sobre la posibilidad de visibilizar y ampliar los "flujos del trabajo concreto" (Gutiérrez y Salazar, 2015) y sobre las condiciones de sostenibilidad del "hacer común" en tiempos cotidianos y en ámbitos no sólo rurales sino también urbanos (Navarro 2016).

Es a partir de ahí como hemos construido innumerables diálogos con otros compañeros y luchadores en México, Bolivia, Ecuador, Guatemala y también en países que no comparten la presencia de una matriz tan explícitamente indígena-comunitaria, como Argentina, Uruguay, California y Nueva York en EE.UU., Italia, el Estado español e Inglaterra. Un dato relevante de estas amplias redes de conversaciones, que hemos contribuido a producir junto a muchas más, es que nuestros diálogos más fluidos han sido con mujeres: académicas, investigadoras, luchadoras y militantes mujeres; lo cual nos ha conducido, una vez más, a dialogar con el trabajo de Silvia Federici en su vertiente más claramente feminista, o "feminista de lo común", como suelen llamarla en la región del Río de la Plata.

Ésta, a grandes rasgos, es una descripción sintética de lo que hacemos y hemos hecho hasta ahora, que es a fin de cuentas lo que nos constituye como grupo de trabajo anidado en una universidad pública en México.

II

Presentemos ahora, de la manera más concisa posible, algunas de las cuestiones que hemos aprendido:

En primer lugar, que las luchas comunitarias y popular-comunitarias a lo largo del siglo xx (Linsalata, 2016; Gutiérrez, 2015; Gutiérrez, Salazar y Tzul, 2016), muchas de raíz indígena, al desplegarse con fuerza durante décadas a lo largo y ancho del continente, han desafiado y puesto en crisis, *i)* la amalgama de la dominación colonial-

republicana-liberal y la explotación capitalista organizada en el marco del Estado nación, *ii)* la estructura de la propiedad agraria y de la riqueza concreta que sostiene añejas relaciones de dominio y tutela política, *iii)* la ola de renovados *despojos múltiples* (Navarro, 2015) —de riqueza material y de capacidades políticas— que vino de la mano de la reacción neoliberal en las últimas décadas.

Por lo general, en las más profundas y radicales luchas protagonizadas por los pueblos indígenas, estos tres pilares de la dominación y la explotación no han alcanzado a ser puestos en crisis de forma simultánea. Más bien, desde lo que ha quedado en pie, se ha vuelto a reconstruir el edificio de la dominación, casi siempre como expropiación —y captura semántica y política— de los anhelos más hondos puestos en juego en los momentos de lucha desplegada. Sobre esta temática, también sobre el caso de Bolivia, Salazar (2015) ha estudiado en profundidad cómo va siendo "expropiado" el proceso de lucha social comunitaria para reinstalar un orden de mando patriarcal-capitalista travestido de plurinacionalidad.

Por otra parte, en años recientes nos hemos enfocado en registrar cómo la energía transformadora regenerada en esfuerzos comunitarios de lucha y emancipación ha sido brutalmente atacada a través de *i)* modalidades contemporáneas de guerra y terror que están devastando los territorios y diezmando las tramas comunitarias que los habitan a través del asesinato y la desaparición de sus hijas e hijos (Paley, 2016; Reyes, 2017); *ii)* políticas liberales articuladas en clave identitaria que han construido un rígido y sofisticado andamiaje legal y procedimental tanto para distraer y capturar la fuerza colectiva encaminándola hacia la negociación de términos de reconocimiento de tal condición identitaria, como para la reinstalación de formas renovadas de despojo y tutela que se combinan con el regateo interminable de derechos no cumplidos (Almendra, 2016). Tales han sido los dos principales caminos de una virulenta y generalizada *estrategia de contrainsurgencia ampliada* (Paley, 2016), cuyo corazón,

a nuestro juicio, ha sido entorpecer e intentar cerrar las vetas creativas de la lucha comunitaria en marcha, empañando y parcialmente confundiendo los horizontes de transformación comunitario-populares (Gutiérrez, 2015).

Una temática trenzada con lo anterior indaga en la memoria de las luchas, rastreando la tensión entre el recuerdo y el olvido, dialogando sobre todo con E.P. Thompson. Sobre este tema, para nosotras es central la noción de *organización de la experiencia* que se despliega en tradiciones de lucha, casi siempre arraigadas territorialmente (Méndez, 2017). A través del lenguaje y la activación de la memoria por la potencia del recuerdo compartido que se reactualiza en la conversación, no sólo se recupera la experiencia de luchas anteriores, sino que se regeneran sentidos compartidos que, justamente, al "hacer sentido" permiten que la experiencia singular se entrelace con la de los demás, contribuyendo a la organización de la experiencia común. En realidad, a través de la palabra compartida que se ilumina a través del recuerdo, es como la experiencia de lo hecho logra "autoorganizarse" como experiencia común. De ahí la importancia decisiva del lenguaje en la creación y la regeneración de vínculos.

Con todo este camino recorrido, avanzando desde la reflexión sobre los alcances prácticos, contradicciones y ambigüedades que ocurren durante los tiempos extraordinarios de las luchas desplegadas, hasta la comprensión de la específica politicidad crítica que se cultiva en las tramas comunitarias que sostienen la vida material y simbólica cotidiana y extraordinariamente, hemos hilado al menos tres claves analíticas para ir más a fondo en la comprensión de lo comunitario:

Primera clave: lo comunitario no es necesariamente indígena y lo indígena no es necesariamente comunal.

La discusión sobre el carácter no necesariamente indígena de lo comunitario la hemos alimentado a partir de dos vetas. En primer lugar, a partir de la experiencia de participar entre 2000 y 2001 en la Guerra del Agua en Cochabamba, Bolivia, protagonizada por una

potente articulación social entre al menos tres distintas experiencias de resistencia y lucha: una de raíz comunitaria —el tejido de comunidades de regantes de los valles interandinos de Cochabamba—, otra de matriz popular-sindical —expresada en la Federación de Trabajadores Fabriles de Cochabamba— y otra, comunitaria-popular, constituida por los hombres y mujeres acuerpados en los sistemas independientes de agua potable, desparramados sobre todo en las zonas periféricas de la ciudad. La densidad política de aquellos sucesos, cuando se conjugaron cooperativa y creativamente multiplicidad de experiencias y prácticas políticas, alumbró posibilidades inéditas de producción, no sólo de horizontes de sentido compartidos, sino de articulación de diferentes dispuestos a generar relaciones sociales plenamente anticapitalistas y, desde ahí, tensamente antiestatales. Aquellas luchas alumbraron la fuerza de la calidad expansiva de lo comunitario más allá de la clave indígena, exhibiendo la condición estratégica de sus formas de enlace y producción de acuerdo.

En segundo lugar, a partir de la reflexión crítica sobre las largamente negadas luchas comunitarias indígenas en Guatemala, que durante más de una década quedaron bloqueadas por la reducción de sus contenidos más vitales de transformación, al reconocimiento de ciertos derechos culturales acotados en el Estado guatemalteco reconstruido a partir de los Acuerdos de Paz en 1996. Tales acuerdos, estudiados críticamente por Tzul (2016), negaban lo relativo a la posesión y usufructo de tierras y aguas por parte de los diversos pueblos indígenas de ese país; tanto como desconocían y ocultaban radicalmente sus propios y variados sistemas de gobierno, esto es, de producción colectiva de acuerdo, de decisión política y de autoridad.

El acercamiento crítico a estas dos experiencias a lo largo del tiempo, así como la reflexión en torno a los alcances y límites de la fuerza del movimiento indígena principalmente en Bolivia, México, Ecuador, y recientemente en Guatemala, para transformar —o entramparse en— las estructuras estatales de dominación política, nos empujaron

a distinguir con claridad la clave étnica exteriormente determinada que identifica a —y por tanto, habilita la administración estatal de— los pueblos indígenas de América Latina; y la clave comunitaria de subversión e impugnación del orden político y económico de dominación vigente alterando las texturas y significados sociales de múltiples acciones colectivas que en ocasiones se abre paso hacia nuevas e insólitas alianzas.

Esta distinción analítica no niega, de ninguna manera, que sean los pueblos indígenas de América los que con mayor perseverancia han cultivado la capacidad colectiva de producir y cuidar lo común. Es más, no niega sino que reconoce y se empeña por aprender de los aportes de las luchas históricas y contemporáneas de los pueblos indígenas. Sin embargo, se propone enfatizar que la clave étnica de análisis no es necesariamente comunitaria y que lo comunitario y la capacidad de producir lo común no necesariamente se fundan en comunidades étnicamente distinguidas. Esta distinción nos impulsó a indagar más profundamente en lo relativo a lo comunitario y las capacidades colectivas de producción de común.

Segunda clave: lo comunitario es una relación social y, por tanto se practica y se cultiva.

La clave comunitaria o comunitaria-popular de la transformación social nos ha permitido volver inteligibles conjuntos de potencias y dificultades del curso de las luchas sociales protagonizadas sobre todo, aunque no únicamente, por pueblos indígenas que, bajo otra perspectiva, no logran ser explicitadas ni cabalmente comprendidas. Tal es el contenido, por ejemplo, de la discusión crítica que Gladys Tzul (2016) realiza en torno a las prácticas y objetivos políticos del llamado Movimiento Maya en Guatemala, alumbrando dos rasgos centrales de la potencia política de las tramas comunitarias de Totonicapán: la centralidad del trabajo colectivo o *k´ax k´ol*, que reiteradamente reproduce el entramado comunitario, así como la

habilidad de esa misma trama para regenerar anualmente sus vínculos, revitalizando formas de autoridad al interior de sistemas de gobierno local que regulan el cuidado y uso de la riqueza material disponible. Por su parte, el trabajo de Linsalata sobre los sistemas comunitarios independientes de agua potable en Cochabamba (Linsalata, 2015) también coloca en el centro de la reflexión el trabajo comunitario de servicio, colectivo y creativo, como fuente primordial de la capacidad de producción de lo común; ligándolo a la garantía de la reproducción de la vida —en este caso específico, al acceso al agua— y al cultivo de formas políticas autónomas.

De ahí la relevancia que para nosotras fue adquiriendo la calidad autoproducida —autopoiética— de las tramas comunitarias y el cultivo de sus específicas capacidades políticas, así como la centralidad de peculiares figuras del trabajo colectivo ligadas a la reproducción material y simbólica de la vida, tanto para producir lo común —o para cuidar, usufructuar y regenerar aquello que se comparte—, como para la generación y cultivo de formas de regulación y gobierno de lo común basadas en la coproducción de acuerdos que obligan a la vez que hacen brotar formas de autoridad no liberales. En este punto, no es poco lo que aprendimos de la reflexión de Jaime Martínez Luna (2013: 251) sobre el trabajo comunal: "La 'comunalidad' —como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización ancestral y actual— descansa en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta)".

Este camino crítico, enlazado con la implicación, registro y reflexión sobre otro amplio abanico de luchas contra los *despojos múltiples* (Navarro, 2015) —que en tiempos recientes se designan como luchas socioambientales contra toda clase de extractivismo— y que nosotras entendemos como constelaciones de luchas por lo común;

nos empujó hacia la apertura de la noción de "lo común" en su doble significado: *i)* como relación social y *ii)* como categoría crítica. Este recorrido, además, se nutrió profusamente de la perspectiva de la ecología política, cultivada sobre todo por Mina Navarro (Navarro y Fini, 2016), que amplió la perspectiva de investigación conjunta de la dinámica íntima de las tramas comunitarias, convocándonos a incluir claves como la "interdependencia" y la autorregulación. Fue así que, tal como hemos sostenido en un trabajo conjunto (Gutiérrez, Navarro, Linsalata, 2016b), consideramos que:

> *Lo común se produce*, se hace entre muchos, a través de la generación y constante reproducción de una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones sociales de colaboración que habilitan continua y constantemente la producción y el disfrute de una gran cantidad de bienes —materiales e inmateriales— de uso común. Aquellos bienes que solemos llamar "comunes" —como el agua, las semillas, los bosques, los sistemas de riego de algunas comunidades, algunos espacios urbanos autogestivos, etc.— no podrían ser lo que son sin las relaciones sociales que los producen. Mejor dicho, no pueden ser comprendidos plenamente al margen de las personas, de las prácticas organizativas, de los procesos de significación colectiva, de los vínculos afectivos, de las relaciones de interdependencia y reciprocidad que les dan cotidianamente forma, que producen tales bienes en calidad de comunes.

Entendemos el contenido crítico de la producción de lo común, dado que:

> [Las múltiples y diversas formas de producción de lo común] si bien coexisten de forma ambigua y contradictoria con las relaciones sociales capitalistas no se producen, o sólo en una mínima parte, en el ámbito capitalista de la producción de valor.
>
> Se producen y refuerzan generalmente *contra y más allá* de las relaciones sociales capitalistas, habilitando la capacidad misma del despliegue de las luchas, dado que sólo si somos capaces de producir vínculos no mediados —o no plenamente mediados por la relación del capital— logramos generar riqueza concreta.

> En la mayoría de los casos, las relaciones sociales que producen común suelen emerger a partir del trabajo concreto y cooperativo de colectividades humanas autoorganizadas que tejen estrategias articuladas de colaboración para enfrentar problemas y necesidades comunes y garantizar así la reproducción y el cuidado del sustento material y espiritual de sus comunidades de vida. En este sentido, sostenemos que *lo común da cuenta antes que nada de una relación social,* una relación social de asociación y cooperación *capaz de habilitar cotidianamente la producción social y el disfrute de riqueza concreta* en calidad de valores de uso; es decir, de bienes tangibles e intangibles necesarios para la conservación y reproducción satisfactoria de la vida.

Entender lo común de esta manera nos llevó también a abrir la noción de lo comunitario más allá de lo étnico o de lo heredado, para iluminarlo como lucha, *hacer* y creación colectiva. Mina Navarro (2017) en particular, ha indagado en la fragilidad, pero también en la potencia, del *hacer común en las ciudades*. Reiteramos, sin ningún afán de desconocimiento de la riqueza de las enseñanzas que las perseverantes y esforzadas luchas de los pueblos indígenas andinos y mesoamericanos han brindado a todas nosotras, nos abrimos a la comprensión de *lo común* como capacidad específicamente humana —y por tanto colectiva e individual— de cultivo de vínculos para la satisfacción de *necesidades* (Pérez Orozco, 2014), de tejido de tramas basadas en la obligación recíproca y en el compromiso por producir acuerdos para usufructuar y gestionar lo creado. Entendimos, además, el cuidado cotidiano y el despliegue de tal *capacidad de forma* (Echeverría, 1995, 1998) como clave e hilo conductor de la comprensión de la transformación social en tanto subversión sistemática de lo existente, que puede regenerar vínculos colectivos capaces de sostener la reproducción de la vida, contra y más allá del orden colonial y patriarcal del capital y el Estado.

Tenemos, pues, varias derivas o retoños que han brotado una vez lograda la anterior síntesis parcial de nuestras investigaciones. La

primera es la necesidad de someter a crítica la imagen de "revolución" heredada del siglo XVIII como ilusión de ruptura total con un pasado a demoler y voluntad de refundación social que comienza desde cero, como surgía de la subjetividad alumbrada por el *ethos* romántico (Echeverría, 1995); imagen cuyas variantes —más o menos deformadas o diluidas— han acompañado al pensamiento de izquierda hasta nuestros días. Atender cuidadosamente a la tensión siempre presente entre conservación de la riqueza material y simbólica heredada y cultivada, y la transformación de las formas de apropiación política y de renovación y cuidado de esa riqueza material, ha sido un camino para explorar los contenidos de la transformación social gestados por y anidados en las luchas que alumbran horizontes de ruptura con aquello que niega la posibilidad misma de producción de lo común, al tiempo que resignifica la disposición a conservar y cuidar aquello que lo sostiene (Castro, 2017).

Nuestro trabajo, también en este asunto, dialoga con la perspectiva de la comunalidad expuesta en este mismo volumen, que expresa la "paradoja comunal" como adecuación entre conservar y crear. El carácter crítico de nuestro acercamiento que piensa la creación común simultáneamente como afirmación y como negación, más que como distancia, es contrapunto que se afana en la conversación sobre aquello que comparten específicas experiencias históricas encarnadas en conjuntos de mujeres y varones que luchan para "continuar siendo lo que son, al tiempo que se desplazan del sitio donde el orden dominante los coloca", parafraseando la afortunada expresión acuñada por López Bárcenas sobre los pueblos indígenas.

La segunda deriva que cultivamos —y en la que actualmente algunas nos empeñamos— tiene otra vez un doble contenido. Por una parte, ha asumido el reto de reflexionar sobre lo común también desde la diferencia sexual; es decir, incluyendo a lo largo del argumento el hecho social-natural primordial de que existimos seres humanos que habitamos cuerpos diversamente sexuados (Gutiérrez,

2014); manteniendo a la vista el hecho histórico social de largo alcance del dominio patriarcal que, una y otra vez, instala y replica variantes de odiosas diferencias y jerarquizaciones entre los cuerpos sexuados. Recuperando aportes del feminismo clásico de los sesenta, entendimos que el patriarcado opera, también, una y otra vez, convirtiendo las diferencias en jerarquías. También por esta razón, la lógica patriarcal de insistente y radical jerarquización de cualquier diferencia se injerta tan íntimamente en la lógica avasallante del capitalismo. En este camino, los aportes de las bolivianas Mujeres Creando, quienes a través de la pluma de María Galindo (2009) dan cuenta de la compleja manera como se teje el pacto patriarcal en países coloniales, nos han sido más que relevantes. Nos distanciamos pues del feminismo liberal de la igualdad sin adscribir a una noción acrítica de *complementariedad* entre los cuerpos sexuados, que con facilidad se utiliza para encubrir jerarquías, inclusiones diferenciadas (Tzul, 2016) y cadenas de opresiones y violencias, en tanto niega los rasgos eminentemente patriarcales que estructuran y organizan de manera diversa las sociedades contemporáneas, rurales y urbanas, indígenas y nacionales.

Con tales elementos, e incorporando también discusiones propuestas desde la ecología política (Navarro y Fini, 2016), una de nuestras tareas actuales es explorar la calidad sexuada del hacer común guiándonos por la noción de *formas de interdependencia*. Entendemos que las relaciones sociales basadas en el intercambio mercantil, desarrolladas por el colonialismo-capitalista —que no es sólo un modo de producción, sino ante todo un modo de *organizar la naturaleza* (Moore, 2015) y, por ello mismo, también los cuerpos diversos que la componen—, son sólo *una manera* de organizar las relaciones de interdependencia que configuran la vida social, en condiciones impuestas de escasez y precariedad cuando se coloca como eje de la actividad económica la expropiación y la explotación recurrente del trabajo y sus creaciones, así como el *despojo múltiple* de la riqueza social colectivamente producida y compartida.

Por lo demás, una pieza central del proceso histórico de expansión de las relaciones mercantil-capitalistas, en contextos coloniales, es la configuración de la experiencia masculina del dominador como central y estructurante de la reiteración tanto de la explotación como de la dominación de los cuerpos feminizados y de los territorios colonizados (Federici, 2013; Galindo, 2016). Desde la noción de interdependencia exploramos entonces la *cadena de separaciones* (Navarro, 2017) impuestas históricamente en al menos tres ámbitos: la separación sociedad/naturaleza y la consecuente explotación de la tierra y sus bienes que se funda en la mediación de un tipo de conocimiento escindido, objetivante, tendencialmente privatizado y disciplinario, llamado ciencia; la separación de lxs desposeídxs de sus medios de existencia (De Angelis, 2012) y su consecuente explotación como trabajadores formalmente libres, soporte de la mediación del salario y, en general, del dinero; la separación de las mujeres del conjunto de los varones y la consecuente apropiación —invisibilizada, casi automática— de una parte relevante de su trabajo para la reproducción del capital, que impone la *mediación patriarcal* como trasfondo y cimiento de otras relaciones sociales y del edificio institucional que las estabiliza y hace perdurables.

A través de la noción de *mediación patriarcal* nos empeñamos por alumbrar y nombrar la experiencia femenina —y de los cuerpos feminizados— de separación y bloqueo —impedimento, negación, desconocimiento, deformación, ruptura— de las relaciones *entre mujeres mediadas por su propia palabra común y compartida.* Si bien la específica figura de la mediación patriarcal vivida, que sujeta la experiencia de las mujeres y de quienes habitan cuerpos feminizados, es siempre situada, específica y particular, consideramos que también es comunicable: puede ser compartida y comprendida a través de la palabra que nombra lo que se vive y se sabe, abriéndose a la conversación y a la generación y regeneración de vínculos fértiles, esto es, creativos.

De ahí que el estudio tanto de las separaciones organizadas por

las mediaciones ya mencionadas —mediación del conocimiento dominante, mediación del dinero y del salario y mediación patriarcal—, y sobre todo de las múltiples maneras en que tales separaciones se erosionan y desafían, se eluden y rebasan, sea actualmente nuestra preocupación central. La capacidad humana de crear y regenerar vínculos es, por tanto, el aspecto primordial —teórico y práctico— de nuestro trabajo colectivo.

A manera de hipótesis, sintetizamos, pues, brevemente, el corazón de nuestro afán actual:

Tercera clave —a manera de hipótesis: La producción de lo común, que se realiza siempre como actividad de una trama de interdependencia, implica antes que otra cosa, el cultivo, revitalización, regeneración y reconstrucción de aquello necesario para garantizar la vida colectiva, contra y más allá de las separaciones y negaciones que impone la lógica de despojo y explotación patriarcal del capital, reforzado por el Estado liberal y sus formas políticas.

Desde ahí, nosotras entendemos por entramado comunitario, entonces, a una específica y sexuada subjetividad colectiva en marcha, capaz de autoproducir renovadas formas de interdependencia con capacidad de generar riqueza concreta —bajo alguna de sus formas— que persevera reflexiva y críticamente para garantizar *i)* la reproducción material y simbólica de la vida colectiva, *ii)* la perdurabilidad y equilibrio de los vínculos producidos, haciéndose cargo, también, de la diferencia sexual.

Por ello es que las tramas comunitarias nunca son algo dado o meramente heredado, sino que son creaciones colectivas plásticas y diversas, son ensayos reiterados de producción de vínculos estables y capaces de dotarse de y conservar, ajustando y equilibrando, formas de autorregulación que sostengan su existencia en el tiempo.

Nos hacemos cargo de que al estudiar una gama tan amplia de prácticas y luchas, puede parecer que nuestros esfuerzos son vacuos o vanos. Consideramos que éste no es el caso y, más bien, nos empeñamos en distinguir con cuidado para nombrar de la manera más clara posible lo que el capital y sus formas políticas liberales

ocultan y niegan; ensayamos formas sintácticas renovadas que nos permitan eludir el rasgo universalista de cierta lógica que estructura el lenguaje colonial que hablamos —el castellano; el cual delimita y pauta qué puede y qué no puede decirse. Por ello disputamos paso a paso los significados más hondos de ciertos términos, trastocándolos y abriéndolos a renovados contenidos. Percibimos, con el cuerpo todo, que nuestro trabajo vale la pena en tanto necesitamos regenerar capacidades sensibles e intelectuales —actualmente rotas y segmentadas— para comprender el mundo desde la clave de la interdependencia; para lo cual, practicar y estudiar *lo común* como relación social inmediatamente antagónica al capital en muy diversos niveles y escalas, se nos presenta como un camino fértil.

Puebla, septiembre de 2017

Bibliografía

Almendra Quiguanas, Vilma Rocío, *"Emancipación Nasa: luchas, contradicciones y desafíos. Cooptación, asimilación y captura para revertir el horizonte emancipatorio"*, tesis de maestría en Sociología, Puebla, ICSyH-BUAP, 2016.

Castro, Diego, "*Cierre del ciclo progresista en Uruguay y América Latina. Balance para relanzar horizontes emancipatorios"*, ponencia presentada en la reunión de Latin American Studies Association (LASA), Lima, 2017.

De Angelis, Massimo, "*Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los 'cercamientos' capitalistas",* en Theomai, núm. 26, Buenos Aires, noviembre de 2012.

Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad,* México. El Equilibrista/UNAM, 1995.

_____, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

Federici, Silvia, Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, México, Pez en el Árbol/Tinta Limón, 2013.

_____, *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común,* México, Escuela Calpulli, 2013.

Galindo, María, *¡A despatriarcar! Feminismo urgente*, Buenos Aires, Ediciones Mujeres Creando/Lavaca, 2016.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, "*Forma comunal y forma liberal de la política"*, en Pluriverso, Teoría política boliviana, La Paz, Comuna, 2001.

_____, *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005),* Buenos Aires, Tinta Limón/Universidad Internacional de Andalucía, 2008.

_____, *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades–BUAP, 2015.

Gutiérrez Aguilar, Raquel y Fabiola Escárzaga (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo,* vol. I, México, Casa Juan Pablos/BUAP/UACM/UNAM/GDF, 2005.

_____ (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. II, México, Casa Juan Pablos/CEAM/UAM/BUAP/UACM/GDF/Diakonía/CIDES/UMSA/UPEA, 2006.

Gutiérrez Aguilar, R., F. Escárzaga, J. Carrillo, E. Capece y Borries Nehe (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. III, México, UAM-BUAP-CIESAS-CEAM, 2014.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, Mina Lorena Navarro, Lucia Linsalata, *"Producing the Common: Clues to understand 'the political'", en Ana Dinerstein* (coord.), Social Sciences for an Other Politics. Women theorising wiyhout parachutes, Reino Unido, Palgrave Macmillan, 2016.

_____, "*Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión*", en Lucia Linsalata, Daniel Inclán y Márgara Millán (coordd.), Modernidades alternativas y nuevo sentido común: ¿hacia una modernidad no capitalista?, México, FCPyS-UNAM, 2016.

Gutiérrez Aguilar, Raquel y Dawn Paley, "*La transformación sustancial de la guerra y la violencia contra las mujeres en México",* Deportate, esuli, profughe. Rivista telemática di studi sulla memoria femminile, núm. 30, Venecia, 2016.

Gutiérrez Aguilar, Raquel y Huascar Salazar Lohman, "*Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente",* El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios "Común ¿para qué?", núm. 1, Puebla/México, SOCEE, 2015.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, Huascar Salazar Lohman y Gladys Tzul Tzul, "*Leer el siglo XX a contrapelo. Constelaciones de historias comunitarias de luchas por territorios y autogobierno en Bolivia y Guatemala",* El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios "¿Común cómo? Lógicas y Situaciones", núm. 2, Puebla/México, SOCEE, 2016.

Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder,* México, ICSyH-BUAP/Bajo Tierra, 2010.

_____, *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo,* México, ICSyH-BUAP/Bajo Tierra, 2011.

Linsalata, Lucia y Huascar Salazar (coords.), *Común ¿cómo y para qué?*, Madrid, Traficantes de sueños, 2017.

Linsalata, Lucia, *El ethos comunal en la política boliviana. Una aproximación a las formas comunales de la política en el mundo aymara boliviano*, España,. EAE Editorial, 2012.

_____, *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba.* La Paz, SOCEE/ Autodeterminación/ Fundación Abril, 2015.

_____ (coord.), *Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades,* Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, 2016.

Méndez García, Elia, *De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/CIESAS/Cátedra Jorge Alonso, 2017.

Moore, Jason, *Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital,* Londres/ Nueva York, Verso, 2015.

Navarro Trujillo, Mina Lorena, *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México,* México, Bajo Tierra/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, 2015.

_____, *Hacer común contra la fragmentación: experiencias de autonomía urbana*. Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, México. 2016.

_____, *"Una perspectiva socioecológica para pensar el despojo múltiple y las separaciones del capital sobre la vida"*, en Theomai, No. 2017.

Navarro Trujillo, Mina Lorena y Daniele Fini (coords.), *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México.* Claves desde la ecología política, Puebla, ICSyH-BUAP, 2016.

Navarro Trujillo, Mina Lorena y Claudia Composto (comps.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2014.

Negri, Antonio y Michael Hardt, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2010.

Paley Dawn, *Drug war capitalism,* Oakland, AK Press, 2014.

Paley Dawn, "*La guerra en México a contrapelo: contrainsurgencia ampliada versus lo popular"*, 2016. Disponible en: https://www.academia.edu/30263485/La_guerra_en_Mexico_contrainsurgencia_ampliada_ versus_lo_popular

Pérez Orozco, Amaia, *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

Reyes Díaz, Itandehui, "*Los cercamientos de los cuerpos-territorios y la lucha contra el feminicidio en Ecatepec"* (Tesis de maestría), Puebla, BUAP, 2017.

Tapia, Luis, *Política salvaje,* La Paz, Comuna/Muela del Diablo/Clacso, 2008.

Tischler, Sergio, *Memoria, tiempo y sujeto,* Guatemala, BUAP/F&G editores, 2005.

Tzul, Gladys, *Sistemas de gobierno comunitario indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimequ´ena´, Guatemala,* SOCEE/Tz´ikin, 2016.

La experiencia cotidiana de lo común y la comunalidad

Colectivo Editorial Pez en el Árbol/ Centro Intradisciplinar para la Investigación del Ocio/ Servicios para una Educación Alternativa, EDUCA AC*/ Griselda Sánchez*

Presentación

Las luchas de los pueblos originarios de Oaxaca en los años noventa, las reformas al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO),[1] la incorporación de la Comunalidad a la Ley Estatal de Educación del Estado de Oaxaca[2] de 1995,[3] entre otros tantos eventos, crearon el clima propicio para que la comunalidad se convirtiera en una palabra de uso cada vez más común entre académicos, políticos y docentes, dando como resultado un incremento en las publicaciones académicas[4] que abordan el tema. Asimismo, ello hizo posible tomarla como base (en conjunto con la teoría crítica) en la propuesta alternativa de educación a través del Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca (PTEO) y

1 El 30 de agosto de 1995, el Congreso Oaxaqueño aprobó ciertas modificaciones al CIPPEO, mediante las cuales se reconoció el derecho de los municipios indios a elegir sus autoridades por el sistema llamado de Usos y Costumbres.

2 Establecía en su artículo 6º que "los principios que orientarán la educación que imparta el estado, municipios, organismos descentralizados, desconcentrados, particulares con autorización o reconocimiento de validez oficial de estudios y las sostenidas por las empresas, en todos tipos, niveles y modalidades, serán los establecidos por el artículo 3° de la Constitución Federal, además la educación será democrática, nacionalista, humanista y comunitaria". Y es, en este último punto que se señala que "respetará los principios de la comunalidad, como forma de vida y razón de ser de los Pueblos Indígenas".

3 Dicha Ley se actualizó en 2016, eliminando el concepto de comunalidad.

4 La Academia de la Comunalidad cuenta con un vasto acervo de publicaciones impresas y digitales que están a disposición del público en general.

que, en general, se empleara como vocablo común cuando se habla de las formas de vida de los pueblos originarios de Oaxaca.

La visibilización como categoría teórica en y desde distintos campos académicos, su a-reflexiva comparación con diversos modelos de pensamiento "indígena" y su inmediata atribución como forma explicativa de las formas de vida de los pueblos originarios ha relegado su sentido más íntimo —la práctica y experiencia cotidiana— de diversos grupos de Oaxaca, México, para situarla en un marco de pensamiento académico cuyas explicaciones están mediadas por estructuras de razonamiento ajenas a lo que pretenden explicar.

Más allá de ser una expresión propia de lo "indígena", abrimos el debate para pensar *lo común* y *la comunalidad* como ejes que nos atraviesan a muchos de los que habitamos esta región del país, indígenas o no, habitantes de comunidades, pueblos y ciudades, quienes a través de formas diversas de pensar, sentir, hacer, disfrutar, etc., vemos en las formas colectivas de organización un ejercicio de vida cotidiana, resistencia y construcción de lo social. No se trata, por lo tanto, de asumir una "colocación" teórica, epistemológica o conceptual (para ello, en el presente texto encontrarán otros capítulos dedicados a tal fin), sino de traer al diálogo experiencias concretas que se desarrollan en Oaxaca, en las que, independientemente de las formas como las catalogan los académicos, buscamos aprender de quienes a través de una multiplicidad de expresiones dotan de sentido y significado su diario caminar.

Desde esta perspectiva consideramos que en Oaxaca lo común y la comunalidad:

- No parten de una teoría.
- No son características inherentes ni exclusivas de los pueblos originarios.
- Sus formas de expresión y manifestaciones concretas son muy diversas, lo cual hace complejo englobarlas en explicaciones y/o categorías únicas.

- Su idealización evita observar el "todo" para sólo adentrarse en algunas de sus partes. En este sentido, valdría la pena pensar el lugar que ocupan el "conflicto" y la "resistencia" como parte central de la vida comunitaria.

Antecedentes

A partir de diversos encuentros sostenidos por Jaime Martínez Luna, antropólogo zapoteco coordinador de la Academia de la Comunalidad, uno de los principales pensadores oaxaqueños impulsores de esta corriente y el equipo académico de Raquel Gutiérrez, coordinadora del Seminario "Entramados de lo Común y Formas de lo Político" del Posgrado de Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), desde donde *el estudio de las formas de reproducción de lo común* tiene un papel central, en 2014 surgió el interés de organizar el Primer Congreso Internacional de Comunalidad, realizado en octubre de 2015 en la ciudad de Puebla, que dio pie al presente libro.

En este marco, diferentes organizaciones y colectivos interesados en comenzar el diálogo sobre lo común en el estado,[5] como preámbulo del Congreso, convocamos al "Encuentro de Experiencias sobre lo común en y desde Oaxaca", desarrollado los días 12 y 13 de octubre de 2015 en las instalaciones del Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño A.C. (CAMPO), donde distintas organizaciones, colectivos, personas dialogaron sobre sus experiencias cotidianas con las siguientes finalidades:

1.- Reflexionar sobre la comunalidad como una experiencia dentro de un conjunto de experiencias más amplias.

2.- Compartir diferentes percepciones sobre lo común, ¿qué entienden por esto?, ¿cómo se produce (diversas experiencias)?, ¿cómo dotan de sentido a este concepto?

5 Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Centro Intradisciplinar para la Investigación del Ocio (CIIO), Servicios para una Educación Alternativa (Educa) A.C., Fundación Comunalidad y la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.

3.- Iluminar las distintas luchas por lo común y visibilizar lo común como parte de lo político.

4.- Retomar los orígenes de la comunalidad y desde esta perspectiva fortalecerla como una posibilidad de lo común.

A partir de dichos elementos se plantearon cuatro ejes de conversación:

A. Educación comunitaria
B. Radios comunitarias y comunicación
C. Defensas del territorio y luchas por lo común
D. Perspectivas de lo común en lo urbano

En cada eje se convocó a discutir en una mesa de trabajo que estuviera integrada por, al menos, un académico/investigador del área a tratar, pobladores de una o más comunidades y miembros de colectivos u organizaciones sociales con experiencia en el tema; cada mesa de trabajo tuvo un moderador y un relator, miembros de las organizaciones convocantes.

En cada mesa las discusiones se llevaron a cabo de diversa manera, dependiendo del tipo de actores involucrados y de los temas particulares de interés, lo que dio como resultado una serie de puntos que se concretaron en los textos que a continuación presentamos.

Despojos y rebeldias en lo urbano oaxaqueño

Nallely Guadalupe Tello Méndez[6]

Abrir una mesa sobre "Lo común en lo urbano" en el Encuentro de Experiencias sobre lo común en y desde Oaxaca significó un exorcismo para quienes consideramos que lo común no sólo tiene que ver con un espacio geográfico —mayormente localizado en el territorio de los pueblos y comunidades indígenas— sino con una forma de relación que también ensayamos en la ciudad desde el reconocimiento colectivo de aquello que se comparte: necesidades, potencialidades, relaciones, etc.

Este artículo recoge las principales discusiones dadas en esta mesa en la que participaron: Colectivo Mujer Nueva, Pájaros en el Alambre, Instituto de la Naturaleza y Sociedad de Oaxaca AC, Tumin Oaxaca, Frente en Defensa del Cerro del Fortín, Colectivo Editorial Pez en el Árbol. Académicas: Charlynne Curiel (Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca), Mina Navarro (Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), entre otr@s participantes.

Muchas de nosotras provenimos de distintas comunidades del estado por lo que reflexionamos sobre cómo la pobreza o la carencia se vive de formas diversas en las comunidades y en la ciudad. En las primeras es común encontrar redes de apoyo familiares que contrarrestan, satisfacen y equilibran las necesidades mientras que en la ciudad, sobre todo si se es migrante, esas redes no existen o no tienen elementos materiales que puedan ayudar en la disminución de los impactos (huertos, ganado, milpa, casas propias, dinero, tiempo. etc).

6 Integrante del Colectivo Editorial Pez en el Árbol.

"De ahí que sea lo urbano en donde vivamos de manera mucho más exacerbada la experiencia de alienación: de aquello que producimos con nuestras propias fuerzas y percibimos como ajeno y, por otra parte, el extrañamiento de las sociabilidades comunitarias o colectivas de las que provenimos y de la que dependemos para reproducir la vida" (Navarro, 2015: 104).

A pesar de lo anterior, también nos quedó en el aire la pregunta respecto a si aún son válidos los conceptos campo-ciudad o rural-urbano para analizar realidades como la oaxaqueña; en particular cuando son muy difusas las fronteras entre estos términos.

No obstante, reflexionamos en los diversos tipos de despojo que encontramos en la ciudad de Oaxaca y en las formas, también variadas, cómo les hacemos frente a partir de nuestras experiencias de vida. Nos reconocimos como personas, colectivos, organizaciones que en su existencia misma representan una oposición a dichos despojos. Esta oposición, por supuesto, no es homogénea: tenemos distintas formas de generarla, de entenderla, de afrontarla; pero en el fondo nos asumimos como parte de ella. En distintos momentos de la discusión señalamos que no solo resistimos sino que también proponemos de manera diversificada. En tal sentido, consideramos que lo común no está dado de antemano, sino que todo el tiempo está siendo realizado por lo que no es un ente monolítico, homogeneizante o determinado *a priori*. Lo común nos significa experiencias, espacios de encuentro, vínculos que de ningún modo suponen el abandono de lo que somos. Al contrario, afirmamos en lo común la diferencia; ello, en muchas ocasiones genera tensiones y conflictos, y esto es parte de nuestras luchas por lo común, porque no tenemos como objetivo un pensamiento único sino que apostamos a la posibilidad de la gestión del conflicto entre las y los diferentes para la salvaguarda de la vida.

Lo que nos es común en la ciudad: el despojo y la rebeldía

En un ejercicio por nombrar los tipos de despojo que compartimos y las formas en las que le enfrentamos se enunció lo siguiente:

Despojo territorial. El Frente en Defensa del Cerro del Fortín fue creado con la finalidad de defender dicho cerro que en Oaxaca "contribuye a la recarga de los mantos acuíferos, la absorción de contaminantes de la atmósfera y la regulación de la temperatura y la humedad" pues a mediados de 2014 la Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico de Oaxaca, "presentó en reuniones privadas su proyecto de Centro Cultural y de Convenciones en el Cerro del Fortín, iniciando al año siguiente la construcción de un estacionamiento en el parque vecinal La Amistad con el derribo de todos los árboles del lugar, violando leyes, reglamentos, amparos y programas de manejo –entre otras disposiciones legales–, además de ignorar la oposición al proyecto por parte de los vecinos y la sociedad civil organizada".

El Frente, integrado por más de 70 organizaciones, vecin@s y artistas realizó conciertos, foros y otras actividades en las que dio a conocer la importancia del Fortín. Aunque las obras de construcción siguieron su curso respecto al estacionamiento en este cerro y el Centro de Convenciones se construyó en otro lugar, el Frente en Defensa del Cerro del Fortín logró retrasar dichas acciones e informar a la sociedad a partir de la organización entre colon@s. Lo que este tipo de acciones siembran en la conciencia de las personas, es algo que no sabemos cuándo volverá a hacerse presente en otros procesos de organización y toma de decisiones y, por ello, de ningún modo pueden considerarse esfuerzos vencidos. Para algunos, las luchas por lo común pueden aparecer con mayor claridad en ciertas coyunturas pero se gestan en procesos varios de formación, escucha, retrocesos y nuevos comienzos que más tarde o más temprano logran materializarse.

Despojo cultural, histórico, simbólico. Un ejemplo claro de esto en Oaxaca es la apropiación de la guelaguetza por parte del gobierno para hacer de este encuentro un espectáculo que beneficia a hoteleros y restauranteros; no obstante vemos surgir otras formas de fiesta y encuentro en la ciudad en esos mismos días que van desde la resistencia y guelaguetza magisterial, hasta los espacios de artistas que disputan el sentido cultural de Oaxaca en el marco de estas celebraciones.

Despojo de formas de intercambio. En particular, en la mesa se habló de cómo el dinero despojó en la ciudad a ciertas formas de intercambio como el trueque para convertir a la compra y venta de productos en el modo dominante de adquisición. Sin embargo, han surgido nuevas propuestas que intentan abatir la idea de que es sólo a través del intercambio mercantil que se puede reproducir la vida:

"Túmin significa dinero entre los indígenas de la etnia Totonaca […] es también el nombre de una moneda comunitaria que sirve para comprar comida, ropa o para pagar servicios. A diferencia de los billetes tradicionales, que se valoran por el poder económico o las reservas de oro del país que los emite, a los tumines los respaldan las personas que los utilizan" (Najar, 2012).

Despojo creativo/ocio. Las elevadas cargas de trabajo que se generan para hacer sostenible la vida nos llevan a desgastes que evitan que podamos tener tiempos libres y crear en y desde ellos. Los horarios laborales son tan extensos y desgastantes en la ciudad que matan nuestro deseo de imaginar y hacer posible cosas nuevas.

Despojo espiritual. Sin ceñir lo espiritual a lo religioso, se discutió sobre cómo las lógicas laborales y mercantiles en la ciudad nos hacen olvidar nuestros vínculos con la energía de las otras personas, con la de la tierra y con la nuestra propia. Nos hacen creer que somos cuerpos que existen a partir de la fuerza o intelecto que tienen para trabajar y que no importa aquello que creemos, sentimos, el lugar de donde provenimos nosotros y nuestros ancestros. Ante ello, muchas compañeras están retomando el saber milenario de la herbolaria, los rituales, etc., como una forma de lucha contra este despojo.

Despojo político. El sistema de partidos en muchos espacios de la ciudad se ha apropiado de la toma de decisiones sin consultar al resto de las personas: deciden sobre nuestros parques, ríos, viviendas, alimentación, entre otros; es decir, sobre nuestra vida cotidiana. Nos expropian la capacidad de organización, discusión y toma de decisiones sobre aquello que nos afecta directamente. En ese sentido,

se mencionó que es fundamental resignificar "lo político" como aquello que nos concierne a tod@s y no dejar que la partidocracia y los Estados nos lleven a vaciar de significado este concepto que nos invita a ser partícipes de los problemas y soluciones de aquello que nos toca día a día.

Despojo de formas de vida. En las discusiones dadas nos referimos a cómo se nos imponen formas de consumo a través, por ejemplo, de las tarjetas de despensa que se dan en ciertos empleos y que, de alguna manera, nos obligan a comprar en las empresas que las aceptan y no necesariamente en el lugar que preferiríamos como pudieran ser los mercados populares. En ese sentido, han surgido experiencias que intentan ofrecer productos más respetuosos con la naturaleza y con las personas en la ciudad como son el Tianguis Popular "Mujer Nueva" o la creación de huertos urbanos en las azoteas y patios de nuestras casas a falta de espacios donde sembrar.

Despojo comunitario. Hay espacios públicos, como los parques, ríos, jardines, la radio, que no necesariamente son comunitarios en tanto que nos han sembrado la desconfianza para establecer relaciones con las otras personas, es decir, aunque haya muchas personas en ellos no necesariamente estamos generando colectividad ni alternativas desde ahí. En ese sentido las y los compañeros de la iniciativa Pájaros en el Alambre intentan recuperar la radio como un espacio comunitario en el que se articulen distintos sonidos, experiencias, personas para compartir.

Tanto los despojos como las expresiones que se documentaron en la mesa de lo común en lo urbano ponen de manifiesto lo que Mina Navarro ha señalado:

> "[…] podemos suponer que la ciudad no sólo es el epicentro de la acumulación del capital, sino también, un terreno potencialmente estratégico para subvertir y poner en entredicho los procesos de explotación y expansión continua de la valorización del valor" (Navarro, 2015: 106).

Los retos para hacer común en la ciudad de Oaxaca

Al margen de las discusiones vertidas, uno de los retos principales que se enfrentan en Oaxaca es precisamente la gestión del conflicto en tanto que devenimos de un hito fundamental en nuestra historia reciente: el movimiento popular del 2006, que aunque es motivo de inspiración en muchos sentidos, también dejó amplias fracturas –traducidas como desconfianza, animadversión, negación al diálogo y/o construcción colectiva- a lo largo y ancho de la sociedad oaxaqueña y de quienes activamente participaron en dicho movimiento. Dicha gestión no es de reciente aprendizaje sino que se práctica cotidianamente por lo que la capital oaxaqueña no deja de ser muy activa políticamente, sin embargo, siempre vale la pena revisar la forma en la que se realiza esa gestión, el por qué y el para qué.

Finalmente, cabe mencionar que varias de las experiencias que compartieron su apuesta por lo común en esta mesa, enfrentan el mismo reto que Mina Navarro observa en su estudió sobre el Colectivo Jóvenes en Resistencia Alternativa: cómo transitar del aporte voluntario–trabajo, dinero, tiempo, ideas- a la reproducción de la vida cotidiana a partir de nuestra apuesta por lo común. Es decir, cómo dejar a un lado la tensión de construir colectivamente uno o varios comunes y resolver, al mismo tiempo, en lo individual, nuestra comida, vestido, vivienda.

Propuestas para fortalecer lo común en lo urbano oaxaqueño

A manera de cierre, es importante enlistar las propuestas que surgieron en la mesa de "Lo común en lo urbano" para seguir fortaleciendo está perspectiva:

1. Generar/reapropiarnos de nuevos medios de intercambio (tumin, entre otros)
2. Dar talleres para enseñanzas de oficios
3. Promover los tianguis

4. Generar y apoyar los medios de comunicación independientes
5. Contruir-deconstruirnos
6. Reapropiación de espacios
7. Recuperar nuestros cuerpos como territorios primeros
8. Colectivizar decisiones
9. Reconocer nuestros tiempos y nuestros conocimientos
10. Seguir cuestionando la idea de la individualidad
11. Resignificar/revalorar lo cotidiano (sonidos, descansos, etc)
12. Reconstruir/retomar una espiritualidad propia
13. Aceptar el miedo como motor y no como freno
14. Generar espacios comunes porque eso generará cuidados colectivos
15. Revalorización de formas culturales como el tequio o el trueque
16. Revalorización de ciertos espacios como vecindades o la central de abastos
17. Promover la economía alternativa
18. Generar redes de acompañamiento

Bibliografía

Najar, A. (2012), *El pueblo que inventó sus billetes*, https://radiosappo.wordpress.com/2012/01/30/el-tuminsignifica-dineroes-la-moneda-que-usan-en-espinalal-norte-de-veracruzmexicolos-indigenas-de-la-etnia-totonaca-como-en-ithacaeeuuo-el-ecose-ny-en-catalunaespana/. Consulta realizada el 7 de agosto de 2017

Instituto de la Naturaleza y Sociedad de Oaxaca AC, *Cerro del Fortín,* https://www.insoaxaca.org/cerro-del-fortin--fortin-hill

Navarro, M. (2015), *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida* en el Apantle. Revista de Estudios Comunitarios, No. 1.

¿Por qué defendemos nuestro territorio?

Doris Carmona/Úrsula Hernández[7]

"Aquí todos los cerros tienen su nombre;
Este cerro azul que se ve, ése es el Labrador, el que se ve cafecito, se llama Montenegro (…) esos cerros pertenecen a nosotros, al ejido."
Entrevista a ejidatario de Los Ocotes, Oaxaca, 2012

La Comisión Económica para América Latina (CEPAL) ubica a México como uno de los cuatro países de América Latina que acumula más conflictos socioambientales provocados por empresas mineras.[8] Sin duda alguna, el extractivismo minero es una de las principales amenazas al territorio y los bienes naturales que en él se encuentran; sin embargo, no es la única. En los últimos 10 años[9] hemos visto, cada vez más, cómo en todo el país hombres y mujeres inician férreas luchas contra lo que han denominado "proyectos de muerte". ¿Qué son los proyectos de muerte? Son, sobre todo, proyectos que impactan de manera radical formas particulares de vida y de relación entre quienes habitan un territorio específico y su entorno. Ejemplos de éstos son las represas, los parques eólicos, la minería.

Los *proyectos de muerte* responden a la lógica de mercantilización

7 Doris Carmona es integrante de Servicios para una Educación Alternativa, EDUCA A.C. Úrsula Hernández forma parte del Colectivo Editorial Pez en el Árbol.

8 Disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2013/10/20/economia/024n1eco

9 Hacia mediados de 2014 existían en México cerca de 280 conflictos socioambientales; esta cifra se elevó 50% en año y medio, de tal manera que para 2016 se tenía registro de cerca de 420 conflictos; *La Jornada*, "Hay en México 420 conflictos socioambientales: investigador". Disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2016/02/10/sociedad/038n1soc

de la naturaleza, esto es, se separa al bien natural del entramado sociocultural al que pertenece y se lo asume como una mercancía que hay que poner a circular en el mercado. Desde la lógica del capital, todo bien natural no convertido en mercancía es un bien desaprovechado; esta idea choca con la que hombres y mujeres, en especial de comunidades indígenas y campesinas, tienen del territorio y los bienes naturales.

Quienes habitan los territorios que el capital busca explotar gestan un sinnúmero de relaciones con su entorno que no están mediadas, o no solamente, por el dinero; para ellos y ellas, los bienes naturales no son por definición materias primas a mercantilizar.

Los territorios que hoy disputa el capital están habitados por pueblos y comunidades que construyen su vida en ellos. Los territorios guardan las historias de vida de quienes las y los habitan; el río donde se jugaba de niño/a, el lugar donde está enterrada la familia, el camino-paraje, el cerro, el árbol que se nombra, y al nombrarlo, se evocan historias de vida propias y comunitarias. Son muchos los ejemplos que nos pueden ayudar a ilustrar cómo los hombres y mujeres viven cotidianamente el territorio y nos alumbran, en cierta medida, el porqué de su negativa a los proyectos que buscan la mercantilización de la naturaleza.

El territorio es el lugar donde vivimos, donde reproducimos la vida. Es en el territorio donde se hace la fiesta, se construye la historia; el territorio se conoce, se nombra, se quiere. Y es hoy en los territorios, sobre todo indígenas y campesinos, donde se libran fuertes batallas contra el capital.

Ceceña (2007) concibe el territorio como un espacio complejo y lo define como:

> El espacio material y simbólico de asentamiento y creación de la historia y la cultura, así como de la construcción de utopías colectivas y alternativas societales, es el punto de partida de la construcción de identidades y el lugar donde se forjan las comunidades de destino,

> el origen de los significantes primarios, de la simbólica regional, el espacio de derechos, libertades y posibilidades para vivir y crecer en la propia cultura (Ceceña, 2001: 7).

Para los pueblos y comunidades indígenas que luchan por los bienes naturales, la defensa del territorio es la defensa de su forma de vida; de sus vínculos, su cultura, sus prácticas cotidianas, de su derecho a definir su futuro; entender esto nos permite comprender por qué en la lucha por un bosque, por un río, por un cerro, hombres y mujeres dejan su vida.

Para hacer frente al capital en su forma de "proyectos de muerte", los pueblos y comunidades indígenas y campesinas han tenido que desplegar procesos organizativos intensos, no exentos de contradicciones, en los que han reconfigurado sus prácticas de lucha y han echado mano de conocimientos heredados de manera colectiva. Un ejemplo de esto son las formas asamblearias como espacios colectivos de toma de decisiones.

Los pueblos y comunidades indígenas que luchan contra los nuevos cercamientos del capital (De Angelis, 2001), o lo que Harvey ha denominado como proceso de acumulación por desposesión (Harvey, 2004) y Navarro nombra como despojo múltiple (Navarro, 2015), han tenido que hacer frente no sólo a la violencia y la división que las empresas que promueven los emprendimientos mineros, eólicos, hidroeléctricos, etc, propician en los territorios que disputan; también han tenido que hacer frente a la embestida legal que el Estado mexicano, a través de una serie de reformas constitucionales, ha iniciado con el fin de abrir paso a la explotación a gran escala del territorio y los bienes naturales.

La reforma del artículo 27 de la Constitución mexicana, en 1992, facilitó y generó las condiciones legales necesarias para la entrada del capital, a través de megaproyectos, a territorios que hasta ese momento se encontraban bajo posesión colectiva. En México, la posesión de la tierra está determinada por tres figuras principales: propiedad ejidal,

propiedad comunal y propiedad privada. Una vez aprobada la reforma constitucional, el Estado mexicano inició un proceso de certificación de tierras ejidales y comunales. Bajo la promesa de la certeza jurídica sobre la posesión de la tierra se inició un proceso de certificación que consistió, básicamente, en el deslinde y la entrega de certificados parcelarios de manera individual. Con esto, la tierra, que antes estaba bajo posesión colectiva, se convirtió en un bien privado. Si bien no todos los ejidos y comunidades aceptaron el proceso de certificación, quienes lo hicieron reconocen hoy la manera en que este proceso facilitó la entrada de proyectos extractivistas a sus territorios.

La reforma al artículo 27 de la Constitución mexicana constituye un caso emblemático de la estrategia legal que el Estado mexicano ha desplegado en las últimas décadas con el fin de generar un marco jurídico favorable a las empresas que buscan la explotación del territorio y sus bienes naturales.

La embestida legal, orquestada por el Estado mexicano, no ha sido lo único a lo que han tenido que enfrentarse los hombres y mujeres que se oponen a "los proyectos de muerte". Quienes defienden sus territorios han tenido que hacer frente a la división comunitaria, amenazas a su integridad física, estigmatización de su lucha, contaminación y muerte. Navarro y Composto reconocen estas prácticas como parte de lo que denominan dispositivo expropiatorio (Composto y Navarro, 2014). Las autoras definen el dispositivo expropiatorio como las estrategias jurídicas, de cooptación, disciplinamiento y división de las comunidades, represión, criminalización, militarización y hasta contrainsurgencia, para garantizar a cualquier costo la apertura de nuevos espacios de explotación y mercantilización por parte del capital y el Estado.

La lucha por el territorio y los bienes naturales implica también una lucha en términos simbólicos y culturales; se lucha contra la vocación extractivista del territorio que el capital trata de imponer como único destino racional del mismo y como único lenguaje de valoración (Svampa, 2010). El capital construye narrativas del territorio que tratan de excluir narrativas preexistentes; cuando el capital habla de

tierras vacías, de tierras ociosas, desconoce el entramado de relaciones que subyace en los territorios, así como las formas de vida existentes en ellos. Al respecto, Maristella Svampa señala: "El discurso de las empresas trasnacionales y los gobiernos suele desplegar una concepción binaria del territorio, sobre la base de la división viable/inviable, que desemboca en dos ideas mayores: por un lado, la de 'territorio eficiente'; por otro lado, la de 'territorio vaciable', en última instancia, 'territorio sacrificable'" (Svampa, 2010: 43).

Configuración del territorio en Oaxaca y las luchas por lo común

Durante el Encuentro de Experiencias sobre lo Común en y desde Oaxaca, realizado en octubre de 2015 en San Luis Beltrán, Oaxaca, mujeres y hombres de la ciudad, el campo, indígenas, se encontraron para dialogar y construir conocimientos en torno a lo común, la comunalidad y la defensa del territorio.

Cuando hablamos de lo común pensamos en los pueblos, las comunidades, la comunalidad. El sentido profundo de estas palabras nos evoca la manera de pensar, de organización, la forma de relacionarnos con la tierra, la relación que las mujeres hemos generado con los manantiales, con las plantas. Lo común implica responsabilidad por la vida de todas y todos lo que habitan estos territorios; por el futuro comunitario.

Lo común se nutre de lo que habita en la cosmovisión, en la historia. Estas construcciones sociales han requerido de la voluntad individual y colectiva, se han transformando a lo largo del tiempo, en algunos pueblos para involucrar y reconocer el aporte de otros sujetos como los migrantes, las mujeres o los jóvenes, que se estaba desdibujando. Este proceso de transformación ha tocado de manera particular a aquellos pueblos cercanos a las zonas urbanas, que se han cuestionado su organización y su relación con las otras ciudades. Tales maneras de organizar y dar sentido al tejido comunitario, de vivir la comunalidad, es un proceso cambiante, lo cual representa una oportunidad para las propias comunidades frente a los desafíos para el futuro.

En la lucha por lo común está el territorio. Se habla entonces del maíz y su diversidad; del agua; la tierra; el bosque; el viento; las montañas. También se piensa en todas las relaciones culturales, políticas, económicas y sociales que se han tejido y configurado a partir de estos elementos en cada comunidad. En torno al territorio se han generado leyendas e historias; todo esto parte de la identidad de los pueblos y comunidades.

> Son la base material para su reproducción y sustento y uno de los elementos fundamentales de su identidad, ahí se expresa su visión cultural, la unidad indisoluble comunidad-tierra-naturaleza.[10]

Así, para cada pueblo el territorio constituye una responsabilidad con las futuras generaciones (niñas, niños y jóvenes). En Oaxaca, muchas comunidades y ejidos libraron batallas contra los caciques o terratenientes, se enfrentaron a los procedimientos largos para la titulación o dotación de las tierras. Esta lucha por lo común representó una defensa del territorio, en la que también se arriesgaba la vida.

> En Magdalena Teitipac nos asumimos como comunidad indígena del pueblo zapoteca del Valle de Tlacolula, Oaxaca, México, debido a que descendemos de nuestros antepasados, quienes antes de la colonización española y el establecimiento de los actuales estados, habitaron estas tierras que hoy poseemos colectivamente y nos legaron un conjunto de instituciones que seguimos practicando como parte de la vida cotidiana de nuestro pueblo.[11]

Es el territorio el corazón de la lucha, de la resistencia y la defensa de lo común, frente a un panorama de nuevos métodos del capital para el despojo:

– De la identidad indígena y campesina, bombardeándolos con el discurso del bienestar individual, la modernidad y la moda. Menospreciando y señalando como "anticuadas" las prácticas de

10 Tierra y Territorio una Alternativa de Vida (2013), La Ventana A.C, Tequio Jurídico A.C y Servicios para una Educación Alternativa A. C. EDUCA.

11 Artículo 4 Estatuto Comunal Magdalena Teitipac, Tlacolula, Oaxaca, 9 de Mayo de 2015.

agricultura, lengua, vestimenta, danza, etcétera.

- Empobrecimiento de las zonas y precariedad de los servicios públicos, como salud, agua potable, electrificación, educación, pavimentación, etcétera.
- Alta conflictividad social y política, en algunos casos conflictos agrarios, que son removidos para favorecer la desaparición de instancias de representación (agraria o municipal), para generar la sensación de nula certeza de la tierra y tensiones entre pueblos.
- Imponen y justifican una idea de *desarrollo* basada en la sobreexplotación de los bienes naturales.
- Generan terror y miedo como instrumentos para desmovilizar a la resistencia.
- El Estado como facilitador del despojo ha hecho reformas a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y generado o modificado legislaciones secundarias para adelgazar los derechos colectivos, por mencionar las reformas energéticas de 2013.

> La implementación de proyectos en nuestros territorios no sólo perjudica nuestro Ecosistema, sino que provoca daños y alteraciones al interior de las comunidades afectando de manera directa su organización territorial, espacios que muchas veces son considerados como territorios sagrados, los cuales tienen mucha importancia y significado puesto que forman parte de nuestra historia y cultura ancestral; generan conflictos entre los ciudadanos provocando el debilitamiento del tejido social comunitario y finalmente la reproducción de la violencia.[12]

Esta necesaria defensa de lo común se ha fortalecido con la presencia de las mujeres indígenas, las mujeres campesinas, las mujeres del ámbito rural o la ciudad, quienes están siendo férreas protagonistas y están dando importantes lecciones sobre la defensa. En Oaxaca tenemos experiencias como Magdalena Teitipac, comunidad

12 Guía para la defensa Comunitaria "Defendiendo derechos sembramos futuro" (2015), Servicios para una Educación Alternativa A.C. EDUCA.

indígena zapoteca de los Valles Centrales, donde la empresa minera Plata Real, filial de la canadiense Linear Gold Corporation, obtuvo una concesión minera para la exploración y explotación de oro y plata. En 2013, ante la contaminación del agua del río Dulce y otros pozos cercanos, las mujeres zapotecas impulsaron a autoridades, comuneros y ciudadanos, para desalojar a la empresa ya instalada en su territorio.[13]

En otras latitudes tenemos los protagonismos de mujeres zapotecas en el Istmo de Tehuantepec, en la defensa del territorio frente a parques eólicos; también, el caso de mujeres de Puente Madera y San Blas Atempa en la defensa del Cerro Igú.

> Las mujeres de Puente Madera retan la inercia del tiempo y se dividen entre la cocina comunitaria y las guardias en la carretera. A la par de los hombres hablan, ven, escuchan, se expresan en Didxazá: "no queremos la eólica, dónde vamos a recoger leña, dónde vamos a ir por animalitos cuando no haya qué comer.[14]

En esta misma región, las mujeres zapotecas de Ciudad Ixtepec, Oaxaca, integrantes del Comité Ixtepecano en Defensa de la Vida y el Territorio, realizan actividades de información frente a un proyecto minero que pretende despojarlos de minerales y del agua; se trata de la concesión minera "Niza", de la empresa Minera Plata Real. Las mujeres se han manifestado en reiteradas ocasiones a favor de la vida y en contra de la minería.

> Exigiendo a las autoridades federales se reconozcan y respeten sus formas autónomas, comunitarias y ancestrales de organización y los procesos de autoconsulta que han realizado y de los cuales han convenido decir no al proyecto minero en Ixtepec.[15]

13 Observatorio de Derechos Territoriales. Disponible en: http://www.educaoaxaca.org/observatorio/el-doctor/

14 Agencia Puente Madera, "San Blas Atempa, Oaxaca, comunidad bloquea carretera transísmica por oposición a megaproyectos". Disponible en: https://cdhtepeyacoficial.wordpress.com/2017/05/09/las-mujeres-de-puente-madera-oax-mx/

15 Disponible en: http://imparcialoaxaca.mx/istmo/9MF/mujeres-de-ciudad-ixte-

Al mismo tiempo, nuevos sujetos se hacen presentes; las y los jóvenes, con el uso de las tecnologías para tener mayor acceso a la información, para la difusión y vínculo con otras regiones del país.

Pueblos y comunidades han declarado sus territorios prohibidos para proyectos mineros; es el caso de Magdalena Teitipac y de ejidos y comunidades de los distritos de Ocotlán de Morelos y Ejutla de Crespo, que en 2013, en una sesión del Cabido municipal, haciendo ejercicio de su autonomía manifestaron su rechazo a los proyectos mineros.[16] En el proceso de defensa y lucha por el territorio ha sido fundamental establecer lazos solidarios entre autoridades comunitarias y asambleas de los pueblos colindantes; la defensa de lo común traspasa los límites territoriales (agrarios o políticos).

Otros municipios, como San José del Progreso, siguen realizando la defensa de su territorio, denunciado las violaciones a los derechos territoriales, particularmente a la consulta y el consentimiento previo, libre e informado, así como la ruptura del tejido social, las agresiones y asesinatos de integrantes de la Coordinadora de Pueblos Unidos del Valle de Ocotlán (CPUVO), que han ocurrido desde que se iniciaron las actividades de exploración e instalación del proyecto minero San José, de la compañía minera Cuzcatlán S.A. de C.V., filial de Fortuna Silver Mines S.A. de C.V., en 2006.

Conclusiones

Nunca antes, como ahora, en esta agudización del despojo por parte del capital, la presencia y el vínculo de todos los sujetos, mujeres, hombres, jóvenes, niñas y niños que habitan los territorios, se había hecho tan necesaria, tan determinante para la resistencia y defensa de la vida, del territorio.

---

pec-rechazan-explotaci%C3%83%C2%B3n-minera

16 El 8 de agosto de 2015, nueve comunidades y ejidos de los distritos de Ejutla de Crespo, Ocotlán de Morelos y Tlacolula declararon su territorio prohibido para las minería. Disponible en: http://educaoaxaca.org/59-boletines/1811-9-ejidos-y-comunidades-de-ejutla,-ocotl%C3%A1n-y-tlacolula-declaran-su-territorio-prohibido-para-la-miner%C3%ADa.html

Estas diversas maneras en las que se han configurado las resistencias y la defensa de lo común en cada una de las latitudes del estado ha enriquecido y sumado a la fuerza de los movimientos, permitiendo generar y socializar aprendizajes, identificar retos y oportunidades. Los ha llevado, cada vez más, a pensar colectivamente, visibilizar las estrategias para el despojo que han utilizado las empresas (eólicas, minas, presas, etc.) en las distintas regiones, y a revisar las fuerzas comunitarias, a fortalecer la esperanza.

Otro elemento fundamental es la espiritualidad, colocada en el centro de los movimientos en defensa de lo común, así como el diálogo en la propia lengua, el vínculo con el río, el maíz, las montañas, etc. Hacen más profunda la identidad para la defensa de lo común.

Bibliografía

Ceceña, Ana Esther, "La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina", *Revista Chiapas*, núm 12, México, Instituto de Investigaciones Económicas-unam/Era, 2001.

Composto, Claudia y Mina Lorena Navarro, "Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina", en Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (comps.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, México, Bajo Tierra, 2014.

De Angelis, Massimo, "Marx and primitive accumulation: The continuous character of capital'senclosures", *The Commoner*, núm. 2, Londres, 2001.

Harvey, David, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004.

Navarro, Mina Lorena, *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, México, buap/Bajo Tierra, 2015.

Svampa, Maristella y Mirta A. Antonelli (eds.), *Minería trasnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Buenos Aires, Biblos, 2010.

Tierra y Territorio una Alternativa de Vida, La Ventana A.C, Tequio Jurídico A.C y Servicios para una Educación Alternativa A. C. educa, 2013.

Estatuto Comunal Magdalena Teitipac, Tlacolula, Oaxaca, 2015.

Justicia para San José del Progreso, *Informe de la Misión Civil de Observación Oaxaca- México 2012*, Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios, 2012.

Páginas consultadas:

http://www.jornada.unam.mx/2013/10/20/economia/024n1eco
http://www.jornada.unam.mx/2016/02/10/sociedad/038n1soc
Observatorio de Derechos Territoriales http://www.educaoaxaca.org/observatorio/el-doctor/
Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios http://endefensadelosterritorios.org/
http://educaoaxaca.org/59-boletines/1811-9-ejidos-y-comunidades-de-ejutla,-ocotl%C3%A1n-y-tlacolula-declaran-su-territorio-prohibido-para-la-miner%C3%ADa.html
http://imparcialoaxaca.mx/istmo/9MF/mujeres-de-ciudad-ixtepec-rechazan-explotaci%C3%83%C2%B3n-minera
https://cdhtepeyacoficial.wordpress.com/2017/05/09/las-mujeres-de-puente-madera-oax-mx/

Comunicación para la defensa del territorio

Griselda Sánchez

Largo es el camino de las radios comunitarias en América Latina; más de medio siglo lo constata. ¿Qué las hace particulares y por qué su permanencia? Las radios comunitarias pueden ser de corto o largo alcance; sus equipos de transmisión pueden tener de 30 a 1 000 watts de potencia. El hecho de que una radio se asuma como comunitaria no tiene nada que ver con la potencia del transmisor, sino con que representa intereses comunitarios compartidos, sea de una pequeña localidad en el campo, de una gran ciudad, un barrio, un sindicato, una comunidad universitaria, una cooperativa, una organización ecologista, etc. Pero no basta con representar estas preocupaciones: las radios comunitarias son participativas, el micrófono está abierto a todos, sin importar que se tenga o no un título de periodismo o de locutor.

Otra de las características de las radios comunitarias son los contenidos locales, la pertinencia lingüística y cultural. La programación debe responder a cualquier inquietud, grande o chica, y reflejar la realidad y cotidianidad de la gente. La mayoría de nuestras radios transmite en los diferentes idiomas de la región que habitan, permitiendo que sus escuchas se sientan identificados y fortalecidos por expresarse en su propia lengua. El 70% de las programaciones —a veces incluso 90%— se realiza en idiomas como el diidxazä, wixárica, mixe, ñomndaa, ikoots, mapudungun, garífuna, etc. Durante décadas las radios han estado influenciadas por el contexto en que se enmarcan y han respondido a él renovando estrategias y objetivos. De esta manera podemos afirmar, al revisar la historia de las radios comunitarias, que han sido determinadas por sus contextos y que, con sus prácticas, trataron —y tratan— de cambiarlos.

Haciendo un poco de historia, no hay que olvidar que en México, desde 1995, en los Diálogos de Sacam'Chén (mesas de diálogo con

el gobierno federal), el EZLN puso a discusión la posesión de los medios de comunicación. En el grupo cinco (de seis) de la mesa de trabajo llamada Derechos y Cultura Indígena se debatió el tema del acceso a los medios de comunicación. Las demandas eran, entre otras, el derecho de los pueblos indígenas a contar y tener bajo control sus propios medios de comunicación, el acceso pleno de los pueblos indígenas a los medios de comunicación convencionales, la transferencia de las radios indigenistas y centros de video indígena en posesión del instituto Nacional Indigenista (INI). Ante las propuestas vertidas, la representación gubernamental presentó un documento muy pobre sobre radiodifusión indígena, que reducía la problemática al estado de Chiapas. El documento evidenciaba un desprecio hacia los conocimientos ancestrales de los pueblos: justificaba su poca participación en los medios de comunicación, no por la falta de apertura en los medios, mucho menos por la falta de posesión de medios propios, sino por la falta de recursos humanos profesionales especializados en comunicación. De ahí que tuvieran la "buena voluntad" de otorgar 12 becas a indígenas de seis regiones lingüísticas del estado de Chiapas. Ante la demanda de transferencia de las radios del INI, lo único que hicieron fue establecer convenios de participación y creación de Consejos de Programación y Contenidos en radios que no operaban más que en Chiapas, aunque también mencionaban mecanismos para garantizar la propiedad de nuevos medios de radiodifusión, como la asesoría técnica para la construcción de emisoras, pero de muy baja potencia. Si bien es cierto que en esos momentos no era tan explícito el posicionamiento sobre la comunicación como herramienta para la defensa del territorio, en el fondo sí se planteaba, y lo que se señaló en el documento de Asesores e Invitados del EZLN (1995) fue lo siguiente: "El uso y apropiación de los medios de comunicación por parte de los pueblos indígenas está intrínsecamente vinculado con el proceso de autonomía. Sin los medios de comunicación en manos indígenas es difícil que pueda darse el proceso autonómico; sin la autonomía los medios de comunicación difícilmente serán propios".

Y ¿qué es la autonomía sino el derecho al libre ejercicio de la autodeterminación con un dominio pleno sobre los territorios, tierras, culturas, formas de organización social, política, económica y cultural? Con el paso de los años, ante la respuesta del gobierno federal y su "traición a los acuerdos de San Andrés", el EZLN optó por ejercer sus derechos por la vía de los hechos. Conformó Juntas de Buen Gobierno, y sistemas de salud, educación, comercialización, además de un sistema autónomo de comunicación que silenciosamente tuvo sus inicios con Radio Insurgente, realizando transmisiones en onda corta. Más adelante empezó a funcionar toda una red de radios comunitarias en el territorio zapatista, distribuidas en las cinco zonas de Chiapas donde ejercen su autonomía. En total son 12 radiodifusoras de FM atendidas por mujeres y hombres de diferentes comunidades que, de manera voluntaria o por nombramiento de sus pueblos, fungen de operadores y locutores. Las transmisiones se efectúan en tzeltal, chol, zoque, tojolabal, en otras lenguas de la región y en castellano.

En el caso de Oaxaca, la historia también nos muestra que desde años atrás existen experiencias de comunicación gestadas desde las comunidades, no sólo radios pioneras, como Radio Jenpoj, Estéreo Comunal, Radio Huave, Nopalera Radio, etc., sino también televisoras comunitarias y producción en video documental. Es el caso de TV Tamix —con sede en el municipio mixe de Tamazulápam del Espíritu Santo— que inicia como un proyecto de video indígena impulsado por el entonces Instituto Nacional Indigenista en su programa de Transferencia de Medios Audiovisuales a Comunidades y Organizaciones Indígenas. Este programa transfería el equipo de producción de video y capacitaba en los conocimientos básicos para su uso. La consolidación viene cuando se apropian de un transmisor de 10 watts abandonado que había sido instalado como parte de una red de retransmisión rural de Imevisión. TV Tamix inicia su programación en 1992, y transmite sólo los sábados a las cuatro de la tarde por el canal 12. Diferentes causas motivaron que la televisora

no continuara, y por último, la falla del transmisor hizo que saliera del aire.

En los hechos, Oaxaca ha hecho gala de una larga tradición de construcción de medios comunitarios debido a la falta de medios de comunicación que proporcionen información local veraz y transmitan en su propio idioma. La geografía accidentada del estado y la falta de carreteras, periódicos, líneas telefónicas, celulares —ni qué decir del Internet— hacen que las comunidades se encuentren aisladas. Muchas de las radios comunitarias que operan en Oaxaca se han dado a la tarea de tejer vínculos entre las comunidades para impulsar la cultura en la que están insertas y brindar información pertinente de la realidad y la cotidianidad.

Según el Plan de Desarrollo del Estado de Oaxaca 2011-2016 —que a su vez toma como fuente la Secretaría de Asuntos Indígenas de Oaxaca—, 46.66% de las 751 radios que operan en el estado son concesionadas, 14.66% son permisionadas y 38.68% son radios comunitarias. De ese porcentaje, sólo cuatro radios comunitarias tienen la figura legal de ser permisionadas: Zaachila Radio, Radio Nahndiá, Radio Jënpoj y Radio Calenda. Cada radio es particular por los idiomas y variantes en los que transmite. Su surgimiento es diverso, como diverso es el estado. Es así que las aproximadamente 60 radios comunitarias que existen a lo largo y ancho de Oaxaca transmiten no en la legalidad pero sí en la legitimidad que le confieren las comunidades y el administrar su propio territorio —que contempla el suelo, el subsuelo y el espacio radioeléctrico.

En Oaxaca, los planes de desarrollo vienen y van, pero la constante es el despojo territorial; recomendamos no analizar esta problemática de forma aislada, sino contextualizarla en las políticas neoliberales a nivel mundial y en las reformas estructurales implementadas por el Estado mexicano. En la actualidad, el neoliberalismo y su modelo extractivo han diversificado las formas políticas, judiciales y militares del despojo territorial a los pueblos indígenas, socavando la unidad

interna, el sustento socioeconómico y los modos de vida. Ante esto, los medios de comunicación comunitarios se han ido posicionando en su práctica político-comunicacional; de esta manera, en los últimos 10 años, en México nació una nueva ola de radios comunitarias. Ellas no sólo desempeñan un papel de apoyo a las acciones colectivas de las organizaciones y movimientos sociales; también se han convertido en actores sociales: desde las radios se convoca, se organiza. Algunas han tratado de articularse en cumbres, encuentros, foros y seminarios para mantenerse coordinadas ante lo que a todos aqueja: el despojo territorial.

En esta nueva ola de radios comunitarias, el común denominador es la premisa de que lo que está en juego es su reproducción como pueblos indígenas y sobre todo la vida misma. Han tenido que apropiarse de medios que les sirven como herramientas —no desde la instrumentalización de la comunicación— para expandir sus demandas, facilitar la organización y la movilización. Además, volvieron a rebatir la información-manipulación de los periódicos, televisoras y radios comerciales, enfatizando la comunicación dialógica, como la que se realiza entre vecinos, en la familia, la gente que participa y habla en la cabina o que llama por teléfono a la radio. También puede ser la proyección de una película, el perifoneo en la calle, la pinta, la obra de teatro, poniendo en entredicho, en los hechos, el entendimiento reduccionista de la comunicación en términos meramente instrumentales, permitiendo que la comunidad se apropie de los medios de comunicación y garantice su permanencia, porque ningún proyecto se puede sostener si no cuenta con el respaldo de la comunidad y si no se articula con los diferentes actores sociales.

Las radios comunitarias que se manifiestan abiertamente por la defensa del territorio nacieron en el seno de una organización o se acuerparon en el camino en un frente de lucha o en una asamblea. De un modo u otro, siempre son parte de los procesos de resistencia en los que están inmersas: no son meros observadores externos. Se

saben en contextos de violencia; saben que se juegan todo, porque lo que está en riesgo es justo la vida misma. Con su práctica ejercen la libre determinación para tener y operar sus propios medios de comunicación; como diría el radialista Benito Contreras de La Voz del Pueblo, ubicada en la montaña de Guerrero: "Estamos seguros que el aire donde viaja nuestra palabra es parte del territorio".

Y así, reafirmados en sus idiomas, cosmovisiones y culturas, han surgido distintas radios con el objetivo político de la defensa territorial: en Oaxaca se encuentra La Voz de los Pueblos en la ciudad de Matías Romero, gestionada por la UCIZONI; La Voz del General Charis, en la comunidad de Álvaro Obregón, integrante de la Asamblea Comunitaria de Gui'xhi' ro'; Movimiento Radio, 103.7 FM, en la comunidad de San José del Progreso, impulsada por la Coordinadora de Pueblos Unidos del Valle de Ocotlán; Radio Cundachi en Ciudad Ixtepec, que se opone a la minería. En el estado de Guerrero están las radios de la CRAC-Policía Comunitaria, que luchan contra la minería a cielo abierto. En Amilcingo, Morelos, desde enero de 2014 resiste Radio Amilcingo 100.7 de FM, en contra del Proyecto Integral Morelos que contempla la construcción de un gasoducto que cruzaría Morelos, Puebla y Tlaxcala. Si nos vamos al occidente de México podemos encontrar a Radio Fogata y a una televisora comunitaria, ubicadas en el municipio autónomo Cherán K'eri, en el estado de Michoacán. Mención aparte merecen los compañeros de medios libres que trabajan a lo largo del país con páginas de Internet y canales de video documentales. Todas estas experiencias nos prometen a futuro un gran potencial para las radios comunitarias, los medios libres, alternativos, autónomos o como se llamen, ya que la exigencia de los tiempos lo demanda y nos demanda estar atentos, capacitados con nuevos lenguajes radiofónicos y con mayor experiencia tecnológica, pero sobre todo, preparados para la defensa de la vida.

Educación ¿comunitaria?[17]

Ricardo Peralta Antiga[18]

A casi 100 años de la fundación de la Secretaría de Educación Pública impulsada por José Vasconcelos, las ideas "humanistas" de este intelectual oaxaqueño dieron origen a un largo caminar en la "atención educativa de los pueblos *indígenas* de México". Partiendo de preceptos como "hacer de la escuela una casa del pueblo y del maestro un líder de la comunidad", "buscar la grandeza de lo humano" y "tener en la educación la principal empresa del Estado", Vasconcelos promovió una *revolución cultural*, donde la alfabetización (con la necesaria castellanización) y la conformación de un pensamiento nacional monocultural fueron sus pilares principales.

Dicho proyecto educativo no sólo significó la entrada de una lógica de razonamiento distinta a las formas de aprendizaje de las culturas originarias, sino que en diversos espacios significó la erradicación de las lenguas vernáculas propias de cada región de Oaxaca, la incorporación de la mirada "científica" y la banalización de los conocimientos propios. Desde entonces, los pueblos originarios han luchado, en algunos casos sucumbido y en otros resistido, a "modelos educativos" que, en su gran mayoría, se han construido bajo categorías epistemológicas ajenas a su pensamiento, pero que, ante todo, parten de experiencias comprendidas de maneras muy distintas.

De esta manera, en el estado de Oaxaca se vienen pensando y construyendo experiencias educativas que ponen en duda la suma

17 Contó con la participación de la Universidad Comunal Intercultural del Cemporaltépetl "UNICEM", la Coordinación de Secundarias Comunitarias Indígenas "SECOIN", Escuela Hojita de Limón, Centro Intradisciplinar para la Investigación del Ocio "CIIO" y miembros de la Academia de la Comunalidad, quienes estaban por iniciar la maestría en Educación Comunal en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca "UABJO".

18 Integrante de la editorial Casa de las Preguntas y del Centro Intradisciplinar para la Investigación del Ocio (CIIO).

de certezas bajo las cuales se construyen las prácticas pedagógicas occidentales y las formas de aprendizaje comunales, explorando opciones para pensar y pensarse desde otros lugares.

Algunas de las diferencias sustanciales entre las prácticas occidentales y comunales de entender el conocimiento y la educación son:

a) Enseñanza versus aprendizaje. Cuando Juan Amós Comenio señaló su principio "todo debe ser enseñado a todos", estableció dos de los principios fundamentales de la educación contemporánea: la enseñanza y el maestro. En general, en la educación occidental el maestro (docente, facilitador, guía, etc., según cuál sea el modelo educativo en cuestión) tiene un rol determinante: enseñar. Si bien ello parece obvio, este aspecto cobra especial relevancia cuando desde los pueblos originarios se observa que no es una persona/maestro el actor que concentra el conocimiento sino la comunidad misma, en su multiplicidad de relaciones con los otros (entendiéndose por otros tanto las personas como la naturaleza y otras entidades vivas), donde la función central no es la enseñanza sino el aprendizaje. Como ejemplo de ello, las escuelas de formación musical desde la perspectiva occidental dan al alumno instrumentos musicales de los cuales va aprendiendo por separado y, conforme va ganando experticia, ello le permitirá integrarse a una banda, orquesta u otra organización musical. Por su parte, en las escoletas de música, y en general en el aprendizaje musical de una comunidad, el niño es integrado desde un inicio en la banda comunitaria; se le dan pocas explicaciones y básicamente se lo invita a explorar los instrumentos en compañía de todos. En este marco, no se trata sólo de aprender música o a tocar un instrumento, sino que representa una vinculación al pensamiento comunitario ligado a la fiesta, la celebración, la vida y la muerte, donde la persona aprende a ser persona de la comunidad.

b) Fragmentación versus totalidad: con base en el punto anterior, el paradigma occidental dominante en la educación son las "disciplinas" que permiten un alto grado de especialización en un área o tema determinando. De esta manera, un elemento de

la realidad concreta, por ejemplo el "suelo" de una comunidad, desde la mirada occidental es estudiado por la biología, la geología, la geografía, la agronomía u alguna otra disciplina, permitiendo una comprensión "profunda" aunque, en la mayoría de los casos, fragmentada y ajena a otras comprensiones de lo real. Desde la mirada originaria, la realidad no está fragmentada y, por ende, no admite comprensiones parciales de la misma; esto vuelve necesario mantener una mirada integral del todo, independientemente del énfasis en el estudio de alguna de sus partes.[19] En la práctica, ello significa que un plan curricular organizado por disciplinas, con horarios y tareas específicas, no permite la comprensión de lo que sucede en la vida comunitaria y, por lo tanto, requiere de estrategias basadas en el contacto diario y directo con y en la comunidad, pensar el conocimiento como un todo integrado y partir de la experiencia concreta antes que del conocimiento disciplinar.

c) Comprensión del tiempo y el espacio. Articulada a los puntos anteriores, la comprensión del tiempo y el espacio son diametralmente diferentes en las propuestas occidentales y en las comunidades originarias, ya que, mientras en Occidente prima una visión abstracta de ambos, con una organización del tiempo medida en horas, días, meses, etc., y del espacio en límites territoriales que otorgan gran valor al espacio simbólico concreto llamado "escuela", en la comunidad originaria prevalece una comprensión "natural" del tiempo mediada por el sol, la temperatura, las lluvias, montañas, ríos y valles, entre muchas otras cosas. Pensar que el conocimiento queda "atrapado" en un espacio concreto llamado "escuela", y en un horario específico, ajeno a lo que sucede en la comunidad y en la realidad cotidiana, representa una forma de aislamiento social que desvincula a la persona de lo social. Desde las propuestas educativas de los pueblos originarios de Oaxaca, la "comunidad" y el "presente"

19 Si bien existen diversas propuestas "holísticas" como la Gestalt, que asumen la idea de totalidad, las propuestas comunitarias se diferencian por no separar el mundo de lo real-visible del mundo de lo real-sobrenatural.

son dos de los espacios/tiempos que organizan el aprendizaje en una vinculación concreta con el "nosotros" que se construye en el día a día.

d) Oralidad y textualidad. Aun sobre los puntos anteriores, quizá la principal diferencia entre ambas matrices de pensamiento se basa en el lugar en que se encuentra y guarda el conocimiento. La educación occidental está fundamentada en un pensamiento textual-alfabético (que tuvo un origen oral), que fue evolucionando hasta poder tener escritos organizados, como el que se está leyendo, y contenidos en soportes, como el que hoy tenemos en nuestras manos, llamados "libros". Las dos lógicas de razonamiento, que sustentan el sistema de creencias profundo de Occidente, el judeocristiano y el grecoromano, se sustentan en un tipo de pensamiento donde la "verdad" es verdad en sí misma en tanto esté escrita y legitimada por algún tipo de institución social (Iglesia, Academia, gobierno, etc.).[20] Así, tanto en la Biblia como en el texto científico encontramos las "verdades", siempre iguales e inamovibles hasta que otro texto las suplante. En el fondo de esta idea encontramos que el "conocimiento" occidental puede, y de hecho está, afuera de uno, en los libros, escritos, leyes, documentos, etc., que le dan soporte y permiten la construcción de elementos hoy tan naturalizados como la "memoria individual" y "colectiva". Desde el pensamiento oral, el conocimiento no puede estar afuera de uno mismo y, por lo tanto, no puede ser "atrapado" en las páginas de un libro. La oralidad, como forma de organización del pensamiento, promueve un pensamiento desde lo concreto que, a su vez, es cambiante; una historia, un saber, una "verdad", cambian en el día a día, se matizan y se organizan, acercándose más al recuerdo (en tanto su raíz etimológica *cordis*-corazón o volver a pasar por el corazón) que a la memoria (en tanto registro fiel propio del intelecto).

Ya que la intención de la discusión no es presentar una extensa lista de diferencias entre ambos modelos de razonamiento que se reflejan

20 El culto al texto y a la cita se ven reflejados en las formas en que venimos escribiendo el presente texto.

en las formas de comprensión de la "educación",[21] sino reflexionar a partir de las necesidades y propuestas de diferentes pueblos originarios, nos encontramos con que, si bien históricamente la mirada educativa occidental se ha impuesto sobre las prácticas de aprendizaje comunal de los diferentes pueblos de Oaxaca, en los últimos años diferentes comunidades icoots, ñu Savi, ayuujk y zapotecas están reflexionando y construyendo propuestas educativas específicas que parten de una necesidad específica: tener la posibilidad de decidir en qué medida se quiere y/o requiere integrarse a la vida comunitaria u occidental sin menoscabo o supeditación a otras prácticas y formas de pensamiento.

Bajo esta lógica encontramos que la educación comunitaria está basada en un proceso de *afirmación cultural* que promueve un sentido de pertenencia a las prácticas culturales propias y una mejor comprensión del sistema de creencias profundo que sustenta su pensamiento originario. Con base en ello se comienza el diálogo con otras matrices culturales en un proceso de concientización de las relaciones que se establece, las formas históricas que cada sistema de pensamiento ha tenido y el papel que cada actor ha jugado. Las prácticas educativas comunitarias promueven una relación con la vida cotidiana, donde la "escuela" en tanto espacio físico tiene un papel secundario, ya que el alumno se debe encontrar en contacto directo y permanente con la vida comunitaria. El "hacer" antes que el "pensar" es un anclaje para la vivencia de experiencias concretas que son el eje sobre el cual se construye el conocimiento (que no separa lo intelectual de lo afectivo) y que, por lo tanto, más allá de pensarse en horarios, asignaturas y procesos de enseñanza-aprendizaje, se basa en el propio calendario comunitario, en la participación en la vida cotidiana de la comunidad y la construcción permanente de un "nosotros".

Invitamos al lector a establecer diálogos con diferentes propuestas educativas "alternativas" del estado de Oaxaca, construidas por

21 En un análisis más profundo, algunos de los pueblos originarios de Oaxaca, como los zapotecos de la Sierra Norte, ponen en duda la palabra "educación" como la pertinente para designar sus procesos de aprendizaje, tendiendo a utilizar palabras en sus lenguas vernáculas que no tienen traducción literal en el español.

o basadas en los pueblos originarios: Secundarias Comunitarias Indígenas, Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl y maestría en Educación Comunal, entre muchas más.

Conclusiones generales

Al momento de la publicación del presente libro, lo común y la comunalidad viven en Oaxaca un punto crucial en su desarrollo histórico en el que vale la pena detenerse, respirar, pensar y dialogar. Mientras el ámbito académico la vorágine nos llega con congresos, seminarios, programas académicos, foros, publicaciones y un largo etcétera, en la vida cotidiana, mucho más allá del *concepto de comunalidad*, las comunidades se encuentran en diferentes luchas por su territorio frente a mineras, eólicos, monocultivos y megaproyectos turísticos, entre otras expresiones de lo ajeno; mientras que lo intercultural se vuelve moneda de cambio en la educación occidental, las asambleas comunitarias discuten hacia dónde quieren caminar; mientras que el Estado promueve leyes que limitan, y en muchos casos evitan el ejercicio de las formas comunitarias de comunicación, las comunidades fortalecen sus propuestas de radio, cine y televisión; mientras que desde la visión occidental se fortalece al individuo en las ciudades, diferentes propuestas urbanas de ayuda mutua y compartencia se construyen en el día a día; en suma, mientras el pensamiento occidental intenta dominar, el pensamiento comunitario diseña nuevas formas para resistir.

Y es que, en todo ello, radios, propuestas educativas, movimientos sociales, propuestas urbanas o luchas por la defensa del territorio, subyace en Oaxaca la urdimbre del pensamiento comunitario, un complejo entramado de relaciones sociales basadas en la ayuda mutua y el sentido de pertenencia a una tierra que, como buen árbol, nos conecta siempre con el subsuelo, la tierra y el aire, donde la experiencia concreta, esa que se construye en el día a día con el otro y con los otros, esa que lo mismo permitió convocar a un encuentro, tomar un mezcal o construir un libro a los aquí convocantes; esa, la experiencia concreta, es la que nos permite construirnos en común y en comunalidad.

II

DEBATES CONTEMPORÁNEOS SOBRE LA COMUNALIDAD, LO COMUNITARIO Y LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN

Rutas de la reproducción y el cuidado por América Latina.

Apropiación, valorización colectiva y política[1]

Cristina Vega[2]

¡Produzcan sin nosotras! La reproducción como paradoja

Las recientes movilizaciones feministas en América Latina y otras partes del mundo amarran dos ámbitos de la política feminista que en cierto modo se habían disociado: la lucha contra la explotación y la lucha contra la violencia. "Si nuestra vida no vale, produzcan sin nosotras" fue el acertado lema que nos convocó a parar contra la impunidad.

Verónica Gago y Natalia Fontana (2017) reflexionaban sobre ello desde Argentina:

> El paro nos permitió convocar desde otro lugar, un lugar de rabia y enojo sin duda, pero politizando también lo que se venía trabajando ya en muchos lugares, a saber: la cuestión de la producción y reproducción de la vida. Parar es cuestionar y bloquear la forma de producir y reproducir la vida en las casas, en los territorios, en los trabajos. Y es conectar la violencia contra las mujeres con una politicidad específica de las formas de explotación actuales sobre la producción y reproducción de la vida. La huelga era la clave que nos permitió unir las dos cosas.

1 Agradezco los comentarios de las compañeras compartidos en el grupo Transacciones, economía y vida común, Flacso-Ecuador.

2 Profesora Investigadora del Departamento de Sociología y Estudios de Género, Flacso-Ecuador. Integrante del colectivo feminista ecuatoriano Flor del Guanto.

Este "otro lugar" no es nuevo para el feminismo, sino que conecta con una genealogía de largo recorrido. Se trata, como recordaba recientemente desde Ecuador Zillah Eisenstein, de un *old new* que trae a primer plano las condiciones en que se lleva a cabo la reproducción en entornos atenazados por la intensificación del trabajo y la depredación de las fuentes de vida. Este vínculo actualiza un conjunto de preguntas acerca de los modos en los que el capitalismo ha desbaratado y sometido la existencia de las poblaciones en distintos periodos y lugares del planeta.

La unión de estos ámbitos se declina en la región con diferentes intensidades, evocando memorias, acentos y procesos de politización diversos. Si en Argentina, un lugar particularmente vivo de enunciación, nos trae al mundo de los trabajos y la precariedad de los asentamientos, a sus expresiones inseguras de hoy, al ataque macrista a derechos previamente conquistados, a la vulnerabilidad de la villa y sus formas de supervivencia… a las tramas pacientemente tejidas por las compañeras que han hilvanado territorios y entornos de vida, en Ecuador y otros lugares de la región retumba con la desposesión de cuerpos y territorios. El protagonismo, las alianzas y acompañamientos entre mujeres y familiares de las víctimas está abriendo importantes caminos para frenar la violencia, al tiempo que abre la caja de pandora de la que emerge la pregunta por la reproducción de lo vivo.

Las movilizaciones hicieron un importante llamado a parar, bloquear, interrumpir el flujo diario, movilizar la rabia y afirmar que nuestras vidas y las de las niñas están ahí y cuentan. Las interrogantes en torno a qué es lo que se bloquea, cuál es la fuerza colectiva que desata este bloqueo y hacia dónde se dirige, también han sido objeto de atención. El paro, a diferencia de la marcha, nos pone al límite de lo posible. El propio 8 de marzo pudimos experimentarlo una vez más en primera persona. Algunas no pudimos detenernos ni siquiera durante el tiempo que duraban plantones y marchas en la medida en que el cuidado de otros no podía esperar. Lo transferimos como bien pudimos abriendo un espacio-tiempo propio en medio de la

agitación cotidiana, pero se sintió como apenas un instante. Esto nos vino a recordar que, más allá de las interpretaciones que enfatizan el paro como un posicionamiento de vanguardia —¡sólo algunas pueden permitirse el lujo de hacer huelga!, ¡hay quienes paran mientras otras siguen trabajando!—, el paro es sobre todo una interrogante, una interpelación abierta, un gesto que señala una doble paradoja.

Las mujeres aportamos casi sin medida con nuestros trabajos un flujo ininterrumpido de tareas, disposiciones, compromisos y, por si acaso, responsabilidades que permanecen invisibles a los ojos de la sociedad, incluso a los de quienes tenemos más cerca. Éstas van más allá de nuestras personas, revierten en el conjunto social y son pieza clave en una dinámica ininterrumpida de acumulación. Más fuerza de trabajo, más bienestar, más recursos afectivos, más cuerpos saludables, más afanes cuando escasea un plato sobre la mesa o cuando los *wambras* llegan con problemas a la casa; en definitiva, más aporte al sostén colectivo. Las mujeres salimos baratas, casi siempre gratis. Somos, junto y entre las personas racializadas y migrantes, el gran subsidio del sistema, un subsidio que involucra a más de la mitad de la población.

Estos aportes no sólo no se valoran, sino que se presentan como desechables a través del ejercicio constante y radical de la violencia. La violencia no es una lacra, algo que corresponde a varones depravados, no es un residuo del pasado en el presente de modernización y no es una manifestación de pobreza e ignorancia. Es, como afirma Rita Segato (2016), una pedagogía cuyo objetivo es transmitir que la apropiación y la acumulación pasan por el desprecio y la muerte. Así, reproducción y violencia, extremos aparentemente opuestos en el continuo de la vida, aparecen cruelmente entrelazados. La violencia se configura como un modo de neutralizar el sentido y la sensibilidad en un mundo hostil. Percibimos entonces que somos, las mujeres en particular, intercambiables, prescindibles, descartables, mujeres anónimas que vienen a engrosar la erradicación estadística. La impunidad y la complicidad de Estados, que como el guatemalteco

han encubierto los crímenes de odio contra las mujeres, alientan esta pedagogía en la que lo normal convive con lo extremo y lo extremo se torna normalidad.

Subrayar esta doble paradoja en el plano de la reproducción y la politización —sostenemos el mundo, pero somos prescindibles; llamamos al paro, pero no podemos detenernos— es lo que según nos recuerdan las compañeras argentinas precipita la imaginación feminista que hoy se desata en distintos lugares de la región. La huelga es una herramienta histórica de valorización desde abajo, es la interpelación a un sujeto que, en su diversidad y sus singularidades, se *hace* común. Es, además, una interrogante para la acción colectiva que pone de relieve una persistente tradición feminista que no debe nada a nadie: huelga de úteros, huelga de sexo, huelga de fertilidad, huelga de cuidados… y, de forma simultánea, luchas urbanas y rurales por la reproducción diaria, que perseveran y enfrentan el despojo recreando prácticas que sostienen la vida.

En estas coordenadas de terror y explotación, pero también de comunidad y rebeldía, el presente texto pretende dibujar un recorrido particular y problematizador para la reproducción y el cuidado, subrayando su importancia conceptual y política para nuestros presentes. Para ello seguiré una estrategia de lectura parcial y crítica de reflexiones teóricas, investigaciones empíricas y experiencias políticas situadas, enfatizando los aportes feministas desde o en relación con América Latina. Quizá sea un recorrido demasiado abarcativo, o quizá limitado en la selección, pero de lo que se trata no es de componer un estado del arte, sino una ruta para transitar por algunos nodos relevantes. La hipótesis general es que la valorización de la reproducción que han ido tejiendo el feminismo y las luchas de las mujeres, al tiempo que ha contribuido a reformular los conflictos políticos contemporáneos se ha topado con algunos límites concernientes a las posibilidades de expansión democrática y socializada del sostenimiento diario. El hecho de que

hoy se extienda el protagonismo feminista en las luchas globales apunta a algo revelador: al modo en que la vulnerabilidad, el cuidado y la violencia son consideradas a la luz de la potencia que implica disputar la reproducción. Examinar dicha potencia, pero también las limitaciones que encuentra, se convierte en un problema contemporáneo crucial. Una mirada sobre el modo de conceptualizar y situar el sostenimiento diario y su politización puede ayudarnos a alumbrar el camino.

El texto procede en cuatro pasos. Primero se elabora sobre la temprana emergencia de la reproducción en la tradición feminista marxista, a la que contribuyen aportes desde y sobre América Latina. Segundo se plantean las contribuciones que provienen de miradas globales e interseccionales sobre la reproducción. En tercer lugar se rastrea la manera en que se ha abordado la politización de la reproducción en las últimas décadas y su impronta en los procesos de democratización y la problematización del papel del Estado. Finalmente se plantean recientes discusiones acerca de la reproducción y el cuidado en la reflexión sobre comunidad y comunalidad.

La reproducción de la fuerza de trabajo. Del *no valor* y la *no clase* a la *sostenibilidad de la vida*

De las feministas marxistas heredamos algunos elementos de lo que hoy entendemos por *reproducción*, un concepto atado al examen de las sociedades capitalistas. Desplazándose desde "la cuestión de la mujer" hacia la "cuestión feminista", estas autoras advirtieron los límites del trabajo asalariado como vía de emancipación en el capitalismo (Hartmann, 1987). La plena integración al mundo del salario como vía para lograr la anhelada y siempre truncada unidad de la clase pronto se reveló engañosa.

Tal y como explicaron Maria Mies para India, Heleieth Saffioti para Brasil, Helen Safa para Puerto Rico y Rhoda Reddock para Trinidad y Tobago, la entrada de las mujeres en el empleo industrial desde

mediados del siglo xx se hizo en peores condiciones e implicó una fuerte sobrecarga. Lejos de producir igualación, el trabajo asalariado acentuaba y multiplicaba las jerarquías sexuales y raciales dentro y fuera del mercado, en ocasiones, con la complicidad de las organizaciones de clase. La dependencia del salario implicó mayor presión sobre las condiciones de vida, además de contribuir a estrechar el vínculo entre la existencia humana y el destino del capital.

Tanto Engels como Meillassoux habían enfatizado que la subordinación femenina revestía un carácter especial, que atribuían a su papel en la reproducción de la especie. Si bien desarrollaron una línea argumental de corte histórico, su aproximación fue criticada por universalista y fundacionalista. La propuesta fue entonces dotar de precisión al concepto de reproducción, distinguiendo la *reproducción biológica* de la *reproducción de la fuerza de trabajo*, y ambas del proceso general de *reproducción social*, tal y como pensaba Marx ésta última, es decir, como reproducción de las condiciones y relaciones sociales del sistema en su totalidad.

Como advirtieran Edholm, Harris y Young (1977), la reproducción biológica de las mujeres no era un hecho simple, la disponibilidad y apropiación de una capacidad biológica, sino que podía implicar diversas formas políticas de regulación. Por ende, dicha regulación no explica por sí misma la continuidad humana en el proceso productivo, las diferencias al interior del mismo o su transformación histórica. Aunque estas "reproducciones", la biológica y la que renueva los cuerpos, se entretejen, es preciso separarlas analíticamente para huir de posiciones deterministas y funcionalistas. En definitiva, las configuraciones que adopta la reproducción para proveer nuevas generaciones y trabajadores listos para el mercado presenta variaciones que no pueden reducirse a la capacidad de procrear. La generalización de esta condición al conjunto de las mujeres tampoco resultó convincente.

June Nash (1993) aferra dicha complejidad cuando explica el modo en que la colonización española transitó desde un sistema

que incentivó la procreación de las mujeres indígenas con los colonizadores, fomentando así el mestizaje, hacia otro en el siglo XVIII que, acudiendo al "honor", limitó la exogamia con el fin de preservar los privilegios cada vez más inestables de las élites blancas en relación con una míriada de sujetos impuros. El trabajo de las mujeres negras, indígenas y mestizas en obrajes, servicios domésticos y la agricultura, y su papel como recreadoras de la fuerza de trabajo necesaria para el comercio transatlántico, se convirtieron entonces en piezas claves de la clasificación social colonial. Su papel como reproductoras biológicas de sujetos racializados, y ésta como garante del dominio sobre la reproducción de la fuerza de trabajo servil, se tornaron un aspecto central para el desarrollo capitalista. Se trataba, sí, de reproducir cuerpos y manos para la obra; sin embargo, las estrategias para cumplir este cometido y el orden social en que esto se sustentó fue cambiando con el tiempo.

En estas discusiones, el concepto de *reproducción de la fuerza de trabajo*[3] fue cobrando importancia; lejos de presentarse como una abstracción, algunas elaboraciones revelaron su complejidad social y cultural (Vega y Gutiérrez, 2014).

Para estas estudiosas era importante comprender por qué esta tarea de producir lo humano se difuminaba o aparecía como no productiva, degradada, carente de valor, a pesar de ser una pieza clave de la organización social. Para Leopoldina Fortunati, la invisibilidad, la marginalización y naturalización social y teórica de las actividades domésticas, de cuidado y subsistencia, y de quienes las desarrollaban, era en sí misma una operación política: su caracterización como *no*

3 Mientras algunas autoras enfatizan el tipo de actividades, actitudes, comportamientos, responsabilidades y relaciones directamente involucradas en el sostenimiento diario e intergeneracional de la vida, incluida la organización social de la sexualidad, otras acentúan no tanto sus características intrínsecas cuanto el hecho de situarse por fuera del mercado. En el primer sentido, las actividades reproductivas pueden estar dentro o fuera del mercado; en el segundo están necesariamente fuera del mismo.

trabajo, *no valor,* y de quienes las realizan como *no clase*. Desconocerlas y desvalorarlas contribuía a su explotación. Tal y como advertía la autora,

> En el capitalismo, la producción aparece como el destino de la humanidad y la riqueza como el fin de esa producción. Así, "el fin del sistema" es "infelicidad para la sociedad" y no la reproducción del individuo. Esta distorsión tiene algunas consecuencias claras. La primera nos conduce a la *mercancía*, el v*alor de cambio*, que toma primacía sobre el individuo como valor de uso, a pesar de que éste es al día de hoy la única fuente de creación de valor. Sólo redefiniendo al individuo como carente de valor, o más bien como puro valor de uso, puede el capital lograr que la fuerza de trabajo se convierta en "mercancía", es decir, en valor de cambio. Pero la "carencia de valor" del trabajador libre no se limita a ser una consecuencia del nuevo modo de producción, es, también, su condición previa dado que el capital no puede ser una relación social sino en relación a los individuos, que privados de todo valor se ven forzados a vender la única mercancía que poseen.
>
> En segundo lugar, la *reproducción* es separada de la *producción*; la unidad previa entre producción de valores de uso y reproducción de los individuos en los modos de producción precapitalistas ha desaparecido, y ahora el proceso general de producción de mercancías aparece separado, incluso en oposición directa, al proceso de reproducción. Mientras el primero aparece como *creador* de valor, el segundo, la reproducción, aparece como creador de no-valor. La producción de mercancías se muestra entonces como *lo* fundamental en la producción capitalista, y las leyes que la gobiernan como *las* leyes que caracterizan el sistema mismo. Entre tanto la reproducción aparece como producción "natural".
>
> [...]
>
> Pero, ¿qué significa separar la producción (valor) de la reproducción (no valor)? Aunque la reproducción aparezca como creación de no-valor, evidentemente contribuye a tal creación en tanto es una parte crucial e integral del ciclo capitalista. Así, la auténtica diferencia

> entre la producción y la reproducción no reside en el valor/no-valor, sino en el hecho de que mientras la producción *es* y *se presenta* como creación de valor, la reproducción es la creación de valor pero aparece de otro modo. A pesar de su aparente escisión, el modo de producción capitalista está basado en la indisoluble conexión que vincula reproducción y producción, siendo la segunda una precondición y una condición de la existencia de la primera. La reproducción, en este sentido, funciona de una manera más compleja en todos sus aspectos (Fortunati, 1981, 1995: 7-8).[4]

Así, las feministas discutían una parte del legado de Marx: aquella que acababa relegando la reproducción, ese otro aspecto en la doble relación que entraña la "producción de la vida", a la condición de "natural" y espontánea, algo que contradecía su comprensión de la misma como "fuerza productiva", es decir, como "modo de cooperación". La reproducción de la materia viviente, del organismo vivo humano, es eminentemente social; en ella se juega la definición y redefinición de los sujetos en la sociabilidad. La posibilidad de que dicha sociabilidad no apareciera predeterminada, no estuviera ya dicha sino en juego, fue cobrando presencia en los análisis. Si bien en un inicio la producción estaba en el epicentro del análisis, el paradigma fue cambiando. Tal y como planteó Antonella Pichio (1994), es preciso pensar la economía política enteramente desde la reproducción.[5]

En el feminismo, la importancia de la reproducción venía animada por un debate vivo en los movimientos, que reclamaban autonomía

4 Traducción propia.

5 "Si las políticas se ocupan sólo del trabajo asalariado, las mujeres se encuentran atrapadas en el dilema entre igualdad y protección: o bien tienen que ocultar el trabajo de reproducción para ser iguales a los hombres en el puesto de trabajo, o bien tienen que tenerlo en cuenta y exigir 'protección'. Si se explicita en cambio la relación histórica entre producción y reproducción, la vinculación funcional entre trabajo asalariado y trabajo doméstico pasa a convertirse en una cuestión de interés general y deja de ser un problema específico de las mujeres" (Picchio, 1992, citado en Picchio, 1999: 161).

para las mujeres al tiempo que demandaban bienestar, tierra y derecho a sus propios cuerpos en la sexualidad y la integridad física y emocional. En América Latina, como veremos más adelante, la cooperación en la reproducción diaria en los territorios pronto emergería como un potente ámbito de lucha y de conformación de movimientos femeninos.

Definir la reproducción de la fuerza de trabajo como punto de partida tenía sus aciertos —aludía a su especificidad, y a su carácter articulado y subordinado—, pero también algunos problemas, entre ellos, la dificultad para captar su complejidad (¿cuál era la materialidad de esta reproducción?, ¿es asimilable el trabajo doméstico y de cuidado a otras actividades que contribuyen a mantener la vida humana como vida social?, ¿dónde se sitúan las diferencias entre cuidar, educar, sanar o conservar el entorno?, ¿qué sucede y cómo cambian estas ocupaciones cuando se realizan en ámbitos asalariados, estatales, en el mercado?, etc.). Tampoco resulta claro dónde situar su condición potencialmente autónoma y antagónica, que aparecía invariablemente apresada en la funcionalización capitalista.

Lo que para algunas fue una distinción meramente analítica —producción y reproducción—, secretamente articuladas, acabó apareciendo como una dicotomía "real". Si en las sociedades del norte, esta división tenía capacidad explicativa, desde el sur se tornaba empírica y analíticamente dudosa. En definitiva, la potencia de la abstracción "fuerza de trabajo" difuminaba las distintas corporeidades que se configuraban en los procesos de reproducción, las heterogéneas actividades que albergaba (producir alimentos y otros artículos, atender y cuidar espacios y personas, organizar y gestionar la vida doméstica en sus vínculos con otras esferas) y las cualidades culturales (amor, entrega, reciprocidad, mutualidad, obligación, solidaridad, responsabilidad, sostenibilidad, etc.), inscritas en economías morales específicas. La "naturalización" y la homogeneización acabaron proyectándose sobre algunos postulados feministas.

Cuando hoy se llama a situar la "sostenibilidad de la vida en el centro",[6] se alude justamente a este tipo de limitaciones. El desplazamiento epistemólogico —de los *márgenes* al *centro*— busca subrayar la importancia y el carácter amplio y primario (pero también diverso) de la reproducción. Garantizar los procesos humanos es un elemento de partida. Esto engloba no sólo al trabajo no remunerado en el hogar en un sentido restringido, sino a un conjunto de actividades complejas y encadenadas, que si bien se sitúan fuera o en los bordes del mercado, son el fundamento de la cooperación dirigida a preservar la existencia. El cambio en el referente —de la reproducción a la *sostenibilidad de la vida*— apunta más bien a la independencia relativa de los modos en que nos mantenemos sin que éstos impliquen un apego esencial o necesario a la dinámica capitalista. Sostenibilidad evoca también un referente más amplio, según el cual la materialidad corpórea remite a relaciones interdependientes con la naturaleza; las "externalidades" convertidas en fuente vigorosa y cíclica de lo que en algún momento Marx conceptualizó como *metabolismo social*.

Algunas autoras enfatizan el conflicto latente entre la acumulación de capital y la reproducción de la vida humana y natural, mientras que otras llaman la atención sobre la recreación y modulación biopolíticas de formas de vida de carácter precario. Las reflexiones que anclan la ontología humana, basada en la universalidad de la vulnerabilidad y la dependencia, a la ética y la política, en su impulso por garantizar

6 El término, primeramente usado por Carrasco (2001, 2012), se ha extendido en los últimos años (Pérez Orozco, 2012). Con frecuencia es utilizado con el mismo sentido que reproducción, es decir, como restitución material y subjetiva de personas y comunidades, así como de las condiciones que la hacen viable. Incluye una componente *doméstica* (quizá no sea el mejor término), mantenimiento de los espacios en los que se desenvuelve la vida diaria, y otra de *cuidado*, que enfatiza la restitución emocional. Además de los cuidados *directos*, que se realizan en el cuerpo a cuerpo (higiene, alimentación, acompañamiento cotidiano, etc.), existen actividades que, como el mantenimiento de la vivienda, contribuyen al soporte básico en contextos donde el aprovisionamiento no está garantizado o es objeto de trabajo en o entre unidades domésticas; nos referimos a tareas como lograr agua, habilitar la vivienda o realizar trabajo comunitario (Esquivel, 2012). Más que de una noción fija, se trata de entender la reproducción y el cuidado como un conjunto de actividades y disposiciones que pueden variar de un contexto y periodo a otro.

la igualdad en el sostenimiento digno están dando lugar a un amplio conjunto de elaboraciones.

Hay quienes han puesto en cuestión la pertinencia actual de la diferenciación entre producción y reproducción debido tanto a la creciente mercantilización del sostenimiento como a la implosión de las fronteras espaciales, temporales y salariales de la producción. Todo lo que antaño quedaba en el extrarradio del proceso directo de valorización capitalista —la comunicación, el afecto, el sexo, la cognición, el cuidado, el amor…— es hoy parte integral del mismo y se entreteje en el trabajo en patrones de salarización discontinua y precaria. En esta perspectiva, la disolución de fronteras alberga en su interior la posibilidad de una cooperación tendencialmente autónoma.[7] Por el contrario, quienes no se muestran proclives a no diluir lo productivo de lo reproductivo enfatizan que esta divisoria analítica permite ver el reparto desigual de los trabajos y la manera en que los procesos de sostenimiento son supeditados a la lógica capitalista (Federici, 2014; Precarias a la Deriva, 2004). Las posibilidades de insubordinación aparecen en ambas orientaciones, si bien la segunda subraya el plus de un análisis feminista y antirracista. Apelando al *paradigma de la reproducción*, Anna Simone y Federica Giardini (2015) retoman la disolución de las categorías modernas (naturaleza/cultura, trabajo doméstico/asalariado, privado/público, etc.) en un ciclo de regeneración más amplio (no "complementario"

7 El aporte de Negri y otros postoperaístas se sitúa en esta visión. Al respecto, Federici plantea lo siguiente: "La crítica a esta teoría es la indistinción entre la formación de 'lo común' y la organización del trabajo y de la producción, tal y como está actualmente constituida, que es vista como inmanente al mismo. Su mismo límite es que no pone en cuestión la base material que necesita la tecnología digital, y gracias a la cual funciona Internet, y margina el hecho de que los ordenadores dependen de ciertas actividades económicas —minería, microchips y extracción de recursos terrestres escasos— que, tal y como están organizadas hoy en día, son extremadamente destructivas social y ecológicamente. Y aún más, con su énfasis en la ciencia, la producción de saberes e información, esta teoría evita la cuestión de la reproducción de la vida cotidiana" (2013: 250).

a la producción), al tiempo que insisten en la necesidad de aferrar de manera precisa la *materialidad* corpórea y natural que implica la regeneración diaria de lo vivo.

La reproducción sí, pero a escala global

Como pronto advirtieran algunas teóricas, especialmente quienes ubicaban sus reflexiones fuera de Europa y Estados Unidos, la reproducción se producía no a lo largo de una superficie lisa y uniforme, sino de acuerdo a una geografía irregular y accidentada, con arreglos diferentes según las regiones y los grupos sociales. Además de las autoras mencionadas arriba para América Latina, los aportes de María Mies y Vandana Shiva, Veronika Benholdt Thomsen y Claudia von Werlhof fueron fundamentales para la década de 1980. Estas investigadoras, comprometidas con el movimiento feminista, aportaron visiones situadas sobre la organización de la reproducción a escala global.

Las distintas configuraciones re/productivas son de carácter histórico.[8] Constatar estas diferencias ayudó a componer las complejas y cambiantes cartografías a partir de una única línea de base: la fuerza de trabajo no está dada, no es un factor de producción disponible; se genera y regenera en dinámicas de cooperación social que con frecuencia se sitúan por fuera de la economía visible. La renovación biosocial en la economía de plantación, en el sistema hacendatario, en la agricultura de subsistencia, en la industrialización dependiente, en el ensamblaje intensivo para la exportación o en las economías populares urbanas, se funda en distintos modos de apropiar y explotar cuerpos sexuados y racializados. Hacer depender a estos cuerpos de la deuda y la servidumbre, del látigo y la procreación forzada, de la domesticidad, el salario y el consumo, o de la migración y las

8 Análisis tempranos de economistas y sociólogas feministas, como los realizados por Selma James, Maria Mies o Lourdes Benería, llamaron la atención sobre esto último, mientras desde la antropología Gayle Rubin recordaba el papel que la sexualidad y la producción de sujetos sexuados cumplía en estos arreglos.

cadenas de cuidado, constituyen formas específicas de declinar el sostenimiento en órdenes histórica y geográficamente situados.

Frente a una visión homogeneizadora, los aportes antirracistas y anticoloniales, entre los que cabe destacar las contribuciones del Black Feminism en Reino Unido y Estados Unidos, pusieron de manifiesto el carácter diverso del vínculo producción-reproducción, así como la imposibilidad de pensar esta última de una manera uniforme, perfectamente autónoma o perfectamente subsumida.

En una genealogía propiamente latinoamericana, las reflexiones de las décadas de 1960 y 1970 sobre clase y raza, de una parte, y clase y género, de otra, mostraron la heterogeneidad en el desarrollo del capitalismo dependiente y su compleja composición con el legado de la esclavitud, el colonialismo interno y las jerarquías de género (Jelin, 2014). Si nos remitimos, como hace Helen Safa para algunos países caribeños, al tránsito entre la industrialización por sustitución de importaciones en la década de 1950 y las industrias intensivas en mano de obra de la década de 1980, lo que vemos es un cambio en la concepción del desarrollo para el llamado Tercer Mundo, hecho que tiene importantes implicaciones para la reproducción. La relegación de la agricultura de autosubsistencia, la degradación del empleo masculino y la migración conllevan un mayor protagonismo de las mujeres, lo cual redunda en una creciente sobrecarga reproductiva. Para Safa (2005), la deslocalización y el empleo de las mujeres trajeron consigo nuevos arreglos domésticos, hecho señalado para distintas regiones. No obstante, en el Caribe esto se articuló con una tradición matrifocal sólida en la comunidad afrodescendiente, que enfatizaba el apoyo entre mujeres y las uniones libres. Esto contrastaba con el valor legal y cultural otorgado al matrimonio, la legitimidad y al papel de los hombres como proveedores en regiones y entre grupos mestizos americanos, incluso entre países donde la presencia afrodescendiente no era prominente (Safa, 2012).

Ciertamente, no hablar de "fuerza de trabajo" sino de "reproducción de la fuerza de trabajo" replanteó los confines de la

clase, sus configuraciones, las formas de valorización de los trabajos y los ámbitos de la lucha. Pero lo que definitivamente supuso un cambio fue el aporte de estos estudios, en los que la clase atendía a su composición sexuada, sexualizada y racializada, y al modo en que esto se distribuía geográficamente. Como recuerda Mara Viveros (2010), el trabajo pionero de Stolcke en la Cuba colonial ya había señalado el rumbo. Las diferencias raciales se construían históricamente a través del género, el racismo dividía las experiencias de hombres y mujeres, y el género y la raza configuraban la clase (2000: 28-29). La reproducción biosocial y el trabajo reproductivo se hallaban en el corazón de esta dinámica.

Al contemplar estas diferencias y el modo en que las formas de reproducción se articulan en el proceso de acumulación "a escala global", Mies (1986) advierte en su investigación en India que los trabajos que aparentemente "no cuentan", que no entran en el proceso de valorización capitalista, que no son "productivos" porque no generan plusvalor y por tanto no resultan visibles, entrañan una enorme variedad de actividades entretejidas que se supeditan de forma progresiva al capital. Éstas servirán como modelo postsalarial y poscontractual, degradado para un amplio espectro de trabajos asalariados. Junto con el mantenimiento del hogar y de los miembros de la familia emergen tareas de subsistencia agrícola a pequeña escala, trabajos no formales, producción para el consumo familiar, incluso ensamblajes caseros o ventas suplementarias de carácter familiar.[9] Se trata de ocupaciones, en algunos casos con ingresos, que se entrelazan en el sostén de familias y comunidades, haciendo poco relevante

9 Los alimentos preparados en el hogar los consume la familia, pero también otros trabajadores del predio, o se venden en el mercado, considerándose en estos casos trabajo productivo. Se cocina para la casa y para el comedor de la escuela o un restaurante. El cuidado de los hijos se extiende por fuera del hogar cuando se realizan las labores agrícolas o se acude a la plaza a vender. Se ordeña a los animales propios, pero también, y por una paga, a los de los vecinos. La proletarización de la agricultura, la expansión del mercado de trabajo y su inserción global transforman todas estas ocupaciones (Farah y Pérez, 2003).

la separación entre atender a las personas, los animales o la chacra (Benería y Sen, 1982). Todas estas actividades, que suceden bajo lógicas más o menos autónomas y autogobernadas, aparecen cada vez más integradas y atenazadas al tener que subsidiar actividades de mercado. La pluriactividad en entornos neorurales se constituye en un patrón generalizado.

Lo que hoy denominamos trabajos *precarios,* fueron bautizados entonces por estas autoras como actividades *domesticadas* (*housewification*).[10] Todas ellas conforman la base de un amplio iceberg cuyo primer peldaño es la naturaleza. A través de la transformación de este bien en "territorio", y de la apropiación de sus energías (con minúsculas) en forma de "recursos", la naturaleza se asocia con la productividad del trabajo y, en general, con la Economía (con mayúsculas) (Lohman, 2016).

De forma temprana, estas feministas, inspiradas en la reflexión original de Marx acerca de los cercamientos, se refieren a la desposesión de saberes, medios y relaciones, cuyas fuentes de creación de riqueza, aprovisionamiento, intercambio y distribución cobran sentido en economías que no buscan como fin la acumulación. Hablan, en este sentido, de la subordinación del trabajo "improductivo" (Mies y Benholdt Thomsen, 2001) y transitan entre una discusión sobre la supervivencia y el desarrollo, y otra que enfatiza lo que hoy entendemos como *commoning* o actividad generativa en torno a los comunes (Bollier y Helfrich, 2013). Emerge entonces la concepción de las actividades reproductivas como *comunes* anclados a obligaciones morales de la colectividad. Los comunes, en términos

10 La devaluación del trabajo femenino no siempre implicó la creación del trabajo doméstico, su separación física, y su dependencia del salario masculino. El uso de este término, "domesticado", aludía más bien a su carácter invisible, devaluado y en los bordes del salario. Para Bennholdt Thomsen (1983), el concepto original (*housewification*) establece una continuidad entre los procesos de proletarización femenina y la consideración degradada de las mujeres como amas de casa y cuidadoras. Rodda Reddock (1994) planteó los peligros de deshistorización y homogeneización que implicaba el concepto.

generales, han de ser "cuidados", pero esto entraña además "cuidar", proveer alimentos y atención a aquellos que no pueden cuidarse por sí mismos; como explica Mies (2014), en estas coordenadas la pobreza absoluta no existe. En los últimos años, en América Latina, muy de la mano del trabajo de Silvia Federici, ha cobrado forma un marco de reflexión acerca de los comunes que destaca la expropiación y subordinación del cuerpo y el trabajo de sostenimiento y cuidado de las mujeres (Quiroga y Gago, 2014; Navarro, 2015; Cielo y Vega, 2015) y que, cada vez más, se vincula con las reflexiones sobre la violencia (Segato, 2017). Sobre esto volveré más adelante.

Por *expropiación* entiendo la dificultad para "apropiar", "hacer propia", la capacidad de definir y organizar la cooperación que entraña el sostenimiento. El cercamiento alude al modo en que estas actividades han sido progresivamente encerradas, sitiadas en ámbitos y relaciones privadas, no sólo en la familia nuclear y el espacio doméstico, sino también, y dada la falta de servicios públicos, en el mercado (Molyneux, 2007; Esquivel, 2011). Así, cercar representa modos de gestión y ejecución que excluyen o subordinan a las poblaciones convirtiéndolas en usuarias y despotenciando su capacidad de actuación.

En nuestra investigación adoptamos este enfoque al analizar la implantación de la industria camaronera en Ecuador a través de una etnografía de tres familias en una pequeña comuna manbita afectada por el terremoto en 2016 (Vega, Paredes y Almeida, 2017). Se trata de comprender el modo en que los cambios en el territorio y la precariedad previa y posterior al sismo dieron lugar a una serie de estrategias reproductivas, que implican aspectos tanto materiales como simbólicos, para garantizar la vida a futuro. Las crisis no hace sino poner al descubierto las dinámicas de reproducción mediante las que se sostiene la vida en el marco de un proceso de acumulación, tanto en sus dimensiones estructurales como en aquellas que conciernen a la actuación de colectividades e individuos.

En Ecuador, la industria llegó al país en la década de 1980, acabando con el manglar y transformando la economía y la geografía del territorio costero, y apoyándose en una cultura empresarial de corte paternalista legada de la hacienda.[11] La práctica ausencia de regulaciones ambientales, laborales y fiscales hacen de esta industria una apuesta óptima para un importante sector del capital ecuatoriano, que de este modo, y aun en el posterremoto, ignora los costes sociales y reproductivos. Con la producción de la larva en laboratorios y la apertura de las empacadoras en los 2000, la proletarización arrastró tras de sí otras actividades de la zona, en particular la pesca artesanal. El salario garantizado y el consumo ganaron peso; aun así muchos prefirieron entrar y salir en función de las circunstancias y de proyecciones personales y familiares que dificilmente casaban con la cultura industrial asalariada.

En Manabí, las uniones libres con esquemas de procreación temprana (desde los 13 años) y el trabajo de las jóvenes madres para el conjunto de la familia extensa han sido una práctica habitual conectada con una economía moral fuertemente anclada a la familia, el territorio y los mandatos de género. Este esquema, que entrelaza emparejamiento, reproducción biológica y trabajo de cuidados, está interactuando con la organización del trabajo en la empacadora, que trata de convertirlo en un aspecto dependiente para la reproducción de una fuerza de trabajo estable a bajo coste. La movilidad interna a la planta, la deserción y la falta de fidelización, especialmente tras el terremoto, pone de relieve un conjunto de experiencias, visiones y expectativas acerca del bienestar, donde la autonomía y los lazos de apoyo no aparecen absolutamente supeditados al modelo productivo dominante.

11 Según el Banco Central, Ecuador vendió al mundo $ 2 600 millones en camarón en 2014, superando al banano que exportó $ 2 500 millones en ese periodo (BCE, 2014). Las piscinas ocupan al menos 210 000 hectáreas de extensión en las provincias costeras. El 20% de las exportaciones no petroleras de Ecuador corresponden al camarón, según cifras de la Cámara de Acuacultura. Este producto se alinea con otros como el banano, las flores y el cacao.

El terremoto fue un parteaguas en la medida en que, a pesar de que la empacadora no se detuvo, muchas mujeres optaron por abandonar la planta para estar con los suyos. Algunas acabaron retornando, pero oscilan entre reconocer los beneficios del trabajo y la empresa (ingreso seguro en tiempos de vulnerabilidad) y los perjuicios cotidianos y a mediano plazo que les ocasiona a ellas y a sus hijos (trabajo duro, rutinario y "por avance", con bajos salarios, ciclos largos de aguaje y escasos días de descanso, con limitada cobertura a través del seguro, afectaciones a la salud por el frío y nulas posibilidades de desarrollo personal y movilidad social, a lo que se agrega poco tiempo para estar con los hijos).

Además de las dificultades para obtener fuentes de ingresos, el terremoto dejó al descubierto un sinnúmero de problemas que atañen a la continuidad y el aseguramiento de la población, problemas relativos a la propiedad y el registro de la tierra, la declaración de zonas de riesgo, el abastecimiento y gestión del agua, la vivienda, los recursos educativos y sanitarios, los servicios de atención, etc., y junto con ellos, la propia gestión política de la crisis reproductiva, que fue liderada por el Estado. Desde el Estado, la apelación a recobrar las condiciones previas a la catástrofe, base del discurso de la "resiliencia" (Bracke, 2016), implicó restituir el impulso de la industria frente a otras alternativas de desarrollo, así como garantizar la presencia del Estado en algunos lugares estratégicos como la vivienda. El modelo de provisión vertical, individualizada y emergencialista, desatendió la ocasión para repensar el plan de desarrollo, activar los esfuerzos comunitarios o abordar cuestiones acuciantes, por ejemplo, las relativas a la salud.

Las luchas de la reproducción. Impulso democrático e intervención focalizada

El tercer nodo relevante en esta ruta por la reproducción se refiere a su emergencia como un terreno de disputa. Recientes trabajos en

una perspectiva histórica revelan que, lejos de constituirse en algo marginal, la reproducción ha sido un terreno central en el conflicto político, incluido aquel cuyo protagonista era la clase trabajadora.[12] Y es en el conflicto concreto donde se han dibujado los confines de lo reproductivo, que Nancy Fraser (2015) conceptualiza como *política de interpretación de las necesidades*.[13]

Las luchas en torno a la reproducción se han hecho presentes en diferentes momentos, disputando la preservación del entorno, la vivienda y las infraestructuras, la alimentación, la salud, la seguridad y los cuidados, y reclamando políticas públicas dirigidas a garantizar condiciones dignas y justas para su provisión y resguardo. Estas luchas han operado en distintas direcciones: han reclamado a los Estados enunciando derechos, independientemente de si han logrado o no instituirlos; lo han hecho, además, al tiempo que apropiaban y organizaban las condiciones de la reproducción, o han hecho esto último en conflictos que se libraban en torno a otros asuntos (Vega, 2016).[14] Los procesos de politización apuntan consistentemente a

12 Citando un estudio de Kathleen Canning sobre las trabajadoras textiles en Alemania a comienzos del siglo xx, Haider y Mohandesi (2015) recuerdan el carácter de las revueltas de una clase profundamente heterogénea. El descontento y los motines tenían más que ver con el consumo y las posibilidades de supervivencia que con las condiciones de trabajo. Problemas como la inflación, el precio y la distribución de los alimentos, la vivienda o el embarazo y la lactancia, se convirtieron en motivos de movilización a lo largo del siglo xix y la primera parte del xx, mucho antes de que se consolidaran las demarcaciones de la "clase" como masculina, proveedora e industrial y el vínculo entre trabajo y salario.

13 Si bien Fraser se refiere únicamente a los procesos de institucionalización que conlleva el Estado de bienestar en el tardocapitalismo, consideramos que la disputa reviste un carácter más amplio y adquiere una lectura singular en las coordenadas latinoamericanas, donde el desarrollo de los Estados de bienestar ha sido más bien limitado.

14 *Politizar* se refiere aquí al proceso mediante el que se enuncia e inscribe un problema social como tema de interés colectivo y/o público; algo que anteriormente se consideraba una cuestión particular, personal o simplemente no relativa a lo que podía resultar de una intervención conjunta se torna visible, dibujando un campo para la disputa y el conflicto. Se conforma, así sea de manera inestable, un "noso-

una articulación entre demanda y formulación de derechos y praxis o *hacer* reproductivo, cuestión sobre la que me detendré en el siguiente apartado.

En las últimas décadas, en América Latina, como en otras partes del mundo, la ofensiva neoliberal ha desencadenado crisis de reproducción que se han visto agravadas por la retirada de los Estados de la provisión de bienestar. En muchos casos, esto se ha resuelto en un repliegue hacia lo privado, con mayor sobrecarga y gasto para las familias y las mujeres. No obstante, en ocasiones también ha desencadenado formas de cooperación más o menos politizadas, basadas en redes de apoyo mutuo, aportes voluntarios y prácticas que socializan aspectos materiales del sostenimiento y con ellos las relaciones políticas que los ordenan. En muchas de estas experiencias, el aprovisionamiento, el consumo y la reproducción se han configurado como un importante eje para la política contemporánea. Si en otro tiempo todo lo que recordara la vulnerabilidad era relegado como algo que distraía de la actividad revolucionaria, lo que problematiza, organiza y obstaculiza los ciclos de la vida humana se ha convertido, cada vez más, en el centro mismo de la acción política.

En las décadas de 1980 y 1990, organizaciones de vecinas y pobladoras protagonizaron importantes movilizaciones en torno al sostenimiento; junto a ellas se pusieron en marcha iniciativas de provisión colectiva directa de alimentos, atención sanitaria, comedores, vivienda, infraestructuras, transporte, cuidados, cultura y

tras" dispuesto a trasladar un problema a la discusión y actuación colectiva. En el proceso se elabora alguna noción de ciudadanía común, sentimientos compartidos acerca de la justicia, atribuciones de responsabilidad de algún poder o autoridad, así como un conjunto de formas de la acción colectiva (Gamson, 1992; Benedicto y Morán, 2014). Si bien Fraser aborda la politización de las necesidades, su concepción prioriza la pugna en torno a los discursos y las interpretaciones. Butler (2012), en discusión con Arendt, presta atención no sólo a los reclamos sino a los modos de "aparición" de ciertos actores y problemas en el espacio público, y señala el papel preponderante que adquieren los "cuerpos en alianza" y la reproducción y su entorno material en la política contemporánea de las plazas.

educación. Todo ello tramó un tejido comunitario que interactuaba con las demandas dirigidas hacia los Estados. El protagonismo femenino, asentado en las responsabilidades reproductivas asumidas y en una frágil inserción laboral, predisponía a las mujeres a ocupar y ocuparse en estas peleas (Auyero, 2000). Como observa Amy Lind (2001, 2005), movilizar el papel de madres de familia y protectoras de la comunidad, para algunas "tradicional", para otras "transgresor", sintetizaba un proceso "paradójico", que operaba simultáneamente "dentro y en contra de los límites del 'desarrollo'" trazados durante las reformas neoliberales por parte de los Estados latinoamericanos. Para esta autora, la habilitación y el reclamo de recursos materiales fueron acompañados por "luchas sobre el poder interpretativo", que fueron desplazando los sentidos, ámbitos y modalidades de la politización, así como las atribuciones y responsabilidades de los Estados (en relación con la economía global), las agencias de desarrollo, las comunidades, las familias y sus integrantes. Lo político se libró aquí en la gestión directa, en el reclamo hacia otros actores y en la redefinición del sentido asociado a las responsabilidades (morales) colectivas, incluyendo, en algunos casos de manera explícita, a los varones.

Con frecuencia, estas experiencias crecieron en contextos de migración y asentamiento en las periferias urbanas. A lo largo de la década de 1970 se ocuparon y construyeron barrios donde recrear lazos de propiedad, parentesco y paisanaje, hilos centrales de la identidad popular urbana (Ortiz y Martínez, 1999). En las barriadas, las fronteras entre lo doméstico y lo extradoméstico se difuminaron y, aunque las mujeres lideraban buena parte de los reclamos organizando comedores, escuelas y servicios, las luchas se libraron en el vasto terreno de lo comunitario. El esfuerzo colectivo para lograr lo básico, obteniendo así legalidad y sentido de ciudadanía, se iría debilitando en las siguientes décadas, cediendo terreno a arreglos reproductivos cada vez más individualizados e intrafamiliares. Un examen de estas experiencias puede ayudarnos a comprender sus limitaciones y resultados para este ciclo.

Un caso emblemático fue el de los comedores populares en Perú durante el gobierno de Fujimori. Stephanie Rousseau (2012) expone cómo fueron cambiando estas iniciativas en las barriadas populares de Lima, su progresiva institucionalización y coordinación en la Comisión Nacional de Comedores Populares y, posteriormente, en la Federación de Comedores Populares de Lima metropolitana a través de su interacción con el Estado y las agencias internacionales. Durante un tiempo estas organizaciones de supervivencia gestionaron de forma autónoma la donación y preparación de alimentos, construyeron centros comunitarios, gestionaron la recogida de basura y habilitaron servicios de distinto tipo, además de realizar propuestas en el campo cultural, hasta llegar a convertirse en un actor político clave.[15]

Los ataques de Sendero Luminoso, la gestión y sospechas respecto a los liderazgos, las nuevas condiciones impuestas por donantes y ONG, así como por el gobierno de Alberto Fujimori durante el ajuste estructural, acabaron debilitando a estas organizaciones de base. Su progresiva dependencia y competencia respecto de la agencia estatal terminó por absorber sus energías, desviándolas hacia la "máquina fujimorista", cuyo fin era legitimar y mantener el control de un Estado profundamente autoritario y neoliberal. Para la autora, la propuesta de ciudadanía de estos comedores acabó acoplándose en una política social basada en el modelo de asistencia paliativa dirigido a los sectores empobrecidos. La "lógica de delegación instrumental", que transfirió al Estado toda la capacidad de actuación, y los efectos que esto tuvo en la fragmentación de la dirigencia femenina, cada vez más absorbida por la política partidaria, acabó restringiendo la potencia de estas luchas reproductivas. Así, sus límites no se refieren al tipo de demandas, a la capacidad autogestiva de bienes, servicios y relaciones comunes, sin duda una poderosa fuente de legitimación, o al hecho de que se buscara instituir derechos y responsabilizar al Estado, sino

15 Asociados con partidos de izquierda, grupos feministas, ONG y la Iglesia progresista, su actuación se distanció de forma crítica de aquellos más vinculados al Estado (Barrig, 1986; Blondet, 1991).

al modo en que todo ello se vio constreñido, parcializado y traducido en una lógica "focalizada". Los paquetes de medidas neoliberales, que perduran hasta el día de hoy, contemplaron la activación laboral, las transferencias monetarias condicionadas, los servicios de gestión estatal con ejecución semivoluntaria y precarizada, y los bonos de desarrollo.[16] Este enfoque, que animó buena parte de las políticas dirigidas a la reproducción, contribuyó a que las demandas y las experiencias en las que se forjaron pudieran ser más fácilmente contempladas como una "cuestión de mujeres", de "madres pobres que luchan por sus hijos" y no como una palanca en la redefinición de la ciudadanía. La capacidad de situarlas en el centro, centro social, económico y político, quedó así restringida.

Si bien el destino de estas peleas se saldó en algunos países con una monopolización del ámbito público por parte de los varones en las nuevas coordenadas democráticas y un "retorno a la cocina y al hogar" de las mujeres, las experiencias reproductivas emergieron una y otra vez a lo largo de los 2000, deslegitimando las medidas neoliberales e instalando un tejido organizativo que fue un motor de cambio en la región.[17] Gestionar recursos como el agua, las semillas o la vivienda, y organizar alternativas económicas de proximidad como las cajas de ahorro, las ferias, los comedores o el cuidado de niñas y niños, constituyeron prácticas habituales, en ocasiones conjugadas

16 En la región existe una abundante literatura sobre políticas públicas y bienestar con un foco específico en los cuidados. En ella, y a pesar de las variaciones entre países, se destaca una crítica compartida: la falta de implicación de los Estados, el peso de la familia y las mujeres como proveedoras, la primacía de la protección de las madres, la estratificación de la política social, la limitación de servicios y licencias, las transferencias condicionadas para estratos más pobres (Aguirre, 2008; Batthyany, 2015). También se apuntan algunos cambios producto de la presión feminista.

17 La autonomía zapatista, desde mediados de los noventa, fue crucial para las experiencias que se libraron en el terreno abiertamente político, con importantes efectos a lo largo de la siguiente década. Algunas expresiones para los 2000 fueron las luchas en Argentina en 2001, las guerras del agua y el gas en Bolivia, o las que se dirigían a la autogestión de los territorios indígenas en distintas zonas del continente. Los procesos constituyentes de los 2000 recogerán el acumulado de estas luchas en el plano institucional.

con la acción de los Estados, puntualmente enfrentadas a éstos, y en algunos casos, movilizadas en dinámicas independientes.

Estas iniciativas tuvieron un impacto decisivo en los procesos de cambio que se sucedieron desde finales de la década de 1990. Contribuyeron a virar la dirección de la política hacia la reproducción, haciendo cada vez más palpables los análisis del feminismo y el protagonismo de las mujeres.

No existe garantía sobre el destino de estas experiencias; sin embargo, su acumulado ha sido clave. Hoy son las mujeres shuar las que marchan sobre Quito y explican con un lenguaje directo los efectos que la megaminería y la militarización del territorio tienen sobre la selva viviente, sus cuerpos, los de sus hijas e hijos.

Comunes, comunidades y comunalidades en el cuidado

En la actualidad asistimos a una incipiente conversación en torno a la reproducción en el ámbito colectivo. Ésta emerge al considerar las limitaciones de la actual organización social del cuidado, el modo en que los Estados se implican en la política pública vigente y las condiciones de desposesión asociadas al control de recursos y territorios. Proviene también de discusiones antropológicas y filosóficas que, aun mostrándose interesadas por la comunidad y lo comunitario, problematizan su existencia y ven en la reproducción un lugar fundamental desde el que repensar sus potencialidades. Emergen finalmente desde la fractura social, la individualización y la necesidad de trenzar relaciones que hagan posible el sostenimiento frente a la ofensiva mercantilizadora. Esta conversación atraviesa países y continentes, revelando distintas entradas para el debate (Vega y Martínez Buján, en prensa).

Como veíamos, este diálogo no alude a una experiencia novedosa en América Latina, donde la acción comunitaria en el sostén cotidiano ha jugado un papel clave ante el carácter residual de los Estados

en este terreno.[18] La vida colectiva ha sido un rasgo persistente y resistente para la población, especialmente para la indígena y afrodescendiente. Distintas colectividades se han hecho cargo del sostenimiento material y afectivo de los cuerpos, alejándose así del repliegue en hogares y familias aisladas entre sí o conectadas al Estado en relaciones individualizadas a través de prestaciones o servicios.

Advertir el lugar de lo comunitario en la reproducción implica, en lo inmediato, cuestionar la idealización y la esencialización. La comunidad no es un espacio puro, justo y equitativo, ajeno a la colonialidad, el machismo, la violencia o la explotación. Contrapuesta a la *sociedad* en la tradición sociológica (De Marinis, 2010), la *comunidad*, con frecuencia evocaba un pasaje entre lo viejo y lo nuevo en el desarrollo del capitalismo. El examen de la comunidad gravitaba en torno al parentesco, los vínculos orgánicos, la emocionalidad y los valores de uso, mientras hablar de sociedad implicaba aludir a la racionalidad y los valores de cambio. La contemporaneidad y la pluralidad de comunidades invitan a repensar esta dicotomía. El reconocimiento de distintos tipos de comunidades (urbanas, migrantes, transnacionales, neorurales, sexuales, etc.), planteando además sus afinidades inestables, sus autonomías parciales y sus heterogeneidades, permite poner en duda las visiones nostálgicas.

El examen de las comunidades indígenas campesinas ha marcado las discusiones en el mundo andino. Éstas giraron primeramente en torno a su desaparición a causa de la creciente proletarización; más tarde se considerarían los procesos de pervivencia y cambio (Martínez, 2002). Las comunidades se reconfiguran constantemente, y aunque éstas se legitimen recurriendo a esencialismos estratégicos, su devenir revela su carácter híbrido e impuro, conectado y mediado;

18 Tampoco es un debate nuevo en Europa. Una vez arrinconadas las iniciativas de corte anarquista, lo comunitario se ancló más bien a una genealogía cuyo referente más próximo era el Tercer Sector o el *community care*, servicios sociales de base comunitaria, en los que el Estado vio un importante recurso para la reproducción (Vega y Martínez, en revisión). En el sur de Europa, la Iglesia, el voluntariado y las ONG hicieron de instancias mediadoras en este proceso con distintos resultados.

plantea ambivalencias y dudas constantes sobre su carácter puro, autocontenido o igualitario. En Ecuador, la generalización de los rasgos estables que constituirían lo comunitario, habitualmente asociados al territorio (la tierra),[19] han sido puestos en entredicho al contemplarlos a la luz de los vínculos campo-ciudad, de la movilidad y la migración internacional, de las relaciones de género o de la transmisión cultural (Lentz, 1997; Torres, 2004; Kingman y Muratorio, 2014; Vega y Célleri, 2015; Toaza, 2017). Su condición *originaria* y *ancestral* tampoco resulta en características evidentes.[20] Contamos con una imagen más compleja en torno a qué constituye lo comunitario en el presente;[21] una imagen que, en ocasiones, contrasta con la que se desarrolla en los debates políticos, donde la comunidad sigue apareciendo investida de una potencialidad liberadora sobredimensionada.

19 Reciprocidad, complementariedad y redistribución serían los tres rasgos que definen la comunidad en tanto sistema económico. Las prácticas culturales cohesionan a sus miembros en torno al simbolismo de la pareja hombre-mujer y el parentesco sanguíneo y ritual (compadrazgo). El elemento espacial (recurso comunal compartido), el parentesco, la cooperación reproductiva, el ritual (fiesta) y la asamblea como lugar en el que se juega lo político, han servido con frecuencia como dimensiones con las que asir la comunidad. Instrumentos legales, como la *comuna*, se solaparon generando confusión en torno a los términos (Martínez, 2002).

20 En su libro *Género y colonialidad*, Prieto (2015) explica cómo la actuación de la Misión Andina en la sierra ecuatoriana (1925-1975) moldea ("civiliza") a las poblaciones indígenas, expandiendo prácticas reproductivas entre las que figura la ordenación interior de la vivienda, la lactancia, la higiene, la crianza de los hijos o el cuidado de la salud. La misión se convierte en un actor fundamental en la redefinición de lo "originario" para las comunidades a las que llegaron sus agentes. En una discusión acerca del carácter "episódico" del Estado, las resistencias que las comunidades expresaron respecto del mismo y el papel particular de las mujeres indígenas, la autora plantea las mediaciones (patriarcales) que dieron lugar a lo que entiende como "sujetos parcialmente estatales".

21 Alicia Torres (2004) alude, en este sentido, a lo paradójico de la comunidad para el caso de estudio de los kichwa otavalo, un grupo dedicado a las relaciones comerciales transnacionales. La comunidad es un lugar de igualación, de reciprocidad hacia adentro (y diferenciación respecto del otro), pero donde la reproducción económica resulta ser una empresa individual y donde la explotación intraétnica es habitual. La autora habla, para este caso, de la igualación como "espejismo".

Con este debate como telón de fondo, me interesa considerar la relación entre comunidad y cuidado, contemplándola no desde el deber ser, sino desde la experiencia. Más que inhabilitar la idea de la comunidad o, en un sentido más amplio, la apuesta por lo común, se trata de explorar críticamente estas formulaciones con el fin apuntar algunas claves sobre su posible politización.[22]

Un punto de arranque mínimo nos permite ver que la comunidad se forja en la práctica, en *el hacer*: hacer olla común, hacer de madres comunitarias, hacer para el sostenimiento de las fuentes de agua y el resguardo de las bocaminas, hacerse cargo de la alimentación y la atención de los *wawas*, hacer intercambiando servicios, hacer acompañando a los enfermos, a los ancianos o a los que están al borde, albergar y cuidar en situaciones de conflicto y violencia o cuando se está o se trabaja en la calle, hacer las cosas de casa cuando ésta es un taller… Ni qué decir tiene que, en su pluralidad, se trata de un hacer femenino. Estos y otros casos son el objeto de un libro en preparación en el que dialogan análisis desde América Latina y Europa del Sur; en él se pone en evidencia la fragilidad de lo comunitario cuando se lo piensa desde los cuidados (Vega *et al.*, en prensa).

La *comunalidad*, término acuñado por el antropólogo mixe de Oaxaca, Floriberto Díaz Gómez,[23] recoge este sentido de *hacer* compartido, que es un *hacerse*. Partiendo de esta concepción, Raquel Gutiérrez y Huascar Salazar (2014) desarrollan una teorización no esencialista en la que se pone en juego lo político. La noción de *tramas comunitarias*, planteada por los autores, ofrece una versión dinámica que concede un lugar a la disputa, pero donde ésta se puede conjugar y resolver de modo que preserve la urdimbre. Las

22 La mayoría de estos análisis empíricos siguen refiriéndose, como en décadas anteriores, a colectividades mestizas urbano-populares; no obstante, nuevos aportes feministas tematizan las relaciones de cuidado en comunidades indígenas y afrodescendientes, o entre personas que se organizan a partir de afinidades de distinto tipo.

23 Díaz (2004) menciona cinco elementos que la definen: la tierra, la asamblea comunal, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, el trabajo colectivo y los ritos y ceremonias.

tramas serían una "constelación de relaciones sociales de *compartencia* —nunca armoniosas o idílicas, sino atravesadas por tensiones y contradicciones que operan en el tiempo de un modo coordinado y cooperativo que resulta más o menos estable" (2014: 4).

En un diálogo con sus propias historias políticas junto a comunidades indígenas en Bolivia y México, y con el pensamiento de Bolívar Echeverría, conciben estas relaciones como orientadas a generar valores de uso que garanticen la reproducción de los sujetos colectivos y de su ser individual. Como explican Gutiérrez y Salazar (2014), nos reproducimos como especie, como seres colectivos y como individuos, y es esta actividad, la de reproducirnos, la que nos induce a producir riqueza y organizar dicha producción. Para Echeverría, dicha reproducción es política, en la medida en la que entraña una socialidad que está en juego, tanto en su relación con la naturaleza, que es ya "segunda naturaleza", como en la interconexión entre sujetos, como cuerpo colectivo e individual.[24]

Reproducción y trama comunitaria aparecen así inextrincablemente unidas, en tanto lo que se *trama* es el sostenimiento en los valores de

24 Tal y como advierte Echeverría (1984), "No se trata de la conservación de un principio de socialidad que estuviese ya dado en la organicidad animal, sino de la fundación y re-fundación constante de ese principio. Este sentido peculiar de la reproducción social hace del enfrentamiento del sujeto con la naturaleza —que ahora no es sólo externa o del mundo objetivo, sino también interna o del cuerpo subjetivo— un enfrentamiento indirecto, mediado por el enfrentamiento del sujeto con su propia sociabilidad. La estructura misma del proceso reproductivo resulta ser así una estructura dual y fundamentalmente contradictoria. Al estrato en que la reproducción es consecución y absorción de reacciones favorables provocadas por el sujeto en la naturaleza se le sobrepone otro, en el que la misma noción valorativa de 'favorable' está en cuestión, el estrato en el que el sujeto define y redefine su propia identidad. Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar o modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (polis) de la comunidad (*koinonía*). Proceso dual que es siempre contradictorio, por cuanto su estrato 'político' implica necesariamente una exageración (*hybris*), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico".

uso y éste resulta de la deliberación política y la ejecución de lo que ésta determina. En el terreno de lo común se satisfacen necesidades materiales e inmateriales básicas, y esto implica administrar de manera conjunta todo aquello que sostiene el entorno, definiendo qué resulta fundamental y qué puede esperar, qué hay que resguardar y de qué modo se hará, qué se producirá y cómo se usará. En este pensamiento, al igual que en otros conjurados en el feminismo, es la reproducción lo que orienta la producción, la circulación, la distribución, la política y la cultura en tanto dimensiones indisociables. Es en este sentido, fiel a la economía política, que los autores argumentan que las tramas comunitarias, en sus prácticas heterogéneas y multiformes, no sólo son "no capitalistas" o no "plenamente capitalistas", sino "potencialmente anticapitalistas".[25] Encontramos aquí la actualización de un aporte clave: la reproducción emerge como un proceso "tramado" por una colectividad ("forma comunidad"), en la medida que adquiere un significado propio al ser autoproducido y autovalidado por quienes hacen parte. No es, explican Gutiérrez y Salazar, un ensamblaje de fragmentos, actividades secundarias, difuminadas tras el consumo o subordinadas a la producción de capital. Al igual que otros pensadores contemporáneos sobre los comunes, que raramente los piensan en relación con el cuidado, la cooperación y el codisfrute conllevan una institucionalidad desde la que se "da forma" a lo común (Laval y Dardot, 2015).

Privada de esta visión política y significante, la reproducción podría parecer un fenómeno homogéneo, esencial, intrínsecamente bondadoso o apegado a una noción universal y mínima de supervivencia; con ella se torna en algo abierto, polimorfo, contingente,

25 "la trans-formación, heterogénea y multiforme, que emerge de los entramados comunitarios implica la capacidad de dar forma a su reproducción de la vida social, trastocando, de-formando o re-formando la propia forma de la dominación, de tal manera que su propia reproducción sea posible a través del tiempo, y al hacerlo se contrapone al capital: por eso es que lo comunitario es por definición antagónico al capital, aunque su producción no esté definida por éste (2015: 23).

cuyas posibilidades de concreción en términos de contenido, medidas, valores, atribuciones y compromisos se multiplican y aparecen constantemente en juego al circular y establecerse en relación con otros. Esto resulta vital para pensar el conflicto y la desigualdad no como algo que invariablemente proviene de un exterior corrupto (la dinámica capitalista, las políticas públicas), sino como un elemento de tensión propio y permanente. Esta perspectiva no romantiza la comunidad o prefigura cómo se articulará, si bien suscita dudas acerca de cómo entender las asimetrías y la falta de democracia que se dan en su interior, la normalización de formas violentas que contravienen la reproducción de algunos de sus miembros (amenazando, entonces, la de todos) o la distribución desigual de tareas (especialmente de aquellas que son "privatizadas" en el régimen comunal mismo). En estos casos, y a pesar de la apariencia de deliberación y consenso, muchas veces respaldado en nombre de la tradición, la trama no implica hacerse cargo de los cuerpos de todos o tomar decisiones en nombre de todos. La comunidad se perpetúa, sí, y con ella el monopolio del poder y la concentración de la desigualdad y la violencia; el hacer, el dar forma, se convierte así en repetición de la asimetría.

Examinar las tramas desde el cuidado, componente central de la reproducción, no siempre disociado de actividades como la salud, la educación, pero también la agricultura o el comercio, arroja una visión problematizadora. Desplazándonos hacia las experiencias situadas se pueden retomar al menos dos elementos para proyectar la reflexión sobre la comunalidad hacia el cuidado. El primero se refiere al lugar actual de "lo comunitario", también atravesado por distintos programa públicos. El segundo nos lleva a las contribuciones críticas realizadas por los *feminismos comunitarios*.

En el primer orden de problemas, asistimos a distintas versiones de lo comunitario. Una primera proviene de una serie de programas públicos que entiende que la satisfacción de necesidades ha de

realizarse en lo público con la contribución de los actores locales, fundamentalmente mujeres. Respondiendo a luchas precendentes, estos programas habitualmente estrechan el campo comunitario, si bien su despliegue no aparece clausurado. Licia Pagnamento (2015), a partir de un estudio sobre el municipio de La Plata (Argentina) a mediados de los 2000, advierte cómo la Dirección de Salud Comunitaria y Promoción de la Salud estimuló el papel de las promotoras de salud bajo los principios de prevención, promoción y reeducación popular, gestión integral y estimulación de redes comunitarias e intersectoriales. Su puesta en práctica revela dos vertientes: una deja ver un conjunto de actividades fragmentarias y efímeras sustentadas en un enfoque eminentemente biomédico, mientras que en otra emergen experiencias participativas amplias y dinámicas. Con frecuencia, la precariedad y la carga doméstica de las promotoras entran en tensión con los vínculos interpersonales y las redes de confianza, así como con la motivación de "ayudar" que anima su compromiso. A pesar de la orientación general del Estado argentino hacia una mayor inclusión, las políticas públicas siguen recalando en un modelo cuyo basamento combina formas de ciudadanía restringida junto con iniciativas que realzan la autoorganización comunitaria y la responsabilidad individual. Es en el espacio social en tanto configuración dinámica de "lo no previsto" donde se advierten ensayos que expanden las constricciones que imprime el sistema de salud cuando dialoga en lo local. Como concluye la autora, cuando la participación no va unida a una distribución democrática del poder, ésta acaba limitándose a un traslado de responsabilidades hacia los actores.

La potencia expansiva de estas experiencias no sólo alude al enfoque "comunitario" o a la capacidad de decisión e intervención de los actores, sino también a las asimetrías internas. En un estudio sobre un barrio de la periferia sur del Gran Buenos Aires, Carolina Rosas (en prensa) analiza la distribución del trabajo comunitario, también asociado a un programa estatal, entre distintos actores

y espacios: *manzaneras, comadres,* promotoras de salud, equipo de cocina y limpieza, vecinas y vecinos, asambleas, etc. El origen de las distintas actoras barriales, en este caso uruguayas y bolivianas, genera desigualdades en la propia gestión. La separación entre trabajos limpios y sucios, técnicos o profanos, públicos o más ocultos en los centros, establece diferencias entre grupos de mujeres. Contra toda mistificación de la comunidad, la autora advierte cómo sus modos, saberes, percepciones y estructuras son "producto de la dominación", a partir de la cual se establecen principios de valoración y clasificación basados en el género, la procedencia, los títulos o la condición etnorracial. La dimensión positiva del conflicto en torno a lo colectivo, la que lo mantiene vivo, "posibilita cuestionar potestades, calificaciones y clasificaciones", dejando siempre abierta la disputa acerca de la igualdad. Este y otros trabajos permiten comprender el hacer comunitario no como una actividad indiferenciada, sino organizada, distribuida, pero sobre todo disputada al interior de las colectividades.

En estos estudios encontramos que el haz de relaciones, afectos, atribuciones e interpretaciones que reproducen la comunidad se entreteje con bonos, capacitaciones y trabajos precarios y voluntarios en el marco de programas, servicios y recursos estatales, cuyo acceso depende directa o indirectamente de la activación colectiva. Desde el sur de Brasil, Claudia Fonseca y Helena Fietz (en prensa), en una etnografía de tres relaciones de cuidado protagonizadas por mujeres afro de bajos recursos a cargo de adultos "deficientes" cognitivos, advierten que, más que distribuirse en el eje afectivo-comunitario versus moderno racional-estatal, el cuidado descansa en el hábil manejo de relaciones locales, recursos estatales y situaciones cotidianas. Las sinergias entre prácticas vecinales, asociativas, de emprendimiento, liderazgo político y contacto con agentes estatales permite a las cuidadoras enfrentar las restricciones y maniobrar de la mejor manera en entornos que exceden lo doméstico. En esta dinámica se dirime el significado de la igualdad, la diferencia y la

interdependencia, y es en ella donde emergen las posibilidades políticas.[26] Las tramas informales que apoyan y en las que se apoyan mujeres y personas atendidas resultan cruciales para el resguardo de estos vecinos "especiales", así como para su reconocimiento como agentes de su propia vida y parte de la comunidad. Como señalan las autoras, más que "hacerse cargo", el vecindario sigue y respalda habilitando espacios y sentidos comunes, a pesar de que esto no se traduce necariamente en deliberaciones explícitas sobre atribuciones y responsabilidades. Es en este terreno híbrido, atravesado por el neoliberalismo, donde se dirimen interrogantes cotidianos relativos a la responsabilidad (femenina) particular y colectiva (¿quién está a cargo?), así como al papel de las políticas públicas (Paura y Zibecchi, 2014; Zibecchi, 2014). Alejándose de lecturas que enfatizan la "supervivencia", la instrumentalización de lo comunitario en la matriz estatal o la falta de autonomía de las colectividades, las autoras rescatan la configuración de un terreno denso en deliberaciones, sentidos y activaciones menores, dirigidos a gestionar resguardo, reconocimiento y articulación de vínculos.

En estas prácticas, el cuidado no es exactamente un *común* que circula de manera consciente y consensuada en la comunidad, cuya realización está sujeta a una serie de reglas (y sanciones) producto de una institucionalidad propia. Sin embargo, tampoco es un recurso privado o privatizado en el hogar. Con frecuencia existe un sentido de qué es la comunidad, existen formas parciales de transferencia e intercambio de cuidados en su interior, así como principios y valores que recuerdan a sus integrantes su papel a la hora de mirar por quienes precisan atención en el entorno. Su carácter democrático y su capacidad de generar sentidos sobre la justicia y la igualdad está abierto a discusiones e impugnaciones en lo colectivo. Todo esto

26 Las autoras se alejan, en este sentido, de las lecturas que enfatizan el clientelismo, como las avanzadas por Adelantado y Scherer (2008) o las que enfatizan el desarrollo y la superviviencia a la hora de interpretar las políticas sociales focalizadas y las redes comunitarias.

junto cuestiona la total sumisión de los actores en los programas comunitarios.

Una segunda versión de lo comunitario en el cuidado, que es la que encontramos en Ecuador, establece una clara demarcación entre lo que se entiende por hacer colectivo y las políticas públicas. Quizás Ecuador presente, en este sentido, un extremo respecto de lo que encontramos entre los gobiernos progresistas, en la medida en que el espíritu de la Revolución Ciudadana se ha guiado por una actitud de sospecha hacia lo comunitario por tratarse de un terreno que amenazaba un emergente sentido de ciudadanía cuyos pilares eran la concepción universal de servicios y prestaciones basadas en la profesionalización. A pesar de que ser evocado como parte de la crítica anti o descolonial, el papel efectivo de comunidades o de colectividades menos cohesionadas fue experimentado como una amenaza. En lo rural, ésta provenía de la capacidad comunitaria para reclamar territorios, recursos o autogobierno, mientras que en lo urbano tenía más que ver con una visión sobre la inseguridad, insalubridad y criminalidad de los sectores populares.

En lo que se refiere al cuidado, lo comunitario fue visto como un foco de informalidad, precariedad, falta de cualificación, inseguridad e incluso interés privado. Lo comunitario resultaba corporativo, continuaba el legado neoliberal, e impedía la ciudadanización. En tensión con el campo semántico del Buen Vivir, lo comunitario no encontró un lugar de acomodo en la política pública, ni en el marco de la economía social (comunitaria en Bolivia), ni en el incipiente despliegue de iniciativas de cuidado débilmente inspiradas en la economía feminista; todo ello a pesar del esfuerzo normativo desplegado.[27] Lo comunitario pervivió como un horizonte vago o

27 Dos constituciones —la Constitución de la República del Ecuador de 2008 y la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999—incluyen una alusión específica al trabajo de cuidado, y en particular, al no remunerado. La primera llega incluso a afirmar que el régimen laboral debe funcionar en armonía con las necesidades de cuidado (y no a la inversa). El Consenso de Montevideo sobre

como algo que debía supeditarse al bienestar general de la nación. A caballo entre la regulación y la penalización, el componente comunitario de la política pública transcurrió por una senda tortuosa. En un reciente informe se destaca la mejora de la calidad y las condiciones laborales en el sector del cuidado infantil comunitario, donde las "madres comunitarias", gracias a la formación, se han transformado en técnicas "promotoras de la enseñanza infantil", y reciben el salario mínimo y prestaciones sociales completas desde 2013 (ONU Mujeres, 2017). No obstante, y según se advierte en algunos estudios cualitativos, este tipo de políticas también ha significado la implantación de principios y modos de gestión de carácter experto y monocultural, que se han desvinculado, contrapuesto incluso, a los sentires y prácticas de las colectividades supuestamente implicadas (Aguirre, en prensa; Prieto, en prensa). En este, como en otros aspectos, la concepción plurinacional e intercultural quedó en suspenso, mientras la universal no despuntaba o incluso presentaba fuertes retrocesos, como demuestra la legislación punitiva sobre el aborto o el desmantelamiento de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia.

Una excepción, tanto respecto de la visión instrumental, asistencial y precarizadora como de la inspirada en la sospecha y la desactivación, es la del caso uruguayo, sin duda la iniciativa más innovadora en cuanto al cuidado en la región. El desarrollo del Sistema Nacional Integrado de Cuidados, aprobado en 2015, con destacados aportes feministas, reservó un lugar a lo comunitario a través de la promoción del cooperativismo y de Centros de Cuidado Comunitario.[28] Una evaluación más detenida del plan en el terreno comunitario nos

---

Población y Desarrollo (CEPAL, 2015) y la Ley Marco de la Economía del Cuidado en la XXIX Asamblea General del Parlamento Latinoamericano (2013) también aluden a esta cuestión.

28 *Hacia un modelo solidario de cuidados*, p. 7. http://www.sistemadecuidados.gub.uy/innovaportal/file/23302/1/12.11_-_snc_hacia_un_modelo_solidario_de_cuidados.pdf Desde 2013, según explica Draper (en prensa), la Red Pro Cuidados acompañó el proceso de implementación.

permitirá entender su alcance. En todo caso, y tal y como señala Susana Draper (en prensa), se teme que con el recorte presupuestario de 2016 reemerjan concepciones previas acerca de la población como un conjunto plano y pasivo de receptores, o diferenciado en estratos preferentes, así como el lenguaje del servicio individualizante, la normatividad familiar y la dependencia.

Vayamos ahora al segundo elemento en la reflexión acerca de la comunalidad en el cuidado. En los últimos años, las feministas indígenas y comunitarias han elaborado de manera novedosa la tensión entre la afirmación de la reproducción como un terreno político y las asimetrías de poder en las comunidades. Así como las activistas afrodescendientes plantean una forma propia de conjugar lucha antirracista y feminismo, de vincular violencia, cuidado y memoria colectiva, especialmente en zonas de conflicto, estas compañeras han producido sus propias conceptualizaciones. En ellas se trenza el cuidado de los cuerpos de las mujeres (frente a la violencia) y el hacer comunitario como producción de prácticas, significados y luchas.

Cuando la feminista comunitaria maya-xinga Lorena Cabnal explica cómo fueron planteando desde la montaña de Santa María de Xalapán el vínculo entre violencia minera contra el territorio y violencia de los varones contra los cuerpos de las mujeres como parte de una larga historia colonial patriarcal,[29] advertimos con claridad la importancia del triple acto de significar: simbólico, político y de sanación. Para ellas, el territorio tierra es lo que garantiza la vida de los cuerpos, mientras que los cuerpos, en una relación de interdependencia, resguardan el territorio. La conceptualización *territorio cuerpo tierra* da cuenta de esta comprensión. Un atentado contra estos cuerpos se convierte de forma inmediata en un modo de inflingir daño a todo aquello con lo que están conectados. Esta

29 En sintonía con otras pensadoras comunitarias, esta violencia, que es concebida simultáneamente como colonial y patriarcal, no puede desanudarse sólo en un extremo. En palabras de María Galindo (2013), "no se puede descolonizar sin despatriarcalizar".

simbiosis, que no apela a la supervivencia y tampoco encuentra un referente privilegiado en el trabajo, se expresa más bien como una fuerza creativa y regeneradora.

> No defiendo mi territorio tierra sólo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones, y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra porque no concibo este cuerpo de mujer sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo como también para mi territorio histórico, la tierra. En este sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena (2010: 24).

Si la reproducción de los cuerpos está vinculada al sostén que brinda la tierra en la medida en que los alberga y recrea, bajo este mismo principio de sostenibilidad se hace preciso enfrentar la violencia contra los cuerpos que habitan, reconocen, cuidan y conviven junto a ella. Para Cabnal, esta "cosmovisión liberadora", que es ancestral al tiempo que dialógica y "sentipensante", reconoce a las mujeres que la precedieron y transgrede el destino de sufrimiento para las que viven el presente y vivirán el futuro. Tramar, en su caso "hilar", hace parte de una estrategia anticolonial y antipatriarcal que plantea la sanación como política y la política como restitución. En efecto, la comunalidad como práctica del hacer común (hacer *en* común y hacer *lo* común) para la reproducción, pensada en estos parámetros, entraña necesariamente lo político. Nuevamente, la comunalidad como activación de diálogos y significaciones vivas, es lo que permite tejer la colectividad.

Lo cierto es que la de Cabnal es una historia de expulsión de su propia comunidad, hecho que recuerda la fragilidad a la que aludía.

La comunidad no es ni un punto de partida ni la consolidación de un punto de llegada. Lo comunitario no es una totalidad perfecta y sin fisuras, revela también la violencia. La politización del cuidado del cuerpo resulta en una forma de politización de lo colectivo en curso.

Para concluir

En este texto he tratado de dialogar con literaturas disparejas para pensar la reproducción y el cuidado en un recorrido que se nutre de experiencias, lecturas e inquetudes políticas cotidianas que se sitúan en América Latina, pero que también miran hacia otras tierras.

En el tránsito desde las primeras formulaciones y luchas feministas en torno a la reproducción en las elaboraciones marxistas y socialistas y los planteamientos actuales sobre cuidados, sostenibilidad y comunalidad se ha consolidado un terreno de enorme trascendencia para las luchas actuales. Mientras las lecturas feministas de Marx y Engels ponían el acento en la dependencia que se origina en la producción, el trabajo y el salario en el capitalismo, el giro epistemológico actual, además de subrayar la supeditación de la vida común, recupera la resistencia ante la mercantilización de la actividad humana y la naturaleza, también inspirada por la estela de Polanyi y su concepción sobre las "mercancías ficticias" (Benería, 1999; Carbonell, en prensa). Desde el feminismo, la capacidad de apropiar la reproducción y sus condiciones de base, poniendo en valor la interdependencia y la creación de relaciones, afectos y significados, se ha convertido en una dimensión vital y política desde la que actualizar las virtualidades de lo colectivo. El trayecto no sólo muestra el enriquecimiento en conceptos y perspectivas, sino también el modo en que la reproducción ha ido formulándose de acuerdo a los contextos, las coyunturas y los procesos políticos. De una concepción centrada en el mercado y los servicios atomizados en las familias (urbanas de clase media), hemos transitado hacia planteamientos que recuperan entramados populares más amplios que interrogan la práctica democrática, reelaboraciones

complejas y contradictorias de lo común en lo público y novedosas conexiones entre mantenimiento, cuerpos y territorios.

En la reflexión surgen, una y otra vez, tanto los modos de intervención de los Estados como los desbordes que implica transformar la acción cotidiana de las mujeres en un campo colectivo que excede los contornos de la familia doméstica. En general, se revela que los Estados han avanzado de forma muy limitada en la socialización de la reproducción y el cuidado, o lo han hecho bajo una óptica precarizadora, limitada y dependiente, como demuestran las transferencias monetarias condicionadas o las políticas focalizadas. Los cuidados en el mercado han continuado la senda de la subvaloración, si bien en algunos países las luchas de las trabajadoras remuneradas han podido arrancar importantes victorias como la aprobación del Convenio 189 de la OIT. En las últimas décadas, la incorporación de "lo comunitario" en entornos urbanos ha resultado un modo de contener tanto las responsabilidades públicas como la gestión popular, mientras en otros resultaba en un lugar híbrido. Al calor de los programas estatales que lo animaban se ha mantenido latente un espacio de lo común allí donde la desagregación y el repliegue se hacían patentes como resultado de las políticas neoliberales. Este espacio no ha escapado a las clasificaciones sociales de género, raza y origen, algunas incritas en los propios programas gubernamentales. Importantes crisis reproductivas, tanto de baja intensidad como originadas por catástrofes o conflictos producidos por el despojo, han agravado la situación.

Los caminos de la reproducción en lo comunitario han sido muchos, aún insuficientemente explorados en toda su diversidad y en todas sus consecuencias. De las experiencias vivas se desprenden algunos aprendizajes y muchas interrogantes. Como he tratado de mostrar, la colaboración reproductiva es una estrategia de supervivencia allí donde se tensan las condiciones. Como ya señalara Caroline Mosser, cuando arrecia la crisis pueden emerger formas inéditas de colaboración; sin embargo, cuando la presión alcanza cierto límite,

los apoyos se recargan en exceso y dejan de funcionar con consecuencias desastrosas para los sectores más empobrecidos. Es ese frágil espacio en el que el sostenimiento colectivo se hace efectivo e instituye y valoriza modos de organización, produce sentidos y articula tareas en las que se desenvuelve lo político. Y es en su capacidad de desbordar los confines y las clasificaciones donde se juega su potencia transformadora. Así, en ese frágil espacio es en el que se generalizan demandas, se instituyen políticas y se recupera la capacidad de actuación en distintas escalas. Más allá de la supervivencia, reproducir en colectivo es una fuerza de transformación desde abajo sin garantías. Las actividades de cuidado revelan los límites de colectividades y comunidades en cuanto a la división sexual y racial del trabajo y el contrapunto que es la violencia contra mujeres, niñas y niños. Salvo excepciones, pocas son las comunidades que han cuestionado la sobrecarga de las mujeres, a pesar de que éstas las han puesto una y otra vez de manifiesto, especialmente cuando de contrarrestar violencia se trataba. La comunalidad en el cuidado apenas si se viene abriendo paso en algunos lugares como una demanda, en otros como una práctica de justicia. La pugna por hacer de ella un lugar de disputa, por la preservación, la distribución y contra la violencia, se torna cada vez más presente en las luchas contemporáneas. ¿Qué es lo político, se preguntan algunas, sino la definición colectiva de las condiciones y modos en los que queremos desplegar y sostener la vida en condiciones justas y dignas?

El feminismo ha llamado la atención sobre estas cuestiones, elevando el protagonismo femenino en las luchas por el sostenimiento y recuperando su potencia política sobre el terreno. En los últimos años se ha tornado inviable pensar la política al margen de la reproducción de lo humano y lo natural, particularmente desde América Latina, y esto ha puesto sobre la mesa las asimetrías entrecruzadas en las que se dirime. La fuerza de la reproducción y de los cuidados se sale de los márgenes en los que se ha pensado la democracia y la vida pública. Al hacer visible todo aquello que sostiene la vida diaria y al pensar su potencia deliberativa y práctica se abre el camino para la expansión

democrática. Hablar de reproducción no tiene nada que ver con el marianismo, el maternalismo o la vocación caritativa de las mujeres, tiene que ver con disputar la sostenibilidad, la división sexual y racial de los trabajos y dar un sentido profundo a la democracia. Situar la materialidad del cuerpo en los cuidados cotidianos y conectarla con el resguardo de las fuentes de vida es una operación feminista que resiste la difuminación de la reproducción en un sentido abstracto. Aferrar el cuerpo a cuerpo, la vulnerabilidad y la interdependecia como condición de lo sociobiológico, comprender su vínculo con la alimentación y la higiene, con la sexualidad, con el trabajo, con los ciclos de vida, con las emociones y con nuestras percepciones plurales de nosotras mismas en relación con otros y en nuestros distintos entornos constituye nuestro punto de arranque y el espacio en el que hoy se desarrolla la conversación gracias al legado crítico de los feminismos.

La lucha contra la violencia dirigida hacia mujeres y niñas, con la que comencé este texto, otrora consignada como un campo especializado, hoy ha quedado definitivamente anclada al problema de la reproducción, a las condiciones materiales y culturales en las que se despliega y al racismo. El desprecio hacia estas vidas y estos cuerpos que somos, siendo parte de la degradación general de lo humano, instala una lógica de guerra contra quienes persisten y resisten la devastación. Por eso, su cosificación, su tortura y su muerte resultan en una demostración particularmente obscena que transgrede una y otra vez los límites de la materialidad viviente.

La afirmación del cuidado como relación y tarea común, la definición de un sentido bueno y ético en su ejecución, y la posibilidad de realizarlo y recibirlo en compañía animan cada día distintas agregaciones y nos ponen sobre la pista. Tal y como sostiene Silvia Federici, el hacer común, el *commoning*, es un comienzo, ya que la apuesta es más grande e implica una modificación de valores y modos de organizar la existencia.

> La perspectiva feminista nos enseña a superar este estado de olvido que atañe a la reconstrucción de los comunes. Ningún común es posible si no rehusamos basar nuestra vida y nuestra reproducción en el sufrimiento de otros, si no nos negamos a vernos como separados de esos otros. En efecto, si el hacer común tiene algún sentido, éste debe ser el de producirnos a nosotros mismos como un sujeto común. Así es como debemos interpretar el lema "ningún común sin comunidad". Pero la "comunidad" no debe ser ensayada como una realidad cerrada, un agrupamiento de personas con intereses exclusivos que se separan de otros, como sucede en las comunidades que se fundan en la religión o en la etnicidad, sino como una cualidad que se refiere a las relaciones, un principio de cooperación y de responsabilidad hacia los demás y hacia la tierra, los bosques, los mares, los animales. Ciertamente, la consecución de una comunidad semejante, al igual que la colectivización de nuestro trabajo de reproducción diario, no es más que el principio (2013).[30]

Si el individuo hecho a sí mismo es un mito y lo que esconde su figura es la cooperación materializada en su cuerpo, si la que existe actualmente se fragiliza y concentra en pocas manos, si decidir, significar y ejecutar están en el corazón mismo de la vida en conjunto, entonces la reproducción y el cuidado son los lugares de la apropiación y creación de formas de vida.

Referencias

Adelantado y Scherer, "Desigualdad, democracia y políticas sociales focalizadas en América Latina. Estado, gobierno y gestión pública", *Revista Chilena de Administración Pública,* núm. 11, junio de 2008, pp. 117-134.

Aguirre, Andrea, "La familia de la Tía Gloria: cuidado de la infancia y crianza en el espacio social cercado por el poder punitivo del Estado en Ecuador", en: Cristina Vega, Raquel Martínez Buján y Myriam

30 Traducción propia.

Paredes (coords.), *Cuidado, comunidad y común. Explorando experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el Sur de Europa,* Madrid, Traficantes de Sueños (en prensa).

Álvarez, Sonia, "El Estado del Movimiento y el Movimiento en el Estado", 1998. Disponible en: http://agendadelasmujeres.com.ar

Auyero, Javier, *Vidas Beligerantes. Dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda de reconocimiento*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

Barrig, Maruja, "Liderazgo femenino y violencia en el Perú de los 90", *Debates de Sociología*, núm. 18, 1993, pp. 89 -112.

Benería, Lourdes, "Mercados globales, género y el *Hombre de Davos*", *Revista de Estudios de Género. La ventana*, núm. 10, 1999, pp. 7-48.

Benería, Lourdes y Gita Sen, "Desigualdades de clase y de género y el rol de la mujer en el desarrollo económico: Implicaciones teóricas y prácticas", en M. León (ed.), *Sociedad, subordinación, feminism*, Bogotá, ACEP, 1982, pp. 65-80.

Bennholdt-Thomsen, Veronika, "Sexual division of labour in capitalism", *Working Papers Series*, núm. 8, 1983.

Blondet, Cecilia, *Las mujeres y el poder*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1991.

Bollier, David y Silke Helfrich (eds.), *The Wealth of the Commons. A World beyond Market and State*, Levellers Press, 2013. Disponible en: http://wealthofthecommons.org/

Butler, Judith, "Cuerpos en alianza y la política de la calle", *Transversales*, núm. 26, 2012.

Cabnal, Lorena, "Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala", en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR/ Las Segovias, 2010. Disponible en: https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf

Caffentzis, George, "On the notion of a crisis of social reproduction: A theoretica Review", *The Commoner*, otoño de 2002.

Carbonell, M., "Economía plebeya. Familias, hogares y comunidad en un contexto urbano pre-industrial de la Europa del Sur", en C. Vega, R. Martínez-Buján y M. Paredes (eds.), *Cuidado, comunidad y común*. Madrid, Traficantes de Sueños (en prensa).

Carrasco, Cristina, "La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?", *Mientras Tanto*, núm. 82, 2001, pp. 43-70.

Celleri, Daniela y Cristina Vega, "En los límites de la nación diversa. ¿Dónde están los migrantes en el proyecto ecuatoriano plurinacional?", *Andamios*, vol. 12, núm. 28, 2015, pp. 43-72.

Cielo, Cristina y Cristina Vega, "Reproducción, mujeres y comunes. Leer a Silvia Federici desde el Ecuador actual", *Nueva Sociedad*, núm. 256, marzo-abril de 2015.

Colectivo Miradas Críticas sobre el Territorio desde el Feminismo, *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*, Quito, Acción Ecológica, 2014.

Dalla, Mariarosa y Selma James, *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, México, Siglo XXI, 1972.

De Marinis, Pablo, "Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica, *Papeles del* CEIC, núm. 1, marzo de 2010, pp. 1-13.

Díaz, Floriberto, "Comunidad y comunalidad", *Diálogos en la acción*, segunda etapa, 2004, pp. 365-377. Disponible en: http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf

Dionisi, Karina, "Los programas de transferencia de ingresos. La visión de las mujeres destinatarias", en Amalia Eguía, Maria Susana Ortale y Juan Ignacio Piovani (coords.), *Género, trabajo y políticas públicas,* Buenos Aires, Clacso, 2015, pp. 135-162.

Draper, Susana, "Repensar la lengua de los cuidados: experimentos entre lo público y lo común", en C. Vega, R. Martínez-Buján y M. Paredes (coords.), *Cuidado, comunidad y común*. Madrid, Traficantes de Sueños (en prensa).

Echeverría, Bolívar,"La `forma natural' de la reproducción social", *Cuadernos Políticos*, núm. 41, México, Era, julio-diciembre de 1984, pp. 33-46.

Edholm, Felicity, Olivia Harris y Kate Young, "Conceptualising Women", *Critique of Antropology*, 1978, pp. 3, 9-10, 101-130.

Esquivel, Valeria, Eleonor Faur y Elizabeth Jelin (eds.), *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*, Buenos Aires, IDES, 2012.

Esquivel, Valeria, *La economía del cuidado en América Latina: poniendo a los cuidados en el centro de la agenda*, El Salvador, PNUD, 2011.

Farah, María Adelaida y Edelmira Pérez, "Mujeres rurales y nueva ruralidad en Colombia", *Cuadernos de Desarrollo Rural*, núm. 51, 2003, pp. 137-160.

Federici, Silvia y Camille Barbagallo (coords.), "Care work and the commons", *The Commoner*, núm. 15. 2012.

Federici, Silvia, "Feminism and the politics of the commons", en David Bollier y Silke Helfrich (eds.), *The Wealth of the Commons. A World beyond Market and State*, Levellers Press, 2013. Disponible en: http://wealthofthecommons.org/

_____, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

Fonseca, Claudia y Helena Fietz, "Feixes de relacoes no cuidado de pessoas com 'problemas de cabeca': Familia, comunidade e gênero em um bairro popular do Sul brasileiro", en Cristina Vega, Raquel Martínez Buján y Myriam Paredes (coords.), *Cuidado, comunidad y común*. Madrid, Traficantes de Sueños (en prensa).

Fortunati, Leopoldina, *The arcane of reproduction. Housework, Prostitution, Labor and Capital,* Nueva York, Autonomedia, 1981, 1995.

Gago, Verónica y Natalia Fontana, "El paro de las que no pueden parar", *Alexia. Revista de pensamiento narrativo*, entrevista a cargo de Marta Malo y Amador Fernández-Savater, marzo de 2017.

Galindo, María, *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar*, La Paz, Mujeres Creando, 2013.

Giardini, Federica y Anna Simone, "Reproduction as Paradigm: Elements for a Feminist Political Economy", 2015.

Gutiérrez, Raquel, *Horizonte comunitario-popular. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

Gutiérrez, Raquel y Huascar Salazar, "The community reproduction of life. Thinking of social trans-formation in the present". Puebla, 2014.

Haider, Asad y Salar Mohandesi, "Making a Living", en Asad Haider y Salar Mohandesi (eds.), *Social Reproduction Issue, Viewpoint Magazine*, núm. 5, 2015. Disponible en: https://www.viewpointmag.com/2015/11/02/issue-5-social-reproduction/

Hartmann, Heidi, "El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo", *Cuadernos del Sur*, núm. 5, 1987.

Jelin, Elizabeth, "Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza: realidades históricas, aproximaciones analíticas", *Desigualdades* Working Paper Series, núm.. 73, 2014.

Kingman, Eduardo y Blanca Muratorio, *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX-XX*, Quito, Flacso Ecuador/Fundación Museos de la Ciudad, 2014.

Lentz, Carola, *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la sierra ecuatoriana*, Quito, Abya-Yala, 1997.

Lind, Amy, "Organizaciones de mujeres reforma neoliberal y políticas de consumo en el Ecuador", en Gioconda Herrera (ed.), *Antología. Género*, Quito, Flacso Ecuador/Junta de Andalucía, 2001, pp. 279-305.

_____, *Gender Paradoxes. Women's Movements, State Restructuring, and Global Development in Ecuador*, Pensilvania, Penn State University Press, 2005.

Lohman, Larry, "Energía, trabajo y territorio. Repensando el proceso de acumulación", presentación, Grupo de Investigación *Transacciones, economía y vida común*, Flacso Ecuador, 2016.

Marco Navarro, Flavia y Nieves Rico, "Cuidado y políticas públicas: debates y estado de situación a nivel regional", en Laura Pautassi y Carla Zibecchi (comps.), *Las fronteras del cuidado. Agenda, derechos e infraestructura*, Buenos Aires, Biblos, 2013.

Martínez, Luciano, *Economía política de las comunidades indígenas*, Quito, ILDIS/Abya-Yala/Oxfam/Flacso Ecuador, 2002.

Mies, María, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, Londres, Zed Books, 1986.

_____, "No commons without a community", *Community Development Journal*, vol. 49, núm. 1, 2014, pp. 106-117.

Mies, María y Veronika Benholdt-Thomsen, "Defending, Reclaiming and Reinventing the Commons", *Canadian Journal of Development Studies*, vol. 22.2001, número especial, 2001, pp. 997-1023. Disponible en: . http://sduk.us/silvia_george_david/mies_benholdt_defending_reinventing.pdf

Molyneux, Maxine, "Change and Continuity in Social Protection in Latin America Mothers at the Service of the State", *Gender and Development Programme*, Paper Number 1, UNRISD, 2007.

Nash, June, "Mujeres aztecas: la transición de estatus a clase en el Imperio y la Colonia", en Verena Stolcke (comp.), *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América*, Madrid, Horas y horas, 1993, pp. 11-28.

Navarro, Mina Lorena, *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, México, Bajo Tierra/BUAP, 2015.

Laval, Christian y Pierre Dardot, *Común. Ensayo sobre la revolución del siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015.

Ortiz, Santiago y Elvira Martínez, "La propiedad, un sueño realizado: relato oral de los pobladores de La Argelia", en Eduardo Kingman y Ton Salman (eds.), *Antigua Modernidad y memoria del presente. Culturas urbanas e identidad*, Quito, Flacso Ecuador, 1999.

Pautassi, Laura y Carla Zibecchi (comps.), *Las fronteras del cuidado. Agenda, derechos e infraestructura*, Buenos Aires, Biblos, 2013.

Pérez Orozco, Amaia, "Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida", *Investigaciones Feministas*, núm. 2, 2012, pp. 29–53.

Precarias a la Deriva, *A la deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

Picchio, Antonella, "Visibilidad analítica y política del trabajo de reproducción social", en Cristina Carrasco (ed.), *Mujeres y Economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*, Barcelona, Icaria, 1999, pp. 201-242.

Prieto, Mercedes, *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la sierra del Ecuador* 1925-1975, Quito, Flacso Ecuador, 2015.

Quiroga, Natalia y Verónica Gago, "Los comunes en femenino. Cuerpo y poder ante la expropiación de las economías para la vida", *Revista Economía y Sociedad*, vol. 19, núm. 45, 2014, pp. 1-18.

Quiroga, Natalia, "Decolonial Feminist Economics: A Necessary View for Strengthening Social and Popular Economy", en Asad Haider y Salar Mohandesi (eds.), *Social Reproduction Issue, Viewpoint Magazine*, núm. 5, 2015. Disponible en: https://www.viewpointmag.com/2015/11/02/issue-5-social-reproduction/

Reddock, Rodda, *Women, Labour and Politics in Trinidad and Tobago: A History*, Kingston, Ian Randle Publishers, 1994.

Rivera, Silvia, "Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro, por Huascar Salazar", *El Aplante. Revista de Estudios Comunitarios* "Común ¿Para qué?" , núm. 1, octubre de 2015, pp. 141-168.

Rosas, C., "Mujeres migrantes en el cuidado comunitario. Organización, jerarquizaciones y disputas al sur de Buenos Aires", en Cristina Vega, Raquel Martínez Buján y Myriam

Paredes (coords.), *Cuidado, comunidad y común*. Madrid, Traficantes de Sueños (en prensa),

Rousseau, Stéphanie, *Mujeres y ciudadanía. Las paradojas del neopopulismo en el Perú de los noventa*", Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

Safa, Helen, "Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendent Movements in Latin America", *Critique of Anthropology*, vol. 25, núm. 3, 2005, pp. 307-330.

_____, "Class, Gender, and Race in the Caribbean: Reflections on an Intellectual Journey", *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 37, núm. 74, 2012, pp. 219-242.

Segato, Rita, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

Stolcke, Verena, "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad… y la naturaleza para la sociedad?", *Política y Cultura*, núm. 14, 2000, pp. 25-60.

Torres, Alicia, "El 'espejismo de la igualación': comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa Otavalo", Flacso Ecuador, Serie: Foro, 2004. Disponible en: http://www.flacso.org.ec/docs/at_espejismo.pdf

Vega, Cristina, "Comunidades políticas en el cuidado: un aporte desde el norte y desde el sur", *Diagonal Periódico,* Fundación de los Comunes, 2016. Disponible en: https://www.diagonalperiodico.net/blogs/funda/comunidades-politicas-cuidado-imaginar-la-reproduccion-desde-sur.html

Vega, Cristina y Daniela Célleri, "En los límites de la nación diversa: ¿qué lugar ocupan los migrantes en el proyecto ecuatoriano plurinacional?", *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 12, núm. 28, mayo-agosto de 2015, pp. 43-72.

Vega, Cristina, Raquel Martínez Buján y Myriam Paredes (coords.), *Cuidado, comunidad y común. Explorando experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el Sur de Europa,* Madrid, Traficantes de Sueños (en prensa).

Vega, Cristina y Encarnación Gutiérrez, "Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado. Debates latinoamericanos", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 50, 2014, pp. 9-26.

Vega, Cristina y Raquel Martínez Buján, "Explorando el lugar de lo comunitario en los estudios de género sobre sostenibilidad, reproducción y cuidados", *Quaderns-e* (en prensa).

Vega, Cristina, Myriam Paredes y Andrea Almeida, "Las relaciones de género en las dinámicas productivas y reproductivas en Manabí. Un acercamiento desde Coaque tras el terremoto", Foro: *Mujeres, resistencia, respuestas y reconstrucción a partir del terremoto del abril de 2016*, Flacso Ecuador, 2017.

Vega, Silvia, "Economía social y solidaria: Conceptos, prácticas y políticas públicas", en Carlos Puig (coord.), *Economía social y solidaria. Conceptos, prácticas y políticas públicas*, Bilbao, Hegoa, 2016.

Viveros Vigoya, Mara, "La interseccionalidad: perspectivas sociológicas y políticas", Ponencia presentada en el Seminario Internacional Direitos Sexuais, Feminismos e Lesbianidades - Olhares diversos, Cedefes, Brasil, 2010.

Zibecchi, Carla, "Cuidadoras del ámbito comunitario: entre las expectativas de profesionalización y el 'altruismo`", *Iconos*, núm. 50, 2014, pp. 129-145.

Los intercambios para la reproducción del vivir en medio de la tensión capital-vida. Campesinas del centro de Veracruz y sus estrategias para sostener la vida[1]

Verónica Moreno Uribe[2]

No se valora el trabajo que hacemos, porque ése no es trabajo. A nosotros no nos lo venden como un trabajo, porque no gana dinero, no genera, porque ése no es trabajo, no es remunerado. Pero si dijeras, oye, hoy no lo puedo hacer, y una semana no lo puedo hacer, ¿y qué haces? Tienes que buscar quien lo haga, pero eso sí ya es trabajo, entonces sí, ya es trabajo. Pero como mujeres en la casa no es trabajo.

Talleres Comucafi

El epígrafe con el que se abre esta breve reflexión da cuenta de las contradicciones que buscamos nombrar mediante el concepto *reproducción del vivir* (RV). La afirmación fue hecha por una de las socias de los grupos de ahorro de Comucafi,[3] y sintetiza con suma agudeza la problemática central a la que refiere dicho concepto.

1 Este texto sintetiza los resultados de la investigación doctoral "Mujeres ahorradoras del centro de Veracruz y sus estrategias por la reproducción del vivir y para la disposición de sí, en medio de procesos de empobrecimiento, explotación y opresión", elaborada en el periodo 2012-2016, con apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

2 Doctora en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y maestra en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México. Migrante colombiana, avecindada en México hace más de 20 años. Madre de Oriana y Elena. Actualmente se desempeña como coordinadora de investigación de la Universidad Veracruzana Intercultural, en la ciudad de Xalapa, Veracruz, México.

3 Los grupos de ahorro con que se trabajó en la investigación son liderados, el primero, por una cooperativa (la Cooperativa de Mujeres en Ahorro Solidario, Comucafi), y el otro por una asociación civil (Desarrollo Autogestionario, AUGE).

Entendemos la reproducción del vivir como un conjunto de tensiones indicativas de antagonismos y contradicciones, que buscan ser ocultadas por el sistema capitalista en su versión neoliberal, en contubernio con el heteropatriarcado, a través de la escisión artificiosa de los trabajos y los haceres realizados por las mujeres fuera y dentro de sus congregaciones para generar bienestar en su interior, y aquellos ponderados por el sistema de valor dinero como los únicos certificados para producir riqueza, tal como este sistema la comprende. Con Silvia Federici (2010a), afirmamos aquí, que en el meollo de estos ocultamientos se halla la imperiosa necesidad del capital por perpetuarse a partir del camuflaje de sus contradicciones, así como de la anulación de las y los sujetos que denigra para justificar su explotación.

Así, el abismo entre los trabajos productivos para reproducir el capital y los considerados por este mismo sistema como no-trabajos reproductivos, permite al propio capital consumar formas diferenciadas de explotación por despojo y ponderar la ganancia y la acumulación por sobre la consecución de la vida toda. De este modo oculta una serie de tensiones respecto de los trabajos y haceres, las estrategias, las relaciones, los ámbitos y las y los sujetos en torno a los cuales se dirime la reproducción del vivir.

Entonces, ¿qué se busca registrar cuando se nombra desde la reproducción del vivir? Como se hae mencionado ya en otro espacio:

> *del vivir,* connota una acción realizada por personas, por cuerpos sexuados que por el hecho de ser los agentes de su gestión, son quienes asumen el sostenimiento de la vida. Esta diferencia sutil entre el verbo vivir y el sustantivo la vida, no es casual; claramente es la vida de las sujetas y los sujetos y sus condiciones para dignificarla, lo que nos importa. Mas esta vida, vulnerable, interdependiente, impermanente, no se sostiene sola, requiere ser criada y cuidada por medio de trabajos y haceres que implican tiempo de vida, mediante los que ocurren todo tipo de intercambios necesarios para fraguar la vitalidad de las personas (Moreno, 2016: 31).

Comprender el lugar simbólico y material que tiene la RV en el conjunto de estrategias que configuran las mujeres campesinas en un contexto de suma adversidad, y en el marco de una perspectiva ética que da relevancia a la vida por sobre los intereses del mercado, es el objetivo del presente texto.

La propuesta teórico metodológica de esta investigación abreva de diferentes fuentes. Por una parte, del feminismo marxista crítico de autoras como Silvia Federici (2013a, 2013b, 2010a, 2010b) y Maria Rosa Dala Costa (2009), que pone en cuestión la valoración que de los trabajos hacen el capital y la ética que lo sustenta. La amplia discusión que sobre la categoría no-trabajo han elaborado ambos ha sido fundamental para comprender las formas diferenciadas en que se explota a mujeres y hombres en el capital. Por otra, la propuesta que economistas feministas como Cristina Carrazco (2011) y Amaia Pérez (2014), hacen del trabajo de cuidados, su dimensión ética y afectiva, y la tensión capital-vida subyacente, permitió alumbrar aspectos de la realidad no iluminados por categorías similares, como la del trabajo doméstico.

Por último, la perspectiva que el feminismo descolonial propone para mirar la interseccionalidad (Crenshaw y Kimberlé, 2012) de diferentes sistemas de dominación fue fundamental para comprender de qué manera los sistemas sexogenéricos, en imbricación con la clase y otros prescriptivos, organizan horizontes de lo posible para los cuerpos sexuados, posibilitando o no, ampliar los márgenes para la *disposición de sí*[4] de las personas-mujeres. Metodológicamente, la propuesta se erige a partir de las coordenadas que la *práctica de la relación* (Rivera, 2002) nos plantea, explorando a profundidad la experiencia, las narraciones y los haceres del conjunto de mujeres con las que se construyó la investigación.

4 Sobre el concepto de *disposición de sí*, de suma relevancia para la reflexión en la investigación de la que este capítulo es una síntesis, puede consultarse Raquel Gutiérrez (2010) y Bourdieu (2003).

Los breves testimonios que aquí se recuperan pertenecen a mujeres que forman parte de los grupos de ahorro con los que se conversó por más de dos años en un proceso de reflexión conjunta sobre los avatares —heterogéneamente compartidos— que enfrentamos todas nosotras para generar condiciones que permitan la reproducción del vivir en las congregaciones de las que hacemos parte. En este sentido, la apuesta metodológica de construir desde la práctica de la relación abre la posibilidad de nombrar, de generar sentido e intervenir en el mundo desde la diversidad del *nosotras*, no sólo para alumbrar de otro modo, sino también para nombrar lo que es ocultado.

Nombrar las tensiones en torno a la reproducción del vivir desde la *práctica de la relación*

En la modernidad la disputa por un lugar de enunciación desde el cual nombrar el mundo se libra bajo la tutela de los metarrelatos de la ciencia, la razón, la libertad y el progreso, que en su conjunto configuran un sentido liberal y secular del ser sujeto, cuyo contenido es trazado bajo coordenadas eurocéntricas, racistas, capitalistas, antropo y androcéntricas, además de heteropatriarcales.

Quienes hemos sido formadas y formados bajo la lógica disciplinaria, colonial y cartesiana, hegemónica en las universidades occidentalizadas (Grosfoguel, 2013) y modernas, tendemos a organizar nuestra forma de percibir la realidad y generar conocimiento sobre ella, a partir de categorías dicotómicas, excluyentes y jerarquizantes. Este sustrato tiene como implicación que el conocimiento parcelado y disciplinar del que abrevamos, y a partir del cual traducimos la realidad, se constituye en tamiz certificador de los saberes, los sujetos y las narrativas válidas, configurando un Otro antagónico, deshistorizado, irracional y subordinado, impedido para generar conocimiento sobre sí y sobre su realidad.

A decir de Raquel Gutiérrez es en la modernidad cuando con mayor claridad se instala un "neutro ordenador" universal afirmativo

—masculino en tanto claramente no femenino" (2014: 90)—, que deviene en referente de enunciación del resto de particulares en él subsumidos, que en tal estatus quedan desprovistos de densidad ontológica para enunciar desde sí, y son "carentes de medida propia" (*ibid.*). En este orden de ideas, ¿qué implicaciones epistemológicas, políticas y éticas tiene erigir un lugar de enunciación fuera de este "neutro ordenador universal" y masculino?

Una posible apuesta frente a este despojo es desorganizar el monólogo que privilegia y certifica las voces que buscan nombrar de manera heterónoma, por aquellas "carentes de medida propia", restituyendo la palabra como potencia de afirmación en el mundo y de despliegue del deseo propio. Desde este lugar de enunciación se erige la potencia del *nosotras*, como condición de posibilidad, ética y política, para la generación de conocimiento desde la práctica de la relación, que desactualiza las formas convenidas y los arreglos semánticos y lógicos del "ordenador universal".

Así, aun cuando la investigación de la que deriva el presente texto tiene como punto de partida el reconocimiento de que el lugar desde el que se habla es contingente y parcial, y de que se encuentra anclado en los propios intereses, lo que significa que no es neutral y está permeado por la experiencia de vida que ha significado involucrarse con un grupo de mujeres, se asienta en la premisa de que es posible construir un lugar de enunciación dialogado desde la heterogeneidad del *nosotras y la práctica de la relación,* para armar, desde otros sitios, nociones del ser y el estar en las que sean factibles acuerdos para la convivencia y la relación entre personas.

No es, entonces, el presente, un intento por perfilar una teoría explicativa de la *reproducción del vivir* para la generalidad de las mujeres campesinas con las que se trabajó, ni la pretensión de hablar por ellas de su experiencia, sino un esfuerzo deliberado por desorganizar las formas instituidas del narrar, nombrando en situación las tensiones existentes en medio de la pugna capital-vida.

Pero ¿qué implica narrar y construir conocimiento desde la posibilidad del pensar-hacer-sentir no escindido, y cómo lo vinculamos con la práctica de la relación? En *El fraude la igualdad*, María Milagros Rivera expone que la práctica de la relación es la posibilidad de construir desde el intercambio, "partiendo de sí, para ir a la relación, reconociendo el valor de la experiencia singular y poniendo en juego el propio deseo… al realizarse en el mundo, el deseo femenino interviene en lo simbólico porque, si alcanza existencia nombra fragmentos de la realidad hasta entonces caóticos" (2002: 51), confiriendo autoridad simbólica y semántica para interpelarnos, exponernos, nombrarnos desde la zona de no-existencia del nosotras, a la que se le restituye en ese acto de valía.

Expuesto lo anterior, podemos desplegar el conjunto de hebras a partir de las cuales se hilvana la propuesta teórica de reproducción del vivir.

¿Con quiénes dialogamos para pensar la reproducción del vivir?

Las mujeres cuyas historias se narran en la investigación que da origen a este texto proceden de la región centro de Veracruz, circunvecina al macizo montañoso de la Sierra Madre Oriental. Las localidades en las que habitan[5] son cafeticultoras de larga data y, como el resto de las entidades en que la producción de café ha ocupado un lugar sustantivo dentro de la diversidad de sistemas productivos, desde la década de los ochenta del siglo pasado han enfrentado sucesivas crisis, que colocaron actualmente el cultivo del aromático en un lugar secundario de la constelación de estrategias destinadas a aprovisionar la unidad familiar campesina.

A pesar de la importante tradición agrícola de la región, ésta se desagrariza cada vez más, transitando hacia otras actividades socioe-

5 La investigación se realizó en los municipios de Teocelo, Cosautlan de Carvajal, Emiliano Zapata, Xico y Coatepec, con grupos de mujeres provenientes de 12 localidades.

conómicas. Este proceso no es, sin embargo, restrictivo de Veracruz (Cfr. Arias, 2009), sino que hace parte de un fenómeno sostenido a partir de la década de los ochenta del siglo pasado, que da inicio al desmantelamiento masivo del campo mexicano a partir de la implementación de políticas neoliberales; y que, además, tiene entre otras consecuencias: que las familias rurales vivan cada vez menos de lo que producen y venden del campo, que sus ingresos provengan en menor medida de la producción agropecuaria y se encuentren cada vez más diversificados, y que habiten cada vez en mayor proporción en territorios alejados de su lugar de procedencia.[6]

A tono con los datos estadísticos sobre la ocupación de mujeres y hombres en la entidad y los municipios de estudio, en la investigación encontramos que una importante mayoría de mujeres que habitan localidades rurales no percibe ingresos por la realización de trabajos vinculados con la producción agropecuaria, sino que se emplea sobre todo en el sector de servicios (61.9%), seguido del comercial (24.8%), en contraposición con el sector primario (2.9 %) (INEGI, 2015).[7]

Si bien como menciona doña Lola, del municipio de Cosautlán de Carvajal, desde hace tiempo "ya nadie vive del café", ella, sin embargo, lo sigue cultivando, siempre intercalado con otros cultivos porque, además de que le permite aprovisionar a su familia de la bebida, es una forma de ahorro en tiempo de *guaca,* que le posibilita pagar

6 Tenemos, por ejemplo, que en el estado de Veracruz la migración internacional ha crecido 3 000% durante el periodo comprendido entre 1990 y 2010, pasando de 1 843 a 62 720, mientras que la migración interna lo ha hecho 25.8% (pasando de 163 924 a en la primera década, a 206 240 en la segunda); de éstas, la primera es preponderantemente masculina y, la segunda, casi en todo el periodo, salvo en la última década, femenina (Cfr. Moreno, 2016, a partir de datos de los Censos Generales de Población y Vivienda de 1990, 2000 y 2010). La totalidad de las mujeres cuyas historias se recogieron en esta investigación tienen la vivencia de la migración propia o de un familiar cercano como parte de su narrativa.

7 Para conocer el análisis de los datos en la región de estudio (Cfr. Moreno, 2016).

las deudas contraídas para sostener la propia cosecha.[8] A decir de ella misma, que conforma uno de los grupos de ahorro estudiado y fungió como directiva de Comucafi durante varios años, quienes más ahorran en las comunidades rurales son las mujeres, pero son también ellas quienes más piden prestado, fiado, en abonos o a crédito, y son las más endeudadas, como se mencionó en los grupos de ahorro:

- [Los esposos] Pues mandan a la mujer, para que pida y ¿quién es la que queda endeudada?, la mujer, y ¿quién es la que está corriendo cada mes?... ya viene el (fin de) mes y no hay dinero. ¿Y cómo vamos a hacer? Pero la que está al frente es la mujer.
- Se endeudan las mujeres, hombres mandan a las mujeres para que pidan, las mujeres andan pagando deudas.
- Con el dinero del crédito abono la finca.
- La familia campesina tiene su "caja de ahorro", son sus animales, sus cosechas, sus semillas. No tiene dinero, pero tiene para vender si necesita algo (Talleres AUGE).

Vinculado con este hecho encontramos que en la entidad se constata la confluencia de una serie de factores que, en su convergencia, configuran el fenómeno denominado *feminización de la pobreza*: esto es, el incremento del número de mujeres en la cantidad total de personas empobrecidas, el aumento de las condiciones de pobreza de las mujeres y la agudización de aspectos específicos de la pobreza que afectan diferencialmente a las mujeres (Bridge, 2001 en Espino,

8 Este sistema de deuda-ahorro-deuda puede ser comprendido, entre otros referentes, a partir de las aportaciones que Kostas Vergopoulos (1979) y Teodor Shanin (1976) hicieran, hace más de cuatro décadas, sobre las estrategias que la familia campesina echaba a andar para invertir en la producción de sus cosechas; desde su perspectiva, la deuda constituye el mecanismo que hace posible la inversión que, a su vez, facilita la producción campesina en el sistema —capitalista— que la margina. Sobre la importancia de la producción de café en las familias indígenas y campesinas de los principales estados productores del grano (Veracruz, Chiapas y Oaxaca), y sobre los efectos de la embestida neoliberal en ella véase Cobo y Paz (2009).

2007; Craske, 2007),[9] como el incremento de hogares con jefatura femenina sin acceso a seguridad social, a programas gubernamentales (Inmujeres, s/f),[10] y con mayor incidencia de inseguridad alimentaria severa (Coneval, 2012).

Siendo así nos preguntamos, ¿es el dinero la principal fuente de aprovisionamiento de las mujeres de las localidades de trabajo y el ordenador de las relaciones económicas al interior de los grupos domésticos? Aun cuando logramos registrar hasta nueve fuentes diversas para obtenerlo, en los grupos de mujeres que ahorran siguen siendo ellas quienes en menor medida aprovisionan con este recurso a sus unidades familiares. Ocurren, sin embargo, por mediación de su gestión, una serie de intercambios no monetarizados, no circunscritos al circuito de circulación del capital; a través de éstos ellas proveen de servicios y bienes a sus congregaciones; ello implica poner en acción un conjunto de saberes, relaciones y estrategias, entre las cuales se encuentra la participación en grupos de ahorro. Todo ello con objeto de generar condiciones materiales y afectivas para la reproducción del vivir.

"Tenemos todo menos dinero" y "somos pobres pero somos creativas", comentaban mientras hacían el recuento del sinfín de haceres orientados a conjurar la carencia; recoger lo del traspatio, criar animales, ir al cafetal por unos plátanos, lavar "lo ajeno" a cambio de verdura en las tiendas del pueblo, intercambiar maíz por café con "las de más arriba" (aludiendo a las mujeres que viven cerca del Cofre de Perote), cosechar los huevitos del gallinero, ver de dónde para que nadie se quede sin comer. Estos intercambios económicos mas no monetarizados, no están sujetos a la mediación de la relación propia

9 Nikki Craske (2007) menciona que éste es un fenómeno generalizado en América Latina, que tiene como parteaguas los procesos de ajuste estructural iniciados en la década de los ochenta.

10 En 2008, 96.6% de las jefas de hogar de 20% de los hogares más pobres del país no era derechohabiente, y 37% no tenía cobertura de programas sociales ni seguridad social (Procampo, Oportunidades, Seguro Popular); a nivel nacional, para los mismos indicadores las cifras son 76.4 y 54.3%, respectivamente (Inmujeres, s/f: 5).

del sistema de valor dinero; se complementan, no obstante, con la venta de la propia mano de obra, sobre todo contratándose como empleadas domésticas en las cabeceras municipales cercanas a sus localidades. Al respecto compartieron en los talleres:

- Somos creativas para resolver escasez de recursos
- He pasado momentos difíciles pero no me he quedado sin comer
- Con crisis de café sólo quedaba 1 peso de ganancia, las mamás se iban a las tiendas y decían "le lavo los trastes y me da un kilo de tomates", se iban a las rejas de desperdicio
- Se busca de lo que se dispone en el traspatio
- Intercambio con comadre
- Otras bordan, tejen para vender, otras apartan de su semanario y ahorran
- Salen a trabajar a casas, venden tortillas y comida
- Cortan lo que hay en su traspatio, chayote, fruta, y lo venden en las ciudades
- Venden por catálogo, venden cosas (para los hijos)
- Faenas de oportunidades (Talleres Comucafi)

En este contexto de alta migración interna de mujeres, de desmantelamiento de los sistemas productivos locales, de feminización de la pobreza, y en medio de la consideración de su trabajo como un no-trabajo, ocurren los esfuerzos de las mujeres por gestar las condiciones para la reproducción del vivir y la generación de bienestar.

La reproducción del vivir ocurriendo en medio de la tensión capital-vida

La reproducción del vivir busca dar cuenta de un proceso amplio y complejo que ocurre en medio de tensiones, antagonismos y contradicciones, y está constituido por:

i. Un conjunto de actividades, tareas, trabajos, conocimientos y

relaciones cuyo propósito y sentido es organizar la vida material y afectiva de los grupos domésticos y que, aun cuando es condición de su pervivencia en el tiempo, está infravalorado y no es reconocido como trabajo;

ii. Implica el despliegue de estrategias, cálculos y gestiones para aprovisionar recursos, bienes y servicios que posibiliten la resolución de problemas y la generación de bienestar de los individuos particulares y la congregación doméstica, y que en el contexto que nos ocupa, son instrumentados en condiciones de suma adversidad;

iii. Se concreta en la distribución inequitativa de trabajos y responsabilidades a razón de prescriptivos como la edad, el sexo y el estado de conyugalidad; si bien es realizado preponderantemente por las mujeres de la entidades domésticas, a razón del lugar social que ocupan;

iv. El conjunto de haceres para sostener la reproducción del vivir, al tiempo que provee a las mujeres de conocimientos y capacidades para enfrentar y atender las múltiples dependencias de los diversos miembros del espacio doméstico, les impide también disponer de sí, del tiempo propio y los bienes comunes, generando también dependencia en ellas.

v. Aun cuando se realiza sustancialmente en la esfera doméstica, no se circunscribe a ella, dado que implica interacciones, intercambios y negociaciones que ocurren en otros ámbitos, mercantilizados o no, cuyo objetivo es sostenerla.

vi. Conlleva la intersección de formas diferenciadas de ejercicio del poder que, al ser interiorizadas por las personas, son constitutivas de ellas; implica también relaciones de solidaridad, erotismo, empatía, cuidado y soporte para la atención de todos los dependientes, asalariados o no.

vii. Tiene un sustrato simbólico y cultural relativo a la asignación de tareas de cuidado y crianza, que conlleva la enseñanza de una lengua materna y la conformación de sentidos primarios de

individuación y socialización,

viii. Permite la continuidad de instituciones sociales, sistemas de creencias y tradiciones que hacen posible la perpetuación de los grupos campesinos y su identidad, pero que también contribuye a la reproducción de estereotipos sexogenéricos, en ocasiones denigrantes de las mujeres, que limitan su posibilidad de lograr mayores márgenes de autonomía y participación comunitaria.

ix. Implica una capacidad procreativa diferencial, así como el acceso, también diferenciado, a las decisiones en torno al cuerpo, la sexualidad y la maternidad.

Este concepto busca relevar, entonces, cómo, en el caleidoscopio de las sociedades modernas-capitalistas y heteropatriarcales, sólo el trabajo abstracto y su resultado es concebido, bajo la lógica del valor dinero, como fuente de riqueza. En tanto mercancía, y en cuanto es susceptible de ser intercambiado en el mercado, sólo este trabajo se considera como trabajo productivo. El trabajo concreto, necesario incluso para reproducir las relaciones de producción, es considerado un no-trabajo. Así, el antagonismo es generado, en primera instancia, entre quienes son catalogados como productores de riqueza y aquellas cuyos trabajos no se tasan bajo este parámetro, ocasionando la exacerbación de jerarquías y la profundización de antagonismos, y provocando una percepción deteriorada y disminuida de la propia persona-mujer como no productora riqueza, y del propio hacer en el mundo como un no-trabajo, no generador de valor.

A pesar de ello constatamos el surgimiento insoslayable de fisuras desde las cuales emerge la potencia de sujetos y sujetas otras, así como de sus horizontes de vida, anhelos, resistencias y proyectos, al margen y a contrapelo de los linderos que a toda costa quiere imponer el capitalismo heteropatriarcal. Se abre así paso la posibilidad otra de construir sentidos renovados del bien-estar y la reproducción del vivir, que pese a que ocurran en los entretelones del capital y bajo la dictadura de las relaciones mercantilizadas, construyen un lugar para

germinar en el mundo. En varios de los talleres realizados con los grupos de ahorradoras comentaron:

- Pero somos sensibles y somos las fuertes, somos las que llevamos la cabeza. Y yo soy la cabeza de todos, de mis hermanos, de mi hija, de mi yerno… llegan todos a la casa. Soy el motor. Y eso de sacar lo que sentimos nos da fortaleza.
- -¿Cómo nos las arreglamos? Pues primero contar, en que no tenemos por qué seguir esa vida. Saber que como mujeres debemos vivir otra vida, como nosotras la queramos. El futuro, porque mientras estamos ahí, estamos en una batalla constante y saberse que tenemos derecho a vivir de otra manera y no sobre las tradiciones que nos están imponiendo. Entonces como que necesitamos llenarnos de valor y ora sí, salir. Porque si no siempre va a estar uno sometido. Liberarse de esas imposiciones.
- Tomas una decisión. A veces cuesta, a veces lloras, a veces… muchos sentimientos pero dices, ¿eso quiero?, ¿así quiero vivir? No, quiero otra vida para mí. Y dar el ejemplo a las hijas, que se puede vivir diferente. Entonces, pues ellas tienen otras oportunidades que yo no tuve… Pero si tienes ahorita el valor de tomar la decisión, de cómo quieres hacer las cosas, se puede (Talleres Comucafi).

A modo de reflexiones, para cerrar y abrir nuevas ventanas por donde mirar

Es fundamental seguir explorando las tensiones en torno a la reproducción del vivir, que buscan ser ocultadas por el binomio de muerte capital-heteropatriarcado. Encontramos al menos cinco de ellas respecto de las que se hace urgente explorar cómo se concretan en la vida de las personas y de qué manera éstas las agrietan.

a) La tensión *trabajo abstracto/trabajo concreto y haceres* para la reproducción de la vida, que oculta las formas particulares de explotación no reductibles a la relación trabajo-salario, y el conjunto de trabajo concreto y haceres no subsumidos en la forma de trabajo abstracto, fundamentales para el sostenimiento de la vida,

b) La tensión *sistema de valor dinero/ bien-estar*, que oculta que es posible generar bien-estar al margen del mercado, así como de las sujetas y los sujetos que lo generan,

c) La tensión *capital-heteropatriarcado/reproducción del vivir*, que oculta los mecanismos que utiliza el sistema del capitalismo heteropatriarcal y racista para garantizar que ciertas sujetas asuman la responsabilidad de reproducir la vida y resolver los desmanes que genera este mismo sistema de muerte, agresor, expoliador y excluyente,

d) La tensión *mercado/intercambios para la vida no monetarizados*, que oculta que los haceres, los procesos, las relaciones y los tiempos necesarios para la reproducción del vivir no orbitan, preponderantemente, en torno al mercado,

e) La tensión *mercado-Estado/unidades domésticas-comunidades*, que oculta que los conflictos que ponen en riesgo la reproducción del vivir y la vida misma en su totalidad, humana y no, no se dirimen ni en el mercado ni el Estado, sino por la gestión de sujetas y sujetos que conforman unidades domésticas y comunidades, espacios que han sido despojados de densidad política (Moreno, 2016: 134).

Bibliografía

Arias, Patricia, *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*, México, H. Cámara de Diputados, IX Legislatura/ Universidad de Guadalajara/ Centro Universitarios de Ciencias Sociales y Humanidades/ Miguel Ángel Porrúa, 2009.

Bartra, Armando, "El aroma de la historia social del café", *La Jornada del Campo*, 28 de julio de 1999.

_____, "Introducción: Hacia un modelo de la racionalidad económica de los cafeticultores campesinos", en Rosario Cobo y Lorena Paz, *Milpas y cafetales en los Altos de Chiapas*, México, Comisión Nacional para el Conocimiento y el Uso de la Biodiversidad, 2009, pp. 11-14.

Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, España, Anagrama, 2003.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política Social (Coneval), *Pobreza y género en México. Hacia un sistema de indicadores*, 2012. Disponible en: http://web.coneval.gob.mx/Informes/Coordinacion/INFORMES_Y_PUBLICACIONES_PDF/PobrezayGeneroenweb.pdf

Craske, Nikki, "Género, pobreza y movimientos sociales", en Sylvia Chant y Nikki Craske, *Género en Latinoamérica*, México, CIESAS, 2007, pp. 107-146.

Crenshaw, Kimberlé, "Cartografiando los márgenes: interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color", en Raquel Platero (ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada,* España, Bellaterra, 2012, pp. 87-122.

Dalla Costa, Mariarosa, "Poder femenino y subversión social", en Mariarosa Dalla Costa. *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista,* España, Akal, 2009, pp. 21-52.

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010a.

_____, "El trabajo precario desde un punto de vista feminista", 2010b. Disponible en: http://www.sinpermiso.info/textos/el-trabajo-precario-desde-un-punto-de-vista-feminista

_____, *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, México, Escuela Calpulli, 2013a.

_____, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas,* Madrid, Traficantes de sueños, 2013b.

Espino González, Alma, "Género y pobreza: discusión conceptual y desafíos", *Revista de estudios de género. La Ventana*, vol. 3, núm. 26, noviembre de 2007, pp. 7-39.

Grosfoguel, Ramón, "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", *Tabula Rasa*, núm. 19, julio-diciembre de 2013, pp. 31-58.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Desandar el laberinto. Introspección a la feminidad contemporánea*, México, Pez en el Árbol, 2010.

_____, "Políticas *en femenino*. Reflexiones acerca de *lo femenino* moderno y del significado de *sus* políticas", en Márgara Millán (coord), *Más allá del feminismo: caminos para andar,* México, Red de feminismos descoloniales, 2014, pp. 87-98.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Tabulados de la encuesta Intercensal, 2015. Disponible en: http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/default.aspx?c=33725&s=est

Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres), *Pobreza y género. Una aproximación a la forma diferencial en que afecta la pobreza a las mujeres en México, 2010*, s/f, Instituto Nacional de las Mujeres. Disponible en: http://www.equidad.scjn.gob.mx/IMG/pdf/Pobreza_y_genero.pdf

Moreno, Verónica, "Mujeres ahorradoras del Centro de Veracruz y sus estrategias por la reproducción del vivir y para la disposición de sí, en medio de procesos de empobrecimiento, explotación y opresión", tesis de doctorado en Sociología, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"-BUAP, 2016.

Pérez Orosco, Amaia, *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de sueños, 2014.

Rivera, María-Milagros, *El fraude de la igualdad*, Buenos Aires, Librería de Mujeres, 2002.

Shanin, Teodor, *Naturaleza y lógica de la economía campesina*, Barcelona, Anagrama, 1976.

Vergopoulos, Kostas, "El papel de la agricultura familiar en el capitalismo contemporáneo", *Cuadernos Agrarios*, núm. 9, México, 1979, pp. 33-40.

Cooperativismo de vivienda en Uruguay: lo común como práctica educativa

Mariana Menéndez/María Noel Sosa[1*]

Introducción

El presente artículo aborda una serie de reflexiones sobre los procesos de subjetivación política presentes en la experiencia de la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM) en torno a las prácticas de lo común como proceso educativo, recogiendo los aportes de dos tesis de maestría[2] realizadas a partir del trabajo de acompañamiento y formación realizado con dicho movimiento desde extensión universitaria.

Dicha federación fue creada en 1970; al día de hoy nuclea a más de 15 000 familias y se ha constituido en el movimiento territorial urbano más importante del país. Sus casas se constituyen como su principal común, al igual que otras propuestas de resolución de necesidades vitales como la salud, la alimentación o el cuidado. Para este entramado tienen una importancia medular las prácticas político-organizativas que estructuran lo que ellas y ellos mismos denominan como modelo FUCVAM, orientadas por los principios de autogestión, ayuda mutua, democracia directa y propiedad colectiva, las cuales no son simplemente abstracciones sino que se materializan en modos de hacer concretos.

---

1 Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio, Universidad de la República, Uruguay. Correo electrónico: marianamenendes@gmail.com

2 M. Menéndez (2014), tesis de maestría, "Educación en movimiento: la experiencia de FUCVAM". N. Sosa (2015), tesis de maestría, "Ser usuarios: procesos de significación de lo colectivo de la propiedad en cooperativistas por ayuda mutua en Uruguay".

Dos son los focos centrales de nuestro trabajo en esta oportunidad. Uno de ellos es analizar uno de los pilares fundamentales que sostiene la experiencia y le da continuidad: la propiedad colectiva. La misma concebida como una relación social y no simplemente como una forma jurídica; relación que entra en conflicto con la lógica del capital en la disputa por el territorio, así como con la forma estatal en permanente disputa/tensión. En las cooperativas la propiedad colectiva es permanente producción y reproducción de lo común. Está sostenida por una historia, una memoria colectiva larga y luchas presentes encarnadas en un movimiento social, que a la vez lo exceden para vivir en otros territorios y otras luchas compartidas o heredadas. Segundo, pero en estrecha relación con lo anterior, estas prácticas sedimentadas de lo común las pensamos también como un proceso educativo. En el sentido más amplio del término educación, como creación de sujetos. Creación de un sujeto colectivo que podemos nominar movimiento social, que se transforma a la vez en sujeto pedagógico-educativo y de conocimiento, que estructura y dinamiza prácticas educativas en por lo menos dos sentidos. En sentido estricto, prácticas educativas planificadas como tales en momentos de enseñanza-aprendizaje específicos y prácticas educativas en sentido amplio, es decir, todo aquello que implica aprendizajes o alteración subjetiva. En particular, en este proceso de subjetivación hemos concluido la importancia de tres esferas de la actividad del movimiento: las luchas emprendidas, los momentos de representación o intercambio con otros movimientos, y la etapa de autogestión de la obra, como momento de aprendizaje que luego desborda en otras experiencias donde prima lo común, momentos claves en que se materializan los principios orientadores en un lugar donde vivir como techo para el abrigo; y un lugar donde vivir de otra manera, como espacio de dignidad y creación de lo común, por supuesto no sin dificultades.

FUCVAM situada: continuidades y rupturas

En primer lugar es necesario hacer un recorrido por el proceso de surgimiento y los distintos contextos por los que la Federación ha transcurrido, ya que no es posible comprender las prácticas concretas y los procesos de subjtivación sin tomar en cuenta el proceso histórico.

Con respecto al surgimiento de FUCVAM podemos decir que se estructura tal como plantea Michi (2010), por el encuentro de diversos sectores sociales, personas con experiencia en los movimientos sindical y universitario que conocían experiencias cooperativas regionales. Es también de vital importancia el contexto general marcado por un fuerte antagonismo social desplegado en el ciclo de lucha de los años sesenta y setenta (Falero, 2008), así como el marco jurídico aprobado por la Ley de Vivienda de 1968. El golpe de Estado de 1973 cerrará este primer ciclo de lucha, pero con el transcurrir del tiempo las cooperativas se convertirán en importantes espacios de resistencia. Por un lado, por la represión desatada sobre otros movimientos como el sindical o estudiantil; pero también debido a su capilaridad y presencia en casi todo el país, y por su capacidad de integrar una heterogeneidad de sujetos. Su arraigo territorial también le permite recrear una trama colectiva para resolver necesidades concretas, que funciona a la vez como espacio de politización y prácticas de autonomía parcial donde ensayar la resistencia. La trayectoria organizativa de buena parte de sus integrantes, así como el contexto antagonista serán elementos claves para la maduración del proceso.

Será en los inicios de la década de 1980 que esta trama colectiva construida en los espacios de resistencia se despliegue en acciones colectivas de distinto tipo: la negativa al plebiscito propuesto por la dictadura, la conformación de la Intersocial, junto al PIT-CNT (organización del movimiento sindical), la Federación de Estudiantes Universitarios, entre otras. Es en este segundo ciclo de lucha donde FUCVAM termina por posicionarse como uno de los principales movimientos del país y amplía su abanico de demandas a temas

más generales, desbordando sus reivindicaciones propias (Chávez y Caraballal, 1997; Di Paula, 2006, Guerrini, 1989; Midaglia, 1992). Con la reapertura democrática se abren posibilidades para trabajar temas más generales. En este ciclo, será una lucha clave la que las cooperativas realizan para afirmarse como usuarios y no como propietarios. En 1984, mediante una gran juntada de firmas, FUCVAM logra resistir una nueva reglamentación aprobada por el gobierno dictatorial para las cooperativas, determinando el pasaje a propiedad horizontal de las mismas. Esta lucha, llevada a cabo con gran apoyo popular, permitió a los y las cooperativistas mantener la propiedad colectiva de sus casas.

El avance del neoliberalismo encontrará en FUCVAM un fuerte opositor. Durante el periodo 1989-1992, producto de varios años de bloqueos en la consecución de personerías jurídicas, tierras y préstamos, se realizan ocupaciones de varios terrenos. Estas acciones movilizan el movimiento y generan una serie de debates internos sobre la construcción interna y la estrategia. Las primeras señales sobre los cambios en la composición que se venían gestando en las cooperativas, que las diferenciaban de los grupos iniciales con una fuerte matriz sindical, y que ahora devienen de procesos territoriales donde confluyen junto a trabajadores formales, trabajadores informales o precarizados, con pocas o nulas experiencias previas de participación. Esta realidad provoca un debate sobre si estos sectores podrían efectivamente llevar adelante el modelo FUCVAM. Estas experiencias cuestionan ciertos modos de hacer y provocan reflexiones sobre el encuentro entre estos nuevos sectores y las prácticas políticas sedimentadas en el movimiento que posee fuertes conexiones con el sindicalismo. Estos cambios se profundizaron con el tiempo, convirtiéndose en interrogantes que interpelan también las prácticas en la actualidad.

Son precisamente los intensos años noventa los que traen una relevante modificación de la Ley de vivienda de 1968, habilitando

la construcción de Núcleos Básicos Evolutivos (NBE) con el cambio en definición de la vivienda de interés social. En lugar de hablar de "vivienda adecuada" para cada familia, comienzan a implementarse las llamadas "soluciones habitacionales". Estas soluciones eran construidas por el Estado a través de empresas constructoras, con una inversión mínima. Se realizaban construcciones de 30 metros cuadrados, sin importar el número de integrantes de las familias. La baja calidad constructiva, la ausencia de urbanización y servicios comunes, así como la adjudicación "llave en mano" se sumaban a los elementos de las fuertes críticas que técnicos, organizaciones sociales y gremiales realizaban. Si bien las construcciones se proyectaban con posibles ampliaciones, éstas nunca eran realizadas por no existir recursos por parte de la familia, ni entramado social alguno. Aunque pensada como una excepción para situaciones urgentes, terminó siendo la regla durante toda la gestión (Nahoum, 2011). Frente a esta política, las cooperativas demostraban que con la democracia directa, la autogestión y la ayuda mutua, era posible edificar casas de mejor calidad y adecuación, al mismo costo. La propiedad colectiva es parte fundamental no sólo del acceso y la permanencia, sino del cuidado y el mantenimiento posterior, capaz de garantizar que una vivienda construida para solucionar una necesidad no pase fácilmente al mercado inmobiliario como cualquier otra mercancía. En contraposición con la propuesta estatal se afirma para los/as cooperativistas la idea de que sus viviendas son "casas de vida", porque duran para toda la vida y porque en ellas transcurre la vida de la familia y existe una trama que permea la vida cotidiana toda.

Este proceso antagonista y de afirmación del modelo será el caldo de cultivo que genere un clima propicio para la multiplicación de los espacios educativos que potencian los procesos de politización. Por un lado, las propias ocupaciones como espacios de formación donde se realizaban actividades. Por otro, los cambios internos y el debate sobre estrategia eran materia prima para los espacios educativos. Sin embargo, este escenario se transforma paulatinamente a finales de la

década de 1990, cuando el movimiento ya no está tan movilizado y los esfuerzos están dedicados mayormente al sostenimiento de las obras. Esto transformará el tipo de demandas de las cooperativas, que solicitan formación más ligada a los procesos de gestión cooperativa y administración de obra.

El tercer ciclo de lucha (Falero, 2008), que gira en torno a la crisis de 2002, vuelve a encontrar a una FUCVAM movilizada, adquiriendo relevancia las prácticas de autogestión para resolver necesidades concretas. El cierre de este ciclo se dará con el ascenso del Frente Amplio (FA) al gobierno nacional, lo que genera un nuevo escenario para los movimientos caracterizado por la confusión, la pasivización (Modonesi, 2013) y la centralización de las iniciativas políticas en el espacio gubernamental.

Lo común creado y recreado por las cooperativas

A lo largo de su historia, la experiencia del cooperativismo de vivienda uruguayo ha disputado material y simbólicamente la hegemonía de la propiedad privada, siendo una muestra clara y sostenida de posibilidades de propiedad colectiva en el marco del capitalismo. Entre los usuarios de cooperativas de vivienda por ayuda mutua se da un tipo de relación de propiedad específico (Cázeres, 1999), concretamente en lo que respecta a la propiedad de la vivienda que construyen y habitan, configurándose como usuarios y no como propietarios de la misma. La propiedad colectiva de la vivienda incluye: el derecho de uso y goce, de herencia, de incluir o excluir socios o potenciales usuarios, de regulación colectiva del usufructo. En el caso de los usuarios existe una doble regulación, la que determina la ley que ampara las cooperativas y la de los propios reglamentos o estatutos de uso interno. Existen, además, acuerdos explícitos e implícitos de regulación de los comunes en términos generales, no sólo de la vivienda que habitan. Cada usuario/a tiene potencialmente capacidad de decidir sobre el uso de lo común y de velar por el cumplimiento

de las decisiones tomadas en colectivo (Gutiérrez, 1998, 2013). La conformación de asambleas, el uso sistemático de la palabra para la deliberación colectiva, la delimitación de un perímetro (material y simbólico) para quienes están incluidos y la institución de conjuntos normados de obligaciones y compromisos con aquello que se está produciendo en común, a partir de cuyo cumplimiento se obtienen derechos de usufructo y garantía de posesión.

Si bien la propuesta del derecho de uso y goce en la ley de vivienda no fue un reclamo específico del cooperativismo ni del movimiento popular uruguayo, tal como fue señalado, el contexto de surgimiento de cooperativas y de conformación de FUCVAM estuvo signado por un ciclo de lucha en que lo colectivo de la propiedad en términos amplios estaba en el debate. Desde entonces, la disputa por la propiedad colectiva ha incluido una lucha organizada por mantener los aspectos formales que la sostienen frente a los intentos de diferentes gobiernos por cambiar la normativa o minimizar la financiación. La transmisión de estas luchas desde la historia escrita u oral, así como las conceptualizaciones de la Federación sobre las ventajas de la propiedad colectiva, han sido neurales en la disputa por el sentido de la misma.

Olvidar que la propiedad privada es una construcción histórica y ocultar su carácter relacional no ha hecho más que colaborar con la superioridad en eficiencia de los derechos de propiedad privada y con la lógica de la privatización (Harvey, 2011; Mukhija, 2005). Por ello, a contrapelo de quienes creen que la existencia de comunes es insostenible o es una tragedia inexorable (Hardin, 1968), esta experiencia permite reconocer la relevancia de analizar la condición de la propiedad como relación social y analizar las formas en que las personas eligen relacionarse con dicho común y entre sí (Zückert, 2012). Esto es, ampliar la mirada desde la noción de los comunes, en las que además de la tierra o el agua podemos incluir diversas formas de organización social para la satisfacción de necesidades básicas

como la vivienda o los servicios de salud (Federici, 2012). El modelo FUCVAM se ha tornado un entramado para la producción de lo común, para "asegurar o proteger condiciones para la reproducción colectiva, en medio de amenazas drásticas de despojo o agravio" (Gutiérrez, 2013: 6). Lo común no necesariamente pensado en términos de propiedad moderna, es decir, más allá de la relación de pertenencia o dominio reglamentada y legislada desde el derecho privado. La propiedad colectiva de las casas que construyen y habitan no es sólo lo que se comparte jurídicamente, sino principalmente algo que se produce, reproduce y reactualiza continua y constantemente. De esta manera no se clausura desde la noción de propiedad como objeto de dominio, sino como acción colectiva que permita producir, reproducir y reapropiar lo que hay, lo que se crea (Gutiérrez, 2013).

Ser usuarios refiere al conjunto de significaciones sociales imaginarias (Castoriadis, 1975; Fernández, 2007 y 2008) por las que el movimiento en su conjunto se instituye como tal, junto con los restantes elementos del modelo. Esas significaciones, forjadas en el marco de los distintos ciclos de lucha antes mencionados, aportan a la existencia del movimiento desde sus pilares simbólicos, a la vez que van construyendo modos de relacionamiento entre sus integrantes en el aquí y ahora. Existe así una delimitación de formas contractuales más allá de lo jurídico-normativo, que instituyen un conjunto de sentidos asociados al ser cooperativista, fruto de la capacidad de inventar e imaginar de las diferentes generaciones, son invención colectiva, creación de algo nuevo. Se ha generado un imaginario colectivo sobre la integralidad del modelo FUCVAM, que asocia la propiedad colectiva con la ayuda mutua, la autogestión y la democracia directa. Son estas mismas significaciones las que facilitan que se sostenga el modelo más allá del derecho contractual y reafirman la concepción de la propiedad colectiva como aquello que se comparte y no sólo que se tiene.

En la obra, la tarea colectiva de construir todas las casas, en la que ninguna familia construye su casa propia sino las de todos/as, es un

momento fundante; en éste el modelo FUCVAM de modo integral se hace cada vez más práctico y puede teorizarse mejor, estructurándose como un momento fértil en la praxis. Este tiempo es parte de la vida de todas y cada una de las cooperativas. Sin ello no habría sido posible instalar nuevas significaciones sociales sobre lo colectivo de la propiedad. Esta modalidad constructiva es la base para que la posterior convivencia entre las familias se vea enriquecida por proyectos comunes.

Una vez terminada la etapa de obra, las cooperativas suelen seguir resolviendo otras necesidades colectivamente. Estas experiencias no son ajenas a las formas organizativas del modelo FUCVAM, por lo que se sostienen con base en ayuda mutua, autogestión, democracia directa y propiedad colectiva. Guarderías, bibliotecas, policlínicas, huertas, canchas deportivas, entre otros, componen el amplio laboratorio colectivo de construcción de barrios cooperativos. Estas experiencias tienen la particularidad de intentar no sólo satisfacer una necesidad, sino que en su forma de organizar dicha tarea se contribuye a instalar un nuevo sentido, contrario al del funcionamiento "normal" de la sociedad, en el que todos y todas pueden decidir sobre lo que a todos afecta, en el que prima la reproducción de la vida y no del capital. Son experiencias contrahegemónicas, que prefiguran una otra sociedad deseada, aquí y ahora, instalando una batalla cultural (Castro, Menéndez, Sosa y Zibechi, 2013: 23). Cada barrio cooperativo instala cierto control social y político del espacio por parte de los cooperativistas. Todos estos espacios propios, con sus propios modos y regulaciones, conforman un territorio nuevo instalado por la cooperativa, que van prefigurando un otro mundo desde la vida cotidiana. Asimismo, más de un barrio cooperativo se ha convertido en espacio logístico para otras luchas sociales, en particular lo ya señalado durante la última dictadura cívico-militar.

Por ello, además de las luchas dadas en el marco de la Federación toda, el lugar intermedio de cada cooperativa es igualmente relevante, ya que desde allí cobra sentido la integralidad del modelo

en su conjunto. La cooperativa es el espacio donde lo común cobra materialidad. Los espacios de deliberación, decisión y movilización a nivel de la misma y a nivel de la Federación toda, también son parte de la creación y la reactualización de lo común, esto es, las formas que se buscan y encuentran para establecer quién y cómo decide, lleva a cabo y evalúa la gestión de esos espacios que a todos incumbe porque a todos afecta (Gutiérrez, 2013). En la obra, o cuando existen otros comunes, la asamblea aparece más fuerte y existe cierta capacidad colectiva de intercambio y decisión. Cuando la cooperativa se organiza para resolver necesidades vitales y está más cerca de la reproducción de la vida, la forma comunal (Gutiérrez, 1998) cobra otra dimensión. Cuando esto queda fuera de foco, aunque no deje de estar presente, aparece con más fuerza la individualización de la participación y la representación, y la dificultad para ejercer algún papel destituyente si se considera necesario. En estos momentos, así como en aquellos signados por el antagonismo social, los límites entre representados y representantes se hacen borrosos, pero en tiempos de baja participación aparece una asunción y una depositación en espacios de dirección de las decisiones colectivas. Con esto no se quiere decir que estas prácticas sean necesariamente intencionales, sino que aparecen más bien como un saber hacer o saber reproducir una forma liberal de lo político.

Para las familias cooperativistas, la propiedad colectiva aparece como una opción viable y capaz de mejorar las posibilidades de su acceso y permanencia en la vivienda. El imaginario dominante de la propiedad privada como la mejor opción se tensiona permanentemente en relación con los logros obtenidos. La propiedad colectiva ha garantizado para estas familias mejores condiciones de gestión, que redundan en una mejor calidad de su vivienda, así como en mejores condiciones de pago de la deuda de forma colectiva, garantizando la permanencia incluso en tiempos de crisis económica. Ha permitido además afrontar satisfactoriamente otras necesidades de modo colectivo.

El entramado comunitario y la centralidad de aspectos inmediatos de la reproducción social, con su tendencia a la cooperación, se han conformado como aspectos centrales para las significaciones sobre lo colectivo de la propiedad en las diversas generaciones cooperativistas. No obstante, el imaginario y las prácticas sociales desarrolladas desde la escisión de la vida en dos grandes bloques, uno ligado a la producción de mercancías y por tanto de capital; y otro ligado a la reproducción de la vida en su conjunto (Federici, 2010) han opacado el potencial que la participación familiar y en especial el lugar que lo cotidiano y lo doméstico ocupan en la consolidación del modelo FUCVAM. Retomar estos espacios desde su potencial político y organizativo es uno de sus desafíos actuales.

La totalidad del movimiento como proceso educativo

La existencia de una figura legal que reconoce la propiedad colectiva no explica el proceso complejo repleto de vaivenes que se ha sostenido durante más de 40 años, donde continúan viviendo las prácticas de lo común. El sostenimiento en el tiempo tiene que ver con una serie de prácticas contrahegemónicas que disputan sentido, potencian procesos de subjetivación política y son recreadas permanentemente a través de los espacios cotidianos del movimiento. Sobre todo nos interesa reflexionar sobre estas prácticas que conforman relaciones sociales específicas como generadoras de un proceso educativo enb que el movimiento se transforma en sujeto pedagógico educativo, provocando en sus integrantes alteraciones subjetivas. Afirmamos, junto a Caldart (2004), que la totalidad de las acciones del movimiento forma parte de un proceso educativo, aunque no en todos los casos se comprendan como tales.

Podríamos dividir los momentos educativos en cuatro tipos de espacios (Michi, 2010); tales momentos se convierten en experiencias significativas para los procesos de enseñanza-aprendizaje, los intercambios con otros movimientos, los momentos de despliegue

de la lucha, los espacios de deliberación y toma de decisiones, así como las prácticas concretas de autogestión. Estas vivencias se tornan significativas si se acompañan de procesos de autorreflexión, es decir, si se constituyen en verdaderas experiencias colectivas en el sentido que lo plantea Thompson (2012).

Los intercambios con otros movimientos están en sintonía con un proceso ascendente en la región que implica un cada vez mayor fenómeno de transnacionalización desde los movimientos (Bringel y Falero, 2008), donde los intercambios específicos de experiencias educativas tienen un lugar central. Pudimos observar efectos distintos si en estos intercambios se priorizan los vínculos entre dirigentes o prima un proceso de construcción de redes entre integrantes de los movimientos más heterogéneo, y que implica compartir espacios educativos y de convivencia. En la región, el espacio central donde se tejen estos vínculos es la Escuela Nacional Florestán Fernandes del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). Así como visualizamos una diferencia generacional en la valoración de dos modos distintos de concebir los intercambios, por un lado, la transmisión de los dirigentes del modelo FUCVAM a otros países y, por otro, un pequeño grupo de militantes más jóvenes, que conocen las experiencias de la región y han participado de sus espacios educativos promoviendo un incipiente proceso de integración a estas redes.

Referido a los momentos de despliegue de la lucha, éstos se vuelven materia prima de los espacios educativos e iluminan las desigualdades, punto crucial para desarmar los procesos de naturalización y generar sentidos críticos. Por otra parte, el proceso antagonista en sí mismo presenta elementos educativos, como se señala en las entrevistas realizadas sobre los aprendizajes que conlleva la participación de FUCVAM en los diferentes ciclos de lucha social en Uruguay (Falero, 2008).

Respecto a los momentos deliberativos y de toma de decisiones, éstos se ven tensionados por las formas jurídicas establecidas por el

Estado y muchas veces por prácticas sedimentadas tendientes a la jerarquización, la mayoría de las veces encarnadas por hombres más letrados, con trayectorias políticas importantes, sobre otras voces subalternas. Aunque también existen sentidos sedimentados en el movimiento, anclados en prácticas que tienden a poner la asamblea como centro de los procesos de decisión, que tensionan las prácticas jerarquizadas con experiencias más horizontales. Conviven de modo conflictivo prácticas subalternas en ls que toma relevancia la forma política liberal (Gutiérrez, 2009), y prácticas más radicalmente democráticas asentadas en formas políticas comunitarias populares.

Como planteamos, otro de los momentos educativos significativos relacionado con los procesos particulares de cada cooperativa es la etapa de obra, porque a nuestro entender allí se articulan procesos intensos de deliberación y decisiones con la materialidad que implica el esfuerzo colectivo al finalizar el trabajo. Experiencia que en algunas circunstancias es retomada para promover otro tipo de proyectos vinculados a resolver otras necesidades, quedando en el centro de las relaciones las prácticas de autogobierno y autonomía parcial.

Subrayar también que el proceso educativo en el movimiento conjuga dos dimensiones: las prácticas antagonistas sobre aquello que quiere negarse y las prácticas de autonomía sobre lo que está siendo creado; ambas se constituyen en elementos claves de los procesos de subjetivación política. Por otra parte, es claro que existe una relación estrecha entre los contextos más generales, los procesos de subjetivación política y el desarrollo de las prácticas educativas en sentido estricto y el diseño de dispositivos específicos. En sentido general, el punto de partida para el desarrollo de procesos educativos es significativamente distinto si el movimiento se encuentra movilizado, donde prevalecen las relaciones de conflicto y por tanto la experiencia de antagonismo, que si los momentos de lucha son esporádicos y priman las relaciones de subordinación y las acciones de resistencia. Algunos cooperativistas que asumen el rol de educadores señalan las dificultades actuales

para dinamizar procesos de concientización con los grupos donde mayoritariamente se integran personas sin experiencias previas de participación, donde lo que prima es deconstruir los núcleos más duros del sentido común naturalizado.

Lo común como práctica educativa

La experiencia del cooperativismo de vivienda en Uruguay, donde lo común se torna práctica educativa, vuelve a señalar la importancia de poner la reproducción de la vida como centro, para disputar contra el capital, y sus posibilidades y potencias como elemento de subjetivación política.

La lucha contra la propiedad horizontal en dictadura, las ocupaciones de tierra, las experiencias de cooperativas de bajo costo para anteponerse al neoliberalismo anidan en cada familia cooperativista, que se referencia en la historia de lucha organizada de la federación toda. No obstante puede observarse que los procesos de repliegue, cuando en términos generales prima la experiencia de subordinación, junto a la reducción de cooperativistas con experiencias organizativas previas, imponen importantes desafíos al movimiento y su proyección en la disputa de sentido y no sólo de recursos. Esto pone a discusión la necesidad de instalar espacios de formación y reflexión sobre la experiencia de la obra, la gestión de proyectos comunes y de lucha que, con la vivencia como punto de partida, puedan facilitar procesos de apropiación del modelo y el ser cooperativista.

La potenciación de las capacidades autorreflexivas de los integrantes es imprescindible para afrontar un escenario adverso, donde la complejización y el volumen de información que circula hace cada vez más necesarias lecturas también complejas para diagramar caminos. Así como contemplar en la disputa más general por la riqueza socialmente producida una disputa simbólica, donde la producción de conocimiento es un elemento central. Disputa en la que se juega la posibilidad de crear nuevos sentidos que amplíen y potencien horizontes alternativos.

Referencias

Bringel, B. y A. Falero, "Redes transnacionais de movimentos sociais na América Latina e o desafío de uma nova construção

Caldart, R., *Pedagogia do Movimento Sem Terra*, San Pablo, Expressao Popular, 2004.

Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad,* Buenos Aires, Tousquest, 1975.

Castro, D., M. Menéndez, M. Sosa y R. Zibechi, "Apuntes del pasado para la vida digna", *Contrapunto*, núm. 3, noviembre de 2013, pp. 23-32.

Cázeres, J.L., "La base jurídica", en B. Nahoum (comp.), *Las cooperativas de vivienda por ayuda mutua uruguayas: Una historia con quince mil protagonistas*, Sevilla, Junta de Andalucía/ Montevideo, Intendencia de Montevideo, 1999.

Chavez, D. y S. Carballal, *La ciudad solidaria: el cooperativismo de vivienda por ayuda mutua.* Montevideo, Facultad de Arquitectura, Universidad de la República, 1997.

Di Paula, J., *La Federación de Cooperativas de Ayuda Mutua del Uruguay como movimiento social* (s/d), 2006. Disponible en: http://www.universidadur.edu.uy/reahvi/paginas/ponencias/pdf/ulacav_6.pdf

Falero, A., *Las batallas por la subjetividad: luchas sociales y construcción de derechos en Uruguay. Una aproximación desde la teoría sociológica*, Montevideo, CSIC/Fanelcor, 2008.

Federici, S., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

_____, "Feminism and the poltics of the commons", en D. Bollier y S. Helfrich (eds.), *The wealth of the commons: A world beyond market and state,* Masachussets, Levellers Press, 2012.

Fernández, A., *Las lógicas colectivas: Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

_____, *Política y Subjetividad: asambleas barriales y fábricas recuperadas*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

Guerrini, A., "Nuevos movimientos sociales en la transición: el papel de FUCVAM en relación al sistema político y a los sindicados", en E. Mazzei (comp.), *Ensayos sobre el Uruguay de los 80. Actores, situaciones e intereses*, Montevideo, CIESU/Banda Oriental, 1989.

Gutiérrez, R., *Forma comunal y forma liberal del a política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil*, 1998. Disponible en: http://rcci.net/globalizacion/2008/fg789.htm

Gutiérrez, R., *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento indígena popular*

en Bolivia. 2000-2005, México, Bajo Tierra/ BUAP, 2009.

Gutiérrez, R., *Insubordinación, antagonismo y lucha en América Latina. ¿Es fértil todavía la noción de "movimiento social" para comprender la lucha social en América Latina*?, 2013. Disponible en: http://www.catedraalonso-ciesas. udg.mx /imagenes /documentos/seminario_anual/texto_Raquel_gutierrez.pdf

Hardin, G., "The Tragedy of the Commons", *Science*, núm. 162, 1968, pp. 1243-1248.

Harvey, D., "The Future of the Commons", *Radical History Review,* núm.109, 2011, pp. 101-107.

Michi, N., *Movimientos campesinos y educación. Estudio sobre el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra y el Movimiento Campesino de Santiago del Estero Mocase-VC*, Buenos Aires, El Colectivo, 2010.

Midaglia, C., *Las formas de acción colectiva en Uruguay: movimientos de derechos humanos y el cooperativismo de vivienda por ayuda mutua*, Montevideo, CIESU, 1992.

Modonesi, M., "Revoluciones pasivas en América Latina. Una aproximación gramsciana a la caracterización de los gobiernos progresistas de inicio de siglo", en M.Modonesi (ed.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, México, FCPyS-UNAM, 2013.

Mukhija, V., "Collective Action and Property Rights: A Planner's Critical Look at the Dogma of Private Property", *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 29, núm. 4, 2005, pp. 972–983.

Nahoum, B., "Cooperativas de Ayuda Mutua: la autoproducción organizada y solidaria", en M. Arébalo *et al.* (eds.), *El camino posible. Producción social del hábitat en América Latina.* Montevideo, Trilce/ Centro Cooperativo Sueco, 2011.

Thompson, E.P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012.

Zückert, H., "The commons: A historical concept of property rights", en D. Bollier y S. Helfrich (eds.), *The wealth of the commons: A world beyond market and state*, Masachussets, Levellers Press, 2012.

La dimensión sensible de lo político

Ana Laura Suárez Lima

Introducción

A partir de las propuestas de dos teóricos marxistas, Agnes Heller con su *Teoría de los sentimientos*, y Raymond Williams con las *Estructuras del sentir*, y de la necesidad teórica y práctica de dar centralidad a *la reproducción de la vida* a partir de la distinción de *lo político* planteada por Bolívar Echeverría, ampliada con la perspectiva del grupo de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político del ICSyH-BUAP, propongo *la dimensión sensible de lo político*, como un aspecto de la actividad y capacidad humana que acompaña y da forma a todas las experiencias vividas.

La sensibilidad de las y los seres humanos, entre otras cosas, se propone como un recurso conceptual que nos permite reconocer y comprender la dimensión afectiva de nuestra experiencia inmersa en la realidad de las diversas y complejas relaciones que entablamos con lo que nos rodea. Esta dimensión se articula a partir de la generación de nuestros sentimientos y pensamientos, en permanente interacción y tensión con nuestro hacer. Este hacer encuentra su génesis en nuestras necesidades materiales y concretas de reproducir la vida y en constantes impulsos por reapropiarnos de la riqueza social contenida en la creación y el disfrute de lo que hacemos. La articulación de estos elementos contribuye a la organización de nuestras experiencias cotidianas, en constante interacción y tensión con el contexto social e histórico de la época, el saber biográfico, las tradiciones, etcétera.

En tal sentido, la dimensión sensible de lo político habilita una herramienta teórica para la comprensión de lo que existe y

la producción de significados compartidos, es decir, una noción fundamental para la comprensión de nuestra subjetividad. De tal manera que podamos visibilizar que experimentamos afectivamente con distintas intensidades y variados matices las presiones y los límites de un sistema cultural, político y económico. En este sentido, podemos decir que la sensibilidad da cuenta de una facultad humana revestida de gran plasticidad. Más aún, la dimensión sensible es el ámbito desde el cual podemos experimentar y reconocer el impulso de nuestra energía vital que se resiste y se niega a seguir siendo violentada (Suárez, 2015).

Aproximaciones para entender *la reproducción de la vida* y *lo político*

El presente apartado tiene por objetivo plantear algunas aproximaciones necesarias para la comprensión de las líneas problemáticas que estamos pensando desde la dimensión sensible de lo político. El flujo de nuestro sentir se desenvuelve en un escenario complejo, que en gran medida está definido por la tensión existente entre las lógicas de la política neoliberal y las formas de lo político para reproducir la vida. El sujeto principal bajo la forma *individuo libre* se presenta como la unidad básica de la racionalidad política del neoliberalismo que impera en nuestras sociedades actuales. Como resultado del proceso civilizatorio tenemos a mujeres y hombres individualizados, sin lazos colectivos que habiliten el usufructo, cuidado y disfrute de su tierra y su trabajo. Sin embargo, en diversos espacios de América Latina existen prácticas colectivas que resisten las formas impuestas por el capital; tales prácticas han cristalizado en un conjunto de formas y comportamientos sociales que, pese a su heterogeneidad, comparten rasgos similares (Gómez, 2012; Gutiérrez, 2015; Linsalata 2012; Navarro, 2015). El rasgo que nos interesa resaltar es cierta lógica de reproducción de la vida colectiva, es decir, existen prácticas colectivas que se caracterizan por producirse a partir de "dinámicas asociativas" de carácter comunitario "cuya reiteración en distintos contextos y

momentos de la vida social nos permite *distinguir con claridad los rasgos de una forma peculiar de lo político*" (Linsalata, 2012:11).

En los últimos años, un conjunto de investigadoras y activistas han adoptado y han seguido desarrollando un marco de intelección a partir de los aportes de Bolívar Echeverría y Silvia Federici, dándose a la tarea de cuestionar con profundo compromiso teórico, crítico y vital la posibilidad de pensar formas de producir riqueza concreta que no estén plenamente sujetas a las lógicas capitalistas a partir de experiencias de lucha concretas que critican radicalmente la modernidad capitalista (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2016). La mirada propuesta por estas autoras renueva el debate en torno a nuestras prácticas transformadoras, poniendo al centro el tema de "la reproducción de la vida humana y no humana en su conjunto" desde la conceptualización de *lo común*. Lo común es entendido, desde este lugar de enunciación, como una condición de existencia indispensable para reproducir la vida, es decir, lo común son relaciones de interdependencia e intercambio que llevan a cabo las diversas especies que habitan la tierra o "comunidades bióticas" (Machado en Gutiérrez *et al.*, 2016), incluido el género humano, que hacen posible la vida. "La comunidad, en tal sentido, es un atributo esencial de la vida: una condición de existencia indispensable para garantizar la reproducción de la misma".

Por su parte, Bolívar Echeverría, teórico crítico latinoamericano que abrevó de la escuela de Fránkfort, planteó una distinción muy útil para comprender la organización de la vida en sociedad. Lo *político*, a diferencia de la *política*, se refiere a nuestra capacidad como seres humanos de dar forma a la vida en sociedad. Es decir, específicamente lo político es uno de los aspectos que nos distingue de los animales; hemos sido capaces de gestar y alterar la normatividad que rige la convivencia humana. Sin embargo, el discurso moderno dominante se ha encargado de confundir, equiparar y reducir la práctica cotidiana de lo político con "la política pura, constituida por el conjunto de actividades propias de la 'clase política'", centradas en

torno al estrato más alto de la institucionalidad social, el del Estado, aquel en que la sociedad existe en tanto que sociedad exclusivamente 'política'" (Echeverría, 1998: 170). Es de resaltar que esta última figura correspondiente al pensamiento dominante, el Estado, se esfuerza en monopolizar la puesta en práctica de lo político, desde el discurso y desde el ejercicio de "la política", obstaculizando así con mucha fuerza nuestra capacidad de gestionar colectivamente la vida cotidiana, es decir, lo político de una realidad social histórica concreta. Para Bolívar Echeverría (1998) lo político está permanentemente presente en los tiempos de la vida social cotidiana y se refiere a la "socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma".

Ahora bien, cuando el punto de partida, no sólo de la reflexión sino también de la práctica cotidiana, es la *reproducción digna de la vida*, la necesidad de cuidar de la misma no es una opción, es una decisión que difícilmente se lleva a cabo desde la fragmentación del sujeto. Ésta es una necesidad en común y al asumirla, asumimos también una postura política, la regeneración de una lucha al tiempo que abrimos una posibilidad de transformación social. En este sentido, ¿cómo entendemos lo que está en juego cuando compartimos una mirada crítica que pone al centro la reproducción digna de la vida? En primer lugar sabemos que lo que está en juego son los bienes materiales comunes: el agua, la tierra y los recursos energéticos. En segundo lugar y no menos importante, las relaciones sociales que entablamos como género humano pero también con otras especies y con el entorno, es decir, la capacidad que tenemos de vincularnos con la vida humana y no humana para cubrir nuestras necesidades en interdependencia, que despliegan un sentido material, pero también afectivo y espiritual de nuestra existencia. Y en tercer lugar, los productos de nuestra actividad y de nuestra socialización como género humano que posibilitan seguir reproduciendo la vida dignamente, es decir, el conocimiento, la memoria, los afectos, las prácticas de cuidado y apoyo mutuo, la creatividad y la imaginación, es decir, nuestro ser históricos, políticos y sociales.

Si bien las reflexiones en torno a la reproducción de la vida como forma de lo político antagónica a la lógica dominante de entender la política son mucho más amplios de lo que podemos discutir aquí, consideramos que estas breves aproximaciones nos permiten tener una mirada amplia y específica sobre la complejidad de nuestras relaciones sociales en la que nos interesa inscribir las líneas problemáticas que se derivan de nuestra propuesta.

Apuntes para una elucidación crítica de la "dimensión sensible de lo político"

El análisis y la reflexión sobre la dimensión sensible presentes en la gestión cotidiana de la vida colectiva no han formado parte medular de las corrientes teóricas críticas del pensamiento social. Sin embargo, consideramos que una aproximación crítica puede contribuir a la expansión de planteamientos y reflexiones de las ciencias sociales en general.

Desde el siglo XVIII la estética se ha encargado del estudio de la sensibilidad, como teoría del arte y de lo bello, haciendo referencia al gusto artístico. Sin embargo, eso que llamamos sensibilidad ha intentado dar cuenta de fenómenos históricos y cotidianos que van más allá del arte y lo bello. En el siglo XVIII, la sensibilidad fue una palabra clave para las manifestaciones corporales y emocionales de la época; asimismo fue una respuesta al dualismo filosófico entre cuerpo y alma que proporcionó "un vínculo entre la excitación de las fibras nerviosas y los movimientos sutiles del espíritu" (Eagleton, 2010:38).

Ahora bien, ¿qué significa sentir? De acuerdo con Agnes Heller (1979, 1989), "sentir significa estar implicado en algo" y con "algo". Nuestra autora quiere decir "cualquier cosa: otro ser humano, un concepto, yo mismo, un problema, una situación, otro sentimiento, otra implicación", etc. La implicación puede ser profunda o superficial, estable o en expansión, orientada hacia el pasado, el presente o el futuro pero, en cualquier caso, es con respecto a "algo

que se vive en el presente". La intensidad de la implicación estará en relación con lo que ese "algo" significa para mí; el límite inferior será la indiferencia, no hay un significado para mí. El límite superior está determinado por el organismo (que varía de una persona a otra) y por las circunstancias sociales (que varían según la cultura y el estrato).

Por su parte, Raymond Williams (1977, 2000) lanza una invitación a comprender la separación existente entre lo personal y lo social que ha constituido una modalidad cultural poderosa y determinante de los procesos de dominación. Este autor observó que la cultura y la sociedad son expresadas en tiempo pasado: "Si lo social es siempre pasado, en el sentido de que siempre está formado, debemos hallar otros términos para la innegable experiencia del presente: no sólo para el presente temporal, la realización de esto y de este instante, sino la especificidad de ser presente, lo inalienablemente físico" (p.150).

Estructuras del sentir es el término que elige este autor para romper con dicha separación y forma parte de su propuesta teórica marxista sobre la cultura. Williams señala que lo social se presenta como algo fijo y explícito (las relaciones, instituciones, formaciones y posiciones conocidas), como "totalidades formadas antes que… procesos formadores y formativos" (Williams, 1977/2000: 160) y menciona que esta modalidad de procedimiento sobre la historia consciente viene rechazando permanentemente la presencia viviente de dichas experiencias. "Todo lo que es presente y movilizador, todo lo que escapa o parece escapar de lo fijo, lo explícito y lo conocido, es comprendido y definido como lo personal: esto, aquí, ahora, vivo, activo, 'subjetivo'" (Williams, 1977, 2000: 150-151).

En este sentido, la estructura del sentir es "una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada" (Williams, 1977, 2000: 154), Williams propone esta definición para abordar "una experiencia social que todavía se halla en proceso (…) Las estructuras del sentir pueden ser definidas como experiencias sociales en solución" (Williams 1977, 2000: 155-156).

Así la sensibilidad no es una forma social fija opuesta al pensamiento, "sino pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado" (Williams, 1977, 2000: 154). La sensibilidad está hecha de la experiencia práctica en proceso. Por lo tanto, las relaciones que establece con lo que ya está articulado y definido son excepcionalmente complejas" (Williams, 1977, 2000: 153). Heller presenta una reflexión similar al mencionar que: "El sentir no es un 'fenómeno concomitante'. Es decir, No es que haya acción, pensamiento, habla, búsqueda de información, reacción, y que todo esto esté 'acompañado' por un sentir en ello; más bien se trata de que la propia implicación, es decir, el sentir, es el factor constructivo inherente del actuar, pensar, etc., que la implicación está incluida en todo eso, por vía de acción o de reacción".

En sintonía con lo anterior, planteamos la dimensión sensible de lo político como un aspecto de la actividad y la capacidad humana que acompaña a todas las experiencias vividas; la sensibilidad, estando en constante movimiento, va dibujando o desdibujando el tipo de implicación que entablamos con lo que nos rodea, al tiempo que lo vuelve significativo. Al ser una experiencia social en proceso, y no una forma fija y acabada, la sensibilidad resulta ser cambiante en amplias esferas que se manifiestan generacionalmente o periódicamente; cambios similares pueden observarse en diferentes formas de la vida social, por ejemplo, en las costumbres, la vestimenta, las narrativas literarias o la arquitectura (Williams, 1977, 2000). De tal forma que, la sensibilidad de los seres humanos como un recurso conceptual nos permite reconocer y comprender la dimensión afectiva de nuestra experiencia práctica en proceso, inmersa en la realidad de las diversas y complejas relaciones que entablamos con lo que nos rodea. Sin embargo, resulta relevante insistir en que la articulación de nuestros sentimientos y pensamientos en permanente interacción y tensión con nuestro hacer, encuentra su génesis en nuestras necesidades materiales y concretas de reproducir la vida y en constantes impulsos por reapropiarnos de la riqueza social contenida en la creación y el

disfrute de lo que hacemos, es decir, en nuestras capacidades políticas de sostener y dar forma a la vida desde nuestras relaciones sociales.

En los siguientes apartados presentamos tres líneas problemáticas que han surgido de los intentos por elucidar críticamente la dimensión sensible de lo político. Desde las vivencias que retomamos de procesos y prácticas colectivas concretas, reflexionamos en torno a cómo nuestras capacidades políticas de autodeterminación se amplían al integrar en nuestra mirada la dimensión sensible de diversas experiencias colectivas.

Sensibilidad fragmentada. Captura, disciplinamiento y separación: el individuo libre

¿Cómo es que está siendo capturada/disciplinada nuestra sensibilidad? En gran medida, nuestra capacidad de vincularnos con el entorno a partir de lo que sentimos, está siendo agredida, limitada o definida permanentemente por una racionalidad centrada en el valor de cambio que mantiene una gramática de separación y despojo, implantando dispositivos de dominación semánticos y simbólicos que colonizan nuestro pensamiento y, por añadidura, impactan nuestros sentimientos. La sensibilidad es moldeable y puede ser lastimada o violentada, K. Mandoki (1994) llama a estas heridas "envenenamiento estético" y éste se manifiesta en una constante agresión y vejación a la sensibilidad de las personas, en las que predomina la enajenación y a partir de la cual valen cada vez más los objetos que los sujetos. "La fragmentación de los sujetos es la manifestación de lo que el capital busca históricamente" (Gómez, 2012:168) y, como resultado de dichas lógicas, la vida se ha reorganizado con impactos violentos y consecuencias trascendentales para la convivencia humana.

Recuperando a Gómez Carpinteiro y Duke "el individualismo, referido al despliegue de expectativas para progresar y sustentar una forma de reproducción basada en visiones modernas de familia

nuclear, es una construcción cultural hegemónica vinculada a las relaciones sociales de producción capitalistas" (Gómez y Duke, 2010: 749) y está ligado con una forma de socialización mercantil que históricamente ha suplantando una forma de socialización comunitaria por medio de "la invención [e imposición] de una comunidad imaginada representada en la figura del Estado nacional" (Anderson, 1993 en Navarro, 2015: 28). Tales dispositivos han reformulado los parámetros de las subjetividades debido a que el acento de una forma de gubernamentalidad epensada desde ahí está puesto en la creación de una ética de la libertad individual mediante "gobiernos de la conducta basados en la autorregulación de los individuos" (Dean, 2007 en Gómez, 2011: 294).

Así, cada individuo libre está determinado por un marco jurídico de exclusión o inclusión en el cual los ciudadanos son "legales" o "ilegales" "como signos de incorporación o no a una perspectiva de mando que juzga a 'buenos' o 'malos' ciudadanos, conforme a la ética de la libertad individual del capitalismo hegemónico del norte" (Gómez, 2011: 95).

Dicho de otro manera, los patrones de acumulación de capital que ordenan el mundo a partir de mercados segmentados y trabajadores flexibles, "se sostienen en una hegemonía cultural cuyo acento estriba en la libertad y la individualidad" (Gómez, 2010: 748). De tal forma que las subjetividades son tratadas como "únicas y privadas" posibilitando así sólo la subjetividad del "sueño del consumidor individual" (Gómez, 2012) y en este proceso "la paz, la propiedad y la igualdad reinan como formas aparentes que en realidad ocultan la apropiación de la propiedad ajena, la explotación y el dominio de clases" (Navarro, 2015: 28).

En tal contexto, nuestra sensibilidad está siendo trastocada y orientada hacia la fragmentación, el encubrimiento y la enajenación desde dispositivos semánticos que ocultan vínculos de dominación y subordinación a través de la construcción de individuos libres y

su aparente cohesión política en la figura estatal que vela por los intereses del capital.

El antagonismo y la negación desde la dimensión sensible

Ahora bien, pensamos que lo que sentimos no sólo implica el ámbito desde el cual nos vinculamos con lo que ha sucedido o está sucediendo a nuestro alrededor; es también el contenido de nuestra subjetividad a partir del cual generamos el rechazo o la negación de lo que nos está sucediendo (Suárez, 2015).

Raúl Zibechi, a raíz de las acciones de protesta y resistencia desatadas por la desaparición de los 43 normalistas en el estado de Guerrero, planteó una pertinente reflexión para este trabajo sobre la "radical dignidad o la intransigente dignidad" en la que se puede convertir el miedo. A partir de conversaciones sostenidas con familiares de desaparecidos mexicanos en el contexto del narcotráfico al norte del país, menciona que:

> la gente está perdiendo el miedo… he escuchado a los familiares decir "no tenemos miedo", porque… cuando te matan hijos, padres, hermanos el miedo se convierte en radical dignidad, intransigente dignidad y eso es lo que creo que está pasando… la pérdida del miedo [quizá provoque] que el movimiento [social en México, resultado de la desaparición de los 43 normalistas] pueda sostenerse en el tiempo venga lo que venga, campañas electorales, elecciones, etcétera (Zibechi, 2014, entrevista radiofónica).

Implicaciones negativas a las que hemos nombrado dolor, ira, aversión, miedo también aparecen como potencia y deslizan otras posibilidades de vida, desplegando sentidos y dirigiendo nuestro hacer hacia la dignidad y la autonomía; tal es el caso de diversas luchas socio-ambientales desplegadas a lo largo del territorio nacional en los últimos años (Navarro, 2015). Los cuestionamientos que éstas despliegan ante la injusticia desatada a partir del despojo y la

expropiación política, van generando un *sentimiento de indignación* que, "además de movilizar contra la imposición, son capaces de producir un impulso de autodeterminación política" (Navarro, 2015: 79).

Francisco Gómez Carpinteiro (2011, 2012, 2013) ha profundizado en este planteamiento en diversos trabajos de los últimos años, enfocando su mirada en aspectos "irracionales" de poblaciones subalternas. Este autor reflexiona sobre una ética crítica (más allá de imágenes idealizadas sobre lo natural, el campo o lo indígena) para hablar de un concepto de clase explícitamente político y, a partir de diversas experiencias concretas de gente común, da cuenta del despliegue de sentidos de dignidad, de justicia y de autonomía que surgen de las voces y vivencias de dolor, insatisfacción y coraje, es decir de una dimensión sensible antagónica a la racionalidad dominante. En concreto, planteamos que la dimensión sensible de lo político en estos casos implica, por un lado, "negarse a ser reducido a objeto de conocimiento y control" (Gómez, 2012) y, por el otro "un profundo deseo por una vida distinta a la imposición externa por parte de la gente común" (Gómez, 2013), que constantemente se expresa en las manifestaciones de sufrimiento y rabia ante los impactos violentos de lo injusto. La denuncia de lo insoportable y el rechazo a lo moralmente indigno nos hablan de una historia de politización de diversos entramados en la que se entrelazan sensibilidades.

Desde nuestra perspectiva, estos planteamientos nos permiten derivar una potente clave para comprender la dimensión sensible que habita lo político y lo urgente que resulta entender que lo que sentimos también es político y que en nuestra sensibilidad también se encuentra la capacidad de transformar nuestras relaciones sociales.

Sensibilidad que restaura lazos. Impulsos de recomposición comunitaria

En sintonía con lo anterior, consideramos que al alumbrar la fragmentación de los individuos desde la dimensión sensible,

encontramos que es posible distinguir un proceso dialógico desde nuestra afectividad que amplía nuestras capacidades políticas. Cuando la indignación, provocada por la rabia y el dolor ante lo injusto e inhumano, ante la violencia explícita e implícita, es inaceptable, existe la posibilidad y la capacidad de vivirlo colectivamente, socializando lo que sentimos, dejando ver el deseo de una vida distinta. En el proceso de las luchas socioambientales seguido por Mina L. Navarro podemos encontrar un potente ejemplo que da centralidad a la dimensión sensible presente en la socialización comunitaria: "Así, los movimientos de antinaturalización del desastre surgen del tránsito de la soledad y angustia privada al reconocimiento colectivo y público de los padecimientos. La indignación que se produce cuando el dolor es inaceptable y adquiere una dimensión colectiva de cuestionamiento y crítica, puede llegar a desbordar la condición de pobreza y victimización a la que son sometidos los afectados ambientales" (Navarro, 2015: 22).

Dicho de otra manera, situaciones límite, donde hay una relación constante con la muerte, "concentran emociones íntimas, que en algunos casos, se procesan en los cuerpos sociales y espacios de la resistencia, habilitándose en los hechos una dimensión catártica y terapéutica" (Navarro, 2015: 94).

El Colectivo Situaciones desarrolla la noción de "politizar la tristeza" para dar cuenta de las emociones que comienzan a compartirse en espacios cotidianos y organizativos en lo cuáles el sentir habilita el reencuentro con lo colectivo, articulándolo con el proceso histórico en curso; *politizar la tristeza* es "un ejercicio de reapropiación y reinterpretación de lo hecho hasta aquí como proceso y no como mera facticidad que se nos impone" (Colectivo Situaciones, 2007 en Navarro, 2015: 94).

Asimismo, podemos observar otro potente ejemplo sobre la necesidad de recomposición del tejido social que se articula desde la dimensión sensible en el escenario de violencia desmedida, como el

que actualmente vivimos en México, donde retomamos el ejemplo de otro de los dispositivos de dominación que la racionalidad capitalista ha logrado implantar como salida a la continua, persistente y creciente resistencia que encuentra en su camino al intentar totalizar la vida bajo sus lógicas de disciplinamiento y obediencia: el miedo, "el terror asociado a un 'otro' violento" (Gómez, 2013: 124).

Raúl Zibechi (2014) plantea que después de la represión estatal, es decir, de la violencia estatal, la gente tiene miedo y señala lo siguiente:

> tenemos que socializar el miedo, hablar del miedo… no es vergonzoso tener miedo, pero no podemos resolver nuestro miedo frente al televisor en la soledad de nuestras casas, es el peor mecanismo, o consumiendo… o sea por fugas… hay que socializar el miedo discutirlo, hacerlo política, politizar el miedo, no para adormecernos, ni para asustarnos más, sino para tener claro que tenemos miedo y [decidir] qué hacemos con ese miedo… En unas sociedades donde la muerte es cotidiana, y ése es el negocio del poder, perder el miedo a la muerte es importante y esto no se puede perder racionalmente sólo se puede perder mística o religiosamente,… no hay posibilidad de perder el miedo con un discurso o con un análisis racional, sólo podemos perder el miedo colectiva y mística-religiosamente… porque la vida y la muerte no son racionales, se puede racionalizar mucho, pero la pérdida del miedo, es en comunión, en comunidad y en colectivo (Zibechi, 2014, conferencia).

De tal forma que romper con la forma individuo desde la dimensión sensible habilita una politización del sujeto colectivo que, en ocasiones, puede llegar a ampliar las capacidades políticas sobre la reproducción de la vida. La capacidad de generar ámbitos de gestión colectiva de la vida implica un ejercicio constante de deliberación que se acompaña de "relaciones de cooperación, convivencia cotidiana y obligación recíproca" (Linsalata, 2014), delineando una ética otra, diferente a la ética individual-liberal.

En este sentido, una ética otra estaría dirigiéndose desde el ámbito sensible, al cuidado y apoyo mutuo. De acuerdo con Leonardo

Boff (2001), cuidar implica una actitud de responsabilidad y de compromiso afectivo con el otro, abriendo la posibilidad de construir un nuevo *ethos* que da lugar a una convivencia entre los seres humanos con los demás seres de la comunidad biótica, planetaria y cósmica en la cual, cuidar de las cosas y de los demás seres, conlleva a "tener intimidad, sentirlas dentro, acogerlas, respetarlas, darles sosiego y reposo. Cuidar es entrar en sintonía con, auscultar su ritmo y sintonizar con él".

A manera de conclusión…

Las tres líneas problemáticas presentadas a lo largo del texto se desprenden de una mirada crítica de la dimensión sensible enmarcada en nuestras capacidades políticas para reproducir la vida dignamente. Dicha mirada plantea en un primer momento rearticular la separación entre nuestros pensamientos y emociones, como dos formas fijas, establecidas y opuestas. En tal sentido, la dimensión sensible da cuenta de una experiencia viva, activa, movilizadora, propia de la subjetividad formativa del sujeto social.

En un segundo momento de la discusión planteamos que nuestra sensibilidad está siendo trastocada y orientada hacia la fragmentación, el encubrimiento y la enajenación desde dispositivos semánticos que ocultan vínculos de dominación y subordinación a través de la construcción de individuos libres y su aparente cohesión política en la figura estatal que vela por los intereses del capital. Resultará importante rastrear y precisar en futuros trabajos las formas específicas en las que aparentemente se ha fijado, capturado y disciplinado nuestra sensibilidad en los diversos ámbitos de la vida cotidiana.

El tercer momento de la discusión nos permite dar cuenta de que en los diversos contenidos de nuestro flujo sensible estamos objetivando nuestra aceptación o rechazo a la forma en la que nos vinculamos con el ordenamiento del mundo. Es decir, nuestra sensibilidad es un indicador de nuestra identificación, rechazo o contradicción sobre la normalización o la naturalización de la violencia, del amor romántico,

de la explotación, del racismo, de la solidaridad y de lo que sea que esté delineando nuestro contexto cotidiano.

Finalmente, desde esta propuesta miramos con esperanza nuestra capacidad de romper con las formas aparentemente fijas y totalizantes que constriñen la vida y oprimen la riqueza oculta en nuestra vida afectiva. La politización de nuestros sentimientos-pensamientos, es decir, compartir y decidir sobre nuestra vida colectiva a partir de lo que estamos pensando-sintiendo forma parte de las acciones que podemos desplegar para subvertir el orden de dominación simbólico cotidiano que hemos introyectado. Considero que al hacer esto nos podemos colocar en muchas situaciones de incomodidad, de polaridad, de peligro e incluso en los bordes de la separación que reiteradamente el capitalismo busca implantar. Sin embargo, también considero la posibilidad de que asumirnos vulnerables, sensibles, frágiles, honestos, capaces de sentir miedo, vergüenza, impotencia o dolor, nos puede devolver la potencia y la fuerza que necesitamos para reconocer nuevamente la capacidad que tenemos de reconocer el profundo deseo de una vida distinta a la imposición externa y vincularnos desde la honestidad, la confianza y el cuidado con nosotr@s mism@s y entre nosotr@s, tejiendo vida donde la muerte y la separación se presentan con tanta fuerza.

Bibliografía

Boff, Leonardo, *Cuidar la Tierra. Hacia una ética universal*, México, Ediciones Dabar, 2001.

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.

Eagleton, Terry, Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad, Madrid, Paidós Ibérica, 2010.

Federici, Silvia, *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, México, Escuela Calpulli, 2013.

Gómez, Francisco y Michael Duke, "Chisme y reputación. Soberanía y subjetividades rurales en la globalización", *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII, núm. 84, 2010, pp. 729-754.

Gómez, Francisco, "No sujetos de estado. Luchas por la no legibilidad". *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. XVIII, núm.50, 2011, pp. 293-314.

_____, ""Campesinos": subjetividad endemoniada y frívola. "Clase" como un concepto más allá de lo analítico". *Bajo el Volcán*, vol. 11, núm. 18, 2012, pp. 167-189.

_____, "'Desventurada población'. Sufrimiento, violencia y no desencanto en una zona de guerra", en C. Gutiérrez (ed.) *Movimientos Sociales en un ambiente revolucionario*, Puebla, icsyh-buap, 2013, pp. 103-136.

Gutiérrez, Raquel, Mina Lorena Navarro y Lucia Linsalata, *Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión*, 2016 (en prensa).

Heller, Agnes, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Fontamara, 1989.

Linsalata, Lucía, "Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una aproximación desde los sistemas comunitarios de agua en Cochabamba", tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, unam, 2014.

Mandoki, Katya, *Prosaica. Introducción a la estética de lo cotidiano*, México, Grijalbo, 1994.

Navarro, Mina Lorena, *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"-buap/ Bajo Tierra, 2015.

Suárez, Ana Laura, "Las Patronas: la dimensión sensible de lo político", tesis de maestría en Sociología, Puebla, buap, 2015.

Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1977/2000.

Zibechi, Raúl, "Violencia estatal, derechos humanos y procesos autonómicos [Video de la conferencia]", en XI Foro de Derechos Humanos del Sistema Universitario Jesuita, San Andrés Cholula, Puebla, 16 de octubre de 2014. Recuperado 13 febrero, 2015 de http://www.iberopuebla.mx/forodh/default.asp

Zibechi, Raúl, "El miedo se está transformando en intransigente dignidad" [entrevista radiofónica], 3 de diciembre de 2014. Recuperado enero 22, 2015 de Boca de Polen, Red de comunicadores: http://bocadepolen.org/web/?p=13469

El tequio como clave política para la educación intercultural
Reflexiones sobre la comunalidad en el Instituto Superior Intercultural Ayuuk

Ana Lilia Salazar Zarco[1]

Qué extraño fruto somos.
El miedo es la mitad de la muerte.
Contra la felicidad de los amos,
contra el linaje de la usura,
los que espiamos dentro de nosotros
cercenando nuestro nombre,
hemos aprendido a ver
la imagen de nuestro semejante.
Juan Bañuelos, Frases [fragmento]

En el Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA) la interculturalidad se sitúa en el proceso de hacer comunalidad a partir del tequio, que por su característica de trabajo concreto —que genera valores de uso y configura formas sociales desde la interdependencia— se convierte en una manera de disputarle al capitalismo la reproducción material de la vida desde la *comunalidad*. En palabras de Floriberto Díaz es la inmanencia de la comunidad y la energía viva del pueblo *ayuuk* (Robles y Cardoso, 2007: 39).

Lo anterior hace del tequio una vía para la transformación social.[2] Es decir, una manera de habitar el mundo que no es desde

1 Ana Lilia Salazar Zarco, estudiante del doctorado en Estudios Latinoamericanos en la UNAM.

2 Etimológicamente el prefijo "trans" hace referencia a un "más allá" o "al otro lado"; entonces trans-formar nos refiere a una capacidad de producir forma más allá o en contra y más allá de lo dado (Gutiérrez y Salazar, 2015:19).

la dominación, la explotación y el despojo, sino desde el trabajo comunitario y de servicio que genera interrelación e interdependencia entre las personas, transformando la naturaleza a través del trabajo. Sostengo, entonces, que el tequio, como proceso de la comunalidad que teje la interculturalidad en el ISIA, puede ser considerada su clave política, porque tensa las relaciones mercantiles, en tanto también se funda en la utilización de recursos de financiamiento monetario —dinero— para la subsistencia del proyecto educativo.

En los siguientes párrafos desarrollaré esta última idea, colocando en el centro de la reflexión la descripción de los tequios realizados en el ISIA, un proyecto de autogestión localizado en la región del Bajo Mixe en el estado de Oaxaca. Así, en un primer momento presento el proyecto y su modelo educativo; en segundo lugar, hago referencia al tequio como clave en la práctica de la comunalidad en el ISIA; finalmente, discuto el tequio como clave política de la comunalidad intercultural, considerando esta práctica como un ejercicio que puede orientar el quehacer de la educación intercultural en México y Latinoamérica. Cierro la reflexión con algunas notas concluyentes.

Algunos datos sobre el ISIA: *Wijën kajën mää naax kajp*[3]

En 1982, al interior de la organización Servicios del Pueblo Mixe A. C. (SER-Mixe A.C.), surgió la iniciativa de implementar un proyecto de educación de nivel superior. Quienes integraban dicha asociación se encontraban reflexionando sobre la educación y su relación con la lengua y la cultura en la región *ayuuk*. Así, "En el 2004 se firma un convenio entre SER-Mixe A.C. y el Sistema Universitario Jesuita (SUJ), originándose así un equipo de investigadores con la finalidad de realizar un diagnóstico[4] de la región" (ISIA, 2017), mismo que se

3 Es el lema institucional del ISIA, que se interpreta como "*saber y conocer para —y con— la comunidad*".

4 El hacia dónde vamos. A partir de la investigación participativa en las comunidades ayuuk del estado de Oaxaca se llevó a cabo un diagnóstico de la región mixe; éste permitió identificar las necesidades sociales de la región, así como sus potencialidades, las expectativas comunitarias y las posibilidades existentes para la creación del ISIA.

realizó entre los años 2005 y 2006.

El modelo educativo del ISIA, cuyo objetivo es "contribuir a la protección, preservación, fortalecimiento y difusión de la cultura Ayuuk y de cualquier otra cultura indígena", se diseñó en respuesta a las necesidades identificadas en el diagnóstico 2005-2006 (ISIA, 2006:12). En 2006, en la comunidad sede de Ëxkatps[5] (San Juan Jaltepec[6] de Candayoc, Mixe), con un total de 31 estudiantes, el ISIA inició a sus actividades con dos licenciaturas: Administración y Desarrollo Sustentable (ADS) y Comunicación para el Desarrollo Social (CDS) (Manuel, 2010).

A lo largo de 11 años este proyecto ha sido una opción educativa para jóvenes de escasos recursos, provenientes de comunidades indígenas y campesinas de pueblos como el ayuuk, ikoots, ñu savi, diidxazá, popoluca, chinanteca, zoque, rarámuri, tzeltal, nahua, wixarika, chontal y no ayuuk (no indígena o mestizo; en un sentido amplio, que no es del campo o el medio rural). En el ciclo de otoño 2017, el número de personas que conforman la población estudiantil asciende a 114; 50.9% (58) son mujeres y 49.9% (56) varones.[7] El proyecto cumple su objetivo preparándolos profesionalmente para el trabajo en sus comunidades, potenciándolos como sujetos conscientes de la necesidad de transformación y reproducción de la vida digna para sus pueblos.

Diversas organizaciones e instituciones aportaron conocimientos, recursos económicos, humanos y materiales para la construcción y la gestión del ISIA: autoridades locales, campesinas/campesinos, estudiantes, Servicios del Pueblo Mixe, A.C., el Sistema Universitario Jesuita (SUJ), la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura de los Estados Iberoamericanos (OEI), la Fundación Ford, la Fundación Harp-Helú, Buena Prensa, entre otros. Durante la realización del diagnóstico se contactó a distintas comunidades para animarlas a formar parte del proceso; una de las que mostraron mayor entusiasmo y participaron de manera más intensa en esta reflexión fue Jaltepec de Candayoc, San Juan Cotzocón, Mixe, en la región baja, la actual sede del ISIA (Manuel, 2010).

5 Nombre en *ayuuk*, cuya interpretación es "donde se hace llano el cerro".

6 Del náhuatl *xalli* (arena, salitre) y *tépetl* (cerro).

7 Datos corroborados en octubre de 2017 con la subdirección académica del ISIA.

modelo educativo

La característica del modelo educativo del ISIA (2008) es la relación estrecha entre docencia, investigación y vinculación comunitaria; dicho modelo promueve el diálogo, el respeto y la valoración de la diversidad cultural y la madre tierra. Para cumplir estos propósitos, el ISIA estableció diversas líneas de acción que invitan a la participación y la incidencia en la resolución de problemas sociales, ambientales, culturales y económicos de las comunidades de la región, a partir de las tres licenciaturas impartidas actualmente —en 2010, se sumó a las primeras dos, la licenciatura en Educación Intercultural (EIN); la acción concreta que permite la incidencia inició en 2015, con el *programa de estancias comunitarias*, que

> Consisten en periodos específicos de trabajo de los estudiantes con las comunidades, organizaciones civiles, instituciones, y unidades familiares, incluyendo periodos de sesiones para la reflexión y sistematización de la experiencia. Su propósito es articular la educación con los problemas de la realidad a través de los tres ejes transversales de la Universidad: investigación, docencia y vinculación (ISIA, 2017).

El programa de estancias comunitarias pretende consolidar el modelo educativo, pues en éstas se reproducen —en forma de tequio— y se comparten —desde la acción participativa, que es la característica investigativa del proyecto— los saberes y conocimientos adquiridos en las aulas para resolver problemáticas de las comunidades visitadas.

El ISIA es un proyecto de educación superior intercultural que, para operar en la vida cotidiana, utiliza el tequio; en éste participan la población estudiantil, las autoridades locales y el cuerpo docente y administrativo; a su vez, cuenta con las donaciones o financiamientos proporcionados por el Sistema Universitario Jesuita (SUJ) y diversas instituciones gubernamentales y no gubernamentales.

Los recursos monetarios son, de la misma manera que el tequio, centrales para la sostenibilidad del ISIA, al tiempo que representan

una necesidad que se requiere cubrir constantemente. Tales recursos son destinados a los pagos quincenales del salario de las 27 personas colaboradoras de planta, así como a gastos corrientes y extraordinarios necesarios para la subsistencia. En este sentido, se emplean para la compra de alimentos y mobiliario —aunque se reciben algunas donaciones, el mantenimiento lo cubre la institución; el pago de servicios —renta de algunas instalaciones, pago de luz, internet, etc.; la compra de gasolina para el transporte institucional con que se realizan algunas comisiones; la construcción de la infraestructura que albergará la biblioteca y las oficinas centrales y donde se ubica ya el comedor —comenzado hace cuatro años; el pago de viáticos de los colaboradores externas y de las personas locales que deben viajar a comisiones fuera de la comunidad; y la compra de insumos de limpieza, papelería y tecnología —para la radio comunitaria y la señal de internet; entre otros.

Lo anterior pone de manifiesto que, si bien el tequio es medular en la sostenibilidad cotidiana de ISIA, el dinero se convierte en una discusión central. Al respecto pretendo resaltar es que el tequio tensa las relaciones mercantiles que se instauran a partir de la utilización del dinero —como en las relaciones de asalariamiento. De manera que, tanto el tequio como la forma de gestionar y distribuir el financiamiento hacen al proyecto, en cierta medida, autogestivo.

En términos de docencia, la mayoría de los profesores que imparten asignaturas en modalidad intensiva provienen del SUJ; sin embargo, en los últimos años se han establecido algunos convenios con universidades del estado de Oaxaca, por ejemplo La Salle, para que sus docentes cubran algunas asignaturas en forma de *tequio intelectual*.[8] Asimismo, algunos profesores externos se suman a la plantilla de colaboradores con esta modalidad de trabajo. En lo que respecta a estas colaboraciones el ISIA cubre los gastos relacionados con viáticos,

8 En palabras de Floriberto Díaz, esto supone "poner al servicio de la comunidad los conocimientos adquiridos en las escuelas ubicadas fuera de ella" (Robles y Cardoso, 2007: 60).

alimentación y hospedaje. Ello significa que en este trabajo docente en su forma de tequio intelectual se involucra una tensión constante entre la mercantilización del intercambio del dinero y el valor de uso generado por este trabajo concreto.

El tequio como clave en la práctica de la comunalidad en el ISIA

Como se puede leer hasta aquí, el tequio es la forma de vida del ISIA. En palabras de la subdirectora académica, Irma Manuel Rosas, "es el modo de reproducción de la vida en comunidad para su propia forma de vida académica y comunitaria".

El tequio, como lo propone Floriberto Díaz, es el "trabajo colectivo necesario que expresa la capacidad de *jää'y-ja'ay-jääy*[9] [el ser humano comunitario que se puede interpretar también como pueblo] y para combinar sus intereses individuales y familiares con los de la comunidad, en el cual no hay retribución monetaria y es obligatorio" (Robles y Cardoso, 2007: 59). El tequio es, entonces, la clave ayuuk para hacer común, o hacer comunalidad —en palabras de Díaz—, que se reproduce al interior del ISIA.

La comunalidad será entendida como la forma de vida de las comunidades ayuuk. Por lo que es uno de los principios orientadores del ISIA junto con la complementariedad y la integralidad. Esta última sintetiza la suma de esfuerzos de todos los miembros de una comunidad determinada para lograr el bien de todos, porque desde esta visión, la práctica de la comunalidad a través del tequio implica la correspondencia a los beneficios recibidos de las mismas comunidades (Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural, 2008).

En el ISIA, el tequio está presente cotidianamente, cuando cada estudiante y cada persona colaboradora académica y/o administrativa lavan el plato, el vaso y el cubierto usado para tomar sus alimentos

9 Según la variante ayuuk.

diarios (se hacen tres comidas al día), o cuando los estudiantes varones cortan la leña —que se compra— y las mujeres la acomodan en un espacio que permita mantenerla en condiciones favorables para ser usada por las tres cocineras —a quienes se les paga un salario por preparar los alimentos.

Asimismo, la limpieza de las áreas de que dispone el proyecto se realiza en tequio: el comedor después de cada alimento; el aula después de cada clase; las áreas comunes de las instalaciones de la universidad una vez al mes. Del mismo modo se brindan los cuidados para la producción del rancho *Nääxwin* (tierra madre)";[10] en este caso, como las actividades se realizan semanalmente, el estudiantado se turna para trabajar durante el semestre. Para estas actividades de mantenimiento se requiere comprar insumos y herramientas. Ello hace que en estos ejercicios de tequio pueda verse, además de cómo se generan las relaciones comunales, cómo se tensan las relaciones mercantiles en las que media el recurso monetario.

En cada tequio del ISIA se va tejiendo el sentido comunitario de los estudiantes y las personas colaboradoras, internas y externas, así como de los visitantes que se suman a estas labores. Cuando Díaz menciona que el tequio es la capacidad del jää'y está señalando que la idea de lo humano-individual ayuuk —que se brinda en el ISIA— necesariamente está vinculada con otras manifestaciones de vida sobre la *tierra* (cómo madre y como territorio que alimenta y nutre física y espiritualmente), humanas (la otra persona) y no humanas (las plantas, los animales y los seres sobrenaturales).

Es decir, el tequio es el trabajo concreto sobre el que se construyen relaciones de interdependencia entre todo lo que habita la *tierra*

10 Un proyecto universitario de producción de árboles maderables y alimentos, como carne, hortalizas, maíz, frijol y tubérculos, por ejemplo, yuca y camote blanco y amarillo. Se visualiza que, en algún momento, este proyecto pueda abastecer el comedor universitario, reduciendo el consumo externo de alimentos. Es decir, se orienta en el sentido de lograr la seguridad alimentaria, lo que fortalecería la autonomía de la institución.

madre, ya que no puede haber reproducción de la vida individual si no tiene lugar una reproducción colectiva (Robles y Cardoso, 2007). Ello abre también una discusión en torno al fundamento antropológico del sentido de ser humano y humanidad desde la colectividad o comunalidad que el pueblo ayuuk ha desarrollado en su narrativa.

El tequio es el trabajo en común que hace comunidad. Como lo propone Floriberto Díaz, es la relación de reproducción-recreación mutua entre el *jää'y* y la Tierra. Tal relación es posible a partir de una energía creativa, inteligente, transformadora del trabajo, entendido siempre en su dimensión o sentido comunal (Robles y Cardoso, 2007).

¿Cuál es el trabajo en su dimensión o sentido comunal al que hace referencia Díaz? Se trata específicamente del trabajo de reproducción de la vida, el trabajo que la sostiene a pesar de las formas mercantiles de producción de "vida" en el capitalismo. Entonces, vale la pena hacer la distinción entre este trabajo y el de reproducción del capital.

El trabajo será entendido como "el proceso de producción que integra tanto el acto productivo como el acto de consumo de lo producido, al interior de un sistema de capacidades y un sistema de necesidades" (Fuentes, 2015: 195), pues las personas necesitamos de bienes concretos que resultan del trabajo concreto de otras personas (Gutiérrez y Salazar, 2015).

En este sentido, se puede decir que, en el ISIA, el tequio produce bienes concretos para el consumo y beneficio directo y simbólico en común, tanto en la cotidianidad como en los momentos extraordinarios de fiestas y celebraciones. Para cada una de las festividades de la institución o la comunidad de *Ëxkatps*, el ISIA, con toda su población estudiantil y colaboradora, participa de forma activa en los tequios o trabajos comunitarios, cuyo carácter es de producción de condiciones materiales y simbólicas para la realización de las fiestas.

El tipo de trabajo del que hablo es el trabajo concreto. Por ejemplo, preparar y servir los alimentos y entregarlos a los comensales: "llevar el plato",[11] colocar y quitar el mobiliario, recibir a las bandas, elaborar faroles y marmotas para la calenda (recorrido que inaugura oficialmente los cuatro días de fiesta patronal),[12] barrer los espacios y organizar el manejo de residuos —basura—, elaborar y dirigir los programas de actividades sociales, encargarse del sonido, la memoria digital y las transmisiones de la fiesta por la radio comunitaria del ISIA —Mayaaw—, entre otras actividades.

Al hacer mención de trabajo concreto,[13] hago referencia a aquel que construye valor de uso[14] y a una forma de reproducción social en la que, a diferencia del capitalismo, la economía y la política son esferas que hacen parte del mismo proceso. Esto es, donde la economía y la política son momentos distinguibles de la reproducción, pero nunca escindidos de ésta (Gutiérrez y Salazar, 2015). Es el trabajo donde lo productivo y lo político son momentos configurantes de la realidad social vinculados con el sentido del mundo (Tapia, 2012) comunitario del pueblo *ayuuk* recreado en el ISIA.

Dicho de otro modo, con el tequio —trabajo concreto que genera valores de uso—, el ISIA articula y posibilita la capacidad de

11 Para ampliar esta noción véase Liliana Vianey Vargas Vásquez (2016), ¿Të m'uk texy kyiimyë? kutunk äjtën (¿Has dado de comer? Ser autoridad comunitaria). La participación política y social de las mujeres indígenas en el sistema de cargos y el gobierno local en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México.

12 Las dos principales festividades son a la Ascensión del Señor, cuya celebración se realiza en los 40 días posteriores a la Pascua, por lo que la fecha varía, aunque usualmente es en el mes de mayo; y la fiesta a san Juan Bautista, de quien lleva el nombre el pueblo, cuya celebración es el 24 de junio.

13 Trabajo útil (Holloway, 2011).

14 El valor de uso cobra sentido en el uso o consumo de los objetos. En él reside el contenido material de la riqueza. Este valor se presenta como una relación cuantitativa, en la que se intercambian proporcionalmente determinada cantidad de valores de uso de un objeto por valores de uso de otros. La utilidad de un objeto denota un valor de uso condicionado a las propiedades que adquiere. Es decir, para qué fue creado, para qué es útil, además de la naturaleza del material con que se produce. Esto es el valor de uso y es igual a la naturaleza de la cosa más su utilidad. (Jaimes, 2016: 24)

concreción de la socialidad desde la interdependencia, lo que hace posible la configuración de la dimensión semiótica de la cultura de las formas comunales: la comunalidad.

En el tequio se representa el lugar donde se encuentran todos los pueblos de los que viene la población estudiantil y colaboradora interna, externa y visitante, produciéndose, concretamente, la comunalidad. Por consiguiente, en el tequio se configura una subjetividad comunitaria —contraria a la del capitalismo—, pues ésta se articula desde la interdependencia. Ahora bien, si el tequio es la práctica que sostiene al ISIA, entonces, ¿esto hace autogestivo a este proyecto y le brinda un sentido político (de resistencia y lucha ante el capitalismo y sus formas sociales) a su esfuerzo intercultural?

El tequio como clave política en la comunalidad intercultural

Para responder a la pregunta anterior es importante clarificar las diferencias del ejercicio del poder en el trabajo concreto y el trabajo abstracto —capitalista— desde una mirada crítica. Para este fin resulta útil la distinción elaborada por John Holloway (2011), pues señala que: en el trabajo concreto —el que genera valor de uso— se gesta y procesa un poder *para-hacer*, que es la sustancia del poder del trabajo abstracto o *poder-sobre*.

En el proceso de producción de la vida material, el *poder-sobre* del capitalismo intentará despojar a las personas de su trabajo concreto y sus valores de uso; es decir, de su capacidad de donación de forma social —de autonomía y autodeterminación—, pues en el capitalismo el trabajo sólo será comprendido como un proceso de consumo y no como un auténtico proceso de producción, tanto de nuevos seres humanos como de relaciones cotidianas que garanticen la vida humana y no humana (Gutiérrez y Salazar, 2015), orientado a recrear el universo mental o simbólico que la ordena.

Cabe hacer hincapié en que el capitalismo no puede destruir por completo las formas del poder-hacer (Holloway, 2011), porque depende de ellas para una forma de reproducción de la vida que

reproduzca el capital —la mano de obra, por ejemplo.[15] En este sentido, la contradicción capitalista seguirá operando, pues requiere, en cierta medida, del trabajo concreto. Ésta es, entonces, una condición que puede mirarse como una grieta en el capitalismo que posibilita la construcción de horizontes de transformación social cotidiana desplegada en luchas de distintas escalas (Gutiérrez y Salazar, 2015).

La cuestión es que el capitalismo pretende controlar o dominar las formas en que se produce el trabajo concreto y se recrea el poder-hacer, invisibilizándolas con la finalidad de continuar con el violento despojo del trabajo —producción— y el consumo en sus formas no capitalistas-individualistas, para que permanezcan las relaciones de poder en su versión de poder-sobre.

Siguiendo esta exégesis puede decirse que el trabajo concreto, en su modo trabajo de servicio o tequio, puede considerarse una respuesta contundente de resistencia y lucha anticapitalista, porque construye comunitariamente condiciones para mantener la autonomía y la autodeterminación material y simbólica de un pueblo o comunidad. Como lo confirma Gladys Tzul (2015), en el tequio, servicio o trabajo comunal reside la potencia política de las grades rebeliones de los pueblos indígenas. En tanto el tequio es parte medular del ISIA, se convierte en la clave política de la institución, pues con éste —en sus formas cotidianas y extraordinarias—, se disputa al capitalismo y sus relaciones mercantiles —también presentes en el proyecto al intercambiar dinero por servicios o insumos— la posibilidad/capacidad de una forma social interdependiente, comunal.

En el ISIA, el tequio es la acción material y simbólica a través de la cual se incluye a las personas que participan en el proyecto (estudiantes, colaboradores y visitantes), una forma interdependiente de relacionarse con la vida no humana (la madre tierra y lo sobrenatural) y humana (otras personas, ayuuk o de otros pueblos).

15 Para ahondar en esta discusión véase la reflexión de Silvia Federici en *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*.

Es el lugar donde se concreta la interdependencia de los múltiples referentes o modos en que se imagina, consume y produce la vida en comunidad (Linsalata, 2011).

Luego, el tequio es el hacer común que permite la integración —horizontal o en igualdad de condiciones respetando las diferencias— de la diversidad de culturas que conviven en la institución y la comunidad de *Ëxkatps*. Se puede decir que el tequio nutre de politicidad la práctica intercultural del ISIA; por lo tanto, en este proyecto la interculturalidad va más allá de los discursos que se centran en la identidad como eje de ésta.

En el ISIA, la interculturalidad se ubica en el proceso de hacer comunalidad a partir del tequio —trabajo concreto que genera valor de uso. A pesar de la intención totalizadora del valor valorizante del capitalismo, éste capacita a la comunidad del ISIA para determinar las condiciones de su subsunción al capital —pues también necesita y utiliza recursos monetarios para su sostenibilidad—, partiendo de sus propios procesos de autogestión y autorregulación colectiva consensados en asamblea. En el ISIA, el tequio limita al capital en su intención de apropiarse de toda la energía producida por el trabajo comunitario (Gutiérrez y Salazar, 2015: 46).

De esta manera, a través del tequio se forja la interculturalidad comunal o, dicho con mayor precisión, la comunalidad intercultural del ISIA, que es una manera en la que se presenta la relación social que habilita la producción de lo que se necesita para vivir y producir la vida (Tzul, 2015a) por fuera del capital. Por eso, como lo indica Irma Manuel Rosas, "el tequio al ISIA le significa su autogestión y autonomía".

Para que en el ISIA se produzca la comunalidad intercultural, el tequio es pautado, organizado y reglamentado en asambleas[16] universitarias. El ejercicio asambleario se lleva a cabo tres veces cada semestre, al inicio, mediados y final del mismo. Las fechas previstas

16 Reunión para lograr acuerdos en común.

para las asambleas son registradas en el calendario escolar desde el comienzo de cada ciclo.

Las asambleas duran aproximadamente tres horas y son abiertas; se convoca a la población estudiantil, a todos los colaboradores, internos y externos —que se encuentren en la institución el día de la asamblea— y a las personas administrativas de todas las áreas, sin excepción alguna. Las autoridades de la comunidad también son invitadas a este ejercicio comunal, a fin de que aporten opiniones sobre el desarrollo del proyecto ISIA y sugerencias en favor tanto de la estancia de la población del ISIA en la comunidad de Ëxkatps y del aprovechamiento académico de ésta.

En cada asamblea, la dirección[17] toma la palabra para encuadrar el diálogo; a su vez, los colaboradores responsables de todas las áreas del organigrama institucional comparten los progresos y conflictos surgidos durante el desarrollo de sus proyectos y objetivos. También presentan propuestas de trabajo y se ponen a discusión las cuestiones financieras. Finalizada la parte informativa se abre un espacio para que la población del ISIA tome la palabra y dé sus opiniones sobre la información brindada y pueda hacer sus propuestas para el caminar comunitario de este proyecto.

La asamblea del ISIA es un tiempo y espacio que pretende ser de diálogo entre toda la comunidad, abordando los avances, dificultades y retos generales que presenta el proyecto educativo. Por eso se procura que estén todas las personas a quienes atañe el proyecto, en cualquiera de sus áreas. Así, la asamblea se convierte en el momento de gestión comunal del tequio y de distribución de los recursos monetarios. Es la condensación del proceso de reiterada producción colectiva de decisiones (Gutiérrez y Salazar, 2015).

17 Desde 2014 está a cargo por un jesuita cuya autoadscripción étnica es wixarika. Ello hace que el proyecto sea sui géneris, porque por lo regular los proyectos de educación superior interculturales en México son coordinados por akäats (mestizos).

A manera de conclusión

Recapitulando, el ISIA requiere del tequio y de financiamientos y recursos monetarios para su sostenibilidad. El tequio o trabajo comunitario de servicio, por su carácter de trabajo concreto generador de valores de uso, configura formas sociales de interdependencia comunitaria; en la región ayuuk, donde está ubicada la institución, esto se denomina comunalidad.

Debido a la centralidad del tequio en la comunalidad, ésta tensa y disputa la capacidad/posibilidad colectiva de decisión, de elegir autónomamente una forma social distinta a la del capitalismo y sus relaciones mercantilistas, que operan al utilizar —necesitar— recursos monetarios. Cabe puntualizar que, entonces, el que se pague el tequio — para no trabajar— genera relaciones mercantiles, lo que despoja a esta práctica de su politicidad, pues se va perdiendo la capacidad de disputa al capitalismo.

Ahora bien, si a partir del tequio se concreta la comunalidad — porque se integra a todas las personas con sus diferencias y en su diversidad cultural— que se manifiesta en la asamblea, entonces puede decirse que el tequio es una clave en el ejercicio intercultural del ISIA.

Por esta razón considero que en el ISIA se gesta una *comunalidad intercultural* que dista de las formas interculturales de otros proyectos de educación superior con este eje —me refiero principalmente a las universidades interculturales estatales de México. En este sentido, permite pensar y hacer de la interculturalidad una práctica concreta de disputa de lo político-económico y simbólico al capitalismo, y no sólo de lo discursivo identitario-simbólico. Por lo anterior, considero que el tequio puede ser una clave política en el ejercicio de todo proyecto de educación intercultural en México y Latinoamérica.

Bibliografía

Centro de Estudios Ayuuk-Universidad Indígena Intercultural, *Modelo educativo*, Jaltepec de Candayoc, Mixe, Oaxaca, primavera-verano de 2008..

Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural Ayuuk y Sistema Universitario Jesuita, *Hacia dónde vamos. Un diagnóstico de la región mixe,* Oaxaca, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006.

Federici, Silvia, *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

Fuentes, Diana, "La crítica como reivindicación de lo político del sujeto social", *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios* "Común ¿para qué?", núm. 1, Puebla/ México, 2015.

Gutiérrez, Raquel y Huascar Salazar, "Reproducción comunitaria de la vida. Pensado la transformación social en el presente", *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios* "Común ¿para qué?", núm. 1, Puebla/ México, 2015.

Holloway, John, *Agrietar el capitalismo el hacer contra el trabajo*, México, Sísifo Ediciones/ Bajo Tierra/Instituto de Ciencias Social y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"- BUAP, 2011.

Instituto Superior Intercultural Ayuuk, *Manual para el docente intercultural*, Jaltepec de Candayoc, Mixe, Oaxaca, Subdirección Académica, agosto de 2017.

Jaimes Garrido, Rosa Isabel (2016) *Análisis de la violencia y la vocación en el trabajo. Una propuesta desde la Teoría Crítica. Estudios para la paz y el desarrollo.* Universidad Autónoma del Estado de México. Tesis Maestría.

Linsalata, Lucia, *Valor de uso, poder y transformación social. Entender la descomposición vislumbrar las posibilidades*, México, 2011.

Manuel Rosas, Irma, "El Instituto Superior Intercultural Ayuuk como una alternativa para el desarrollo sustentable de la Región Mixe Baja en Oaxaca", en *Acciones y compromisos para el desarrollo sustentable. Segundo Encuentro de Ex becarios del IFP México*, Cuernavaca, Programa Internacional de Becas de Posgrado para Indígenas, Fundación Ford-CIESAS, 2010. Disponible en: http://ford.ciesas.edu.mx/downloads/2do_2_02.pdf [recuperado el 17 de octubre de 2017].

Robles Hernández, Sofía y Rafael Cardoso Jiménez (comps.), *Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, UNAM (Colección Voces indígenas), 2007.

Tzul, Gladys, Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida, en *El Apantle Revista de Estudios Comunitarios*. "Común ¿para qué?", núm. 1, Puebla/ México, 2015.

Tzul, Gladys, "Mujeres y tramas de parentesco en los sistemas de gobierno comunal Indígena en Chuimeq'ena', Guatemala", tesis de doctorado, Puebla, Posgrado en Sociología, ICSyH-BUAP, 2015ª.

Vargas Vásquez, Liliana Vianey, "¿Të m'uk texy kyiimyë? kutunk äjtën [¿Has dado de comer? Ser autoridad comunitaria]. La participación política y social de las mujeres indígenas en el sistema de cargos y en el gobierno local en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México", tesis de maestría en Antropología Social., México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2016.

Trabajo vivo, hacer y producción de lo común: notas para ampliar diálogos entre tradiciones distintas

Blanca L. Cordero

En las siguientes páginas me propongo establecer un diálogo entre las ideas en torno a la producción de lo común que desarrollan las colegas de "Entramados comunitarios y formas de lo politico"[1] del ICSyH-BUAP, presentando algunas reflexiones relativas al trabajo como centro del antagonismo capitalista. Las preguntas que hilan estas notas son: ¿cómo podemos entender la producción de lo común a partir de pensar en el trabajo?, ¿qué nos dice el pensamiento de la producción de lo común del trabajo como centro del antagonismo social capitalista?

I. Trabajo vivo y lo común en el antagonismo social capitalista

Pensar la producción de lo común desde el punto de vista del trabajo es ubicar su posibilidad de producción dentro del antagonismo social que constituye la sociedad capitalista. Recuperando a Chakrabarty, Mezzadra entiende antagonismo a través de la tensión social que nombra la oposición entre "trabajo abstracto" y "trabajo vivo".[2]

Concebir el trabajo como "vivo" tiene sentido en su relación y oposición con la operación de abstracción del trabajo que está en la

1 Raquel Gutiérrez, Mina Navarro y Lucia Linsalata conforman este grupo de investigación; sus dos más recientes publicaciones conjuntas son Linsalata (2016), y Navarro y Fini (2016).

2 Mezzadra retoma esta reformulación de Chakrabarty (citado en Mezzadra, 2007: s/n), de la oposición planteada por Marx entre trabajo concreto y trabajo abstracto, contraposición íntimamente ligada con las propiedades de valor de uso y valor de cambio de la mercancía.

base de la génesis social e histórica del capitalismo. El concepto de trabajo abstracto formulado por Marx alude a la propiedad "abstracta" del trabajo que hace posible su apropiación en la forma de mercancía por el capitalista: "Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como se constituye el valor de la mercancía" (Marx 2001 [1975]: 57). Desde este punto de vista, la necesidad de crear un trabajador bajo el mando del capital implica la necesidad de construir sujetos en torno a esa propiedad abstracta, es decir, sujetos cuya capacidad de trabajo adquiera la forma de cualquier otra mercancía; significa entonces la abstracción de las demás fuerzas vitales humanas para extraer sólo la que añade valor al proceso de producción de bienes, servicios, conocimientos, etcétera.

Empero, en Marx el trabajo abstracto se opone a los trabajos concretos, esos que son producto del esfuerzo específico y producen valores de uso. Es este doble carácter del trabajo en Marx el que permite tanto a Chakrabarty (2000) como a Holloway (2011) ampliar la discusión política y proponer nuevos contenidos a través de las categorías de *trabajo vivo* y *hacer,* respectivamente, las cuales derivarían de su oposición/ negación del trabajo abstracto.

El concepto de trabajo vivo alude a subjetividades en tensión que se encuentran en el corazón de los procesos que hacen posible o dificultan la abstracción del trabajo. Convertir el trabajo humano en mercancía conlleva la necesidad de crear un trabajador bajo el mando del capital; esto es, conlleva el imperativo de construir sujetos en torno a esa propiedad abstracta, lo que supone enfrentarse y capturar todas las demás subjetividades espacial y temporalmente fuera de esa lógica, que por su sola existencia se constituyen como antagónicas en relación al capital. Trabajo vivo alude, entonces, al encuentro del capital con formas de vida que, ancladas en la totalidad de las cualidades humanas y sociales, preceden o se salen de la lógica de la abstracción del trabajo, o bien, se oponen abierta o veladamente a éste.

Los procesos de abstracción del trabajo por el capitalismo son procesos que refieren no sólo a una etapa de constitución del capitalismo en sus orígenes; en este sentido, requieren de su reconstitución permanente, de establecer un lenguaje que "traduzca" un cúmulo heterogéneo de relaciones sociales y formas de vida al "código del trabajo abstracto" (Mezzadra 2007: s/n). El proceso de transición al capitalismo requirió de manera fundamental la constitución política y legal de un mercado de "fuerza de trabajo"; a su vez, esto implicó un proceso de abstracción del trabajo vivo, es decir, de separación de las capacidades físicas e intelectuales de los "cuerpos vivos", lo que Marx describiría en la acumulación originaria como los procesos de construcción de una fuerza de trabajo formalmente libre.[3]

Para Mezzadra, retomando a Balibar, el capitalismo global es un régimen en transición y, por tanto, el proceso de traducción de todas las formas heterogéneas de vida y las subjetividades que constituyen el trabajo vivo es un proceso en marcha. La oposición de lo que llama composición del trabajo libre en el mundo contemporáneo al proceso de abstracción del trabajo, también es un proceso abierto.

Es esta concepción de proceso abierto de dominio del trabajo abstracto e insubordinación del trabajo vivo la que permite concebir las relaciones sociales, formas de vida y haceres concretos (Holloway, 2011), como simultáneamente siendo y habitando una tensión constante en el marco de los ataques del capital para subsumir y valorizar todo lo que no ha sido plenamente abstraído. Con esta lente se puede decir, entonces, que las *luchas por lo común* pueden leerse desde el antagonismo social planteado en términos de la tensión entre el "trabajo abstracto" y "trabajo vivo".

3 "Disciplina, violencia y despotismo" son las modalidades principales por las que el capital se dirige al trabajo vivo en su intento de traducirlo al código del trabajo abstracto. Para ser más precisos: son las modalidades principales que atraviesan la relación del capital con el trabajo vivo, especialmente en los procesos de transición, cuando la norma del trabajo abstracto —esto es, la 'clave para acceder al sistema hermenéutico mediante el cual el capital nos exige leer el mundo'— tiene que establecerse frente a la heterogeneidad radical de la 'vida'" (Mezzadra 2007: s/n).

II

Si entendemos el trabajo vivo como la potencia creadora contenida en los cuerpos vivos, entonces *lo común* alude al despliegue de esas capacidades necesariamente en oposición a la abstracción del capital, que implica, desde la teoría de Marx, la separación de los productores del producto de su trabajo. Los intentos por poner al servicio de lo común las energías humanas creativas y los productos del trabajo se oponen claramente a la enajenación capitalista.

Las discusiones de que se alimenta el pensamiento de la producción de lo común llenan de contenido el concepto de trabajo vivo, ampliando la comprensión de la enajenación constitutiva de la operación social capitalista de abstraer el trabajo. La producción del común no sólo se insubordina a la separación de los productos del trabajo; además entra en tensión con las separaciones de los trabajadores entre sí y de las tramas para la reproducción de la vida cotidiana, y de los trabajadores y las redes y tramas sociales —populares, comunitarias— de las que son parte. Mina Navarro (en prensa) hace una aportación particular a este respecto cuando enfatiza el "despojo múltiple" para referirse a las separaciones que produce el capital sobre las socialidades humanas y no humanas y sobre el tejido de la vida.

Entonces, desde el pensamiento de las colegas de "Entramados comunitarios" la producción de lo común va más allá del trabajo en el terreno de la producción y la reproducción entendida como reproducción de fuerza de trabajo (aunque también la incluye). En primer lugar, ellas retoman de manera fundamental la esfera de la reproducción social de la vida como una parte importante de la lucha, y buscan alumbrar la sistemática y cada vez más tensa relación vida/capital. Retomando la crítica que Federici (2010) realiza a Marx, la enajenación del producto del trabajo requirió históricamente invisibilizar el trabajo de cuidados de la vida en la esfera de la reproducción social. Por trabajo de cuidados de la vida no sólo se refieren a la cotidiana producción de fuerza de trabajo

en condiciones de ser nuevamente explotada —aunque también ponen esto en el centro; sino a la vida en su conjunto como red de interdependencia colectiva más allá del ámbito de la familia nuclear y el consumo mercantil que la sostiene y, por supuesto, de las relaciones entre lo humano y lo no humano, es decir, los diversos vínculos entre comunidades bióticas de muy diversas clases.

Asumiendo este punto de partida, las colegas destacan el trabajo cotidiano de reproducción de la vida realizado por las mujeres, entendiéndolo como parte central de la creación del trabajo asalariado y por tanto de la explotación. Sin embargo, no únicamente lo piensan de esa forma. El trabajo cotidiano de las mujeres es también trabajo vivo y habita la tensión entre la tendencia abstractalizadora del capital y la energía destinada a garantizar la sostenibilidad de la vida. Mirado desde aquí es claro que la división sexual del trabajo para la producción y la reproducción social es parte importante de la lógica de la abstracción del trabajo vivo.

Me parece que la comprensión del antagonismo trabajo abstracto-trabajo vivo se ve alumbrada por este pensamiento de lo común en realidades presentes (e históricas) más visibles y aprehensibles. Desde aquí, uno puede entender las luchas de las mujeres, las luchas comunitario-populares y todas aquellas luchas que buscan reapropiarse de las capacidades colectivas para reproducir la vida en su conjunto, como luchas del trabajo vivo.

La recuperación de la riqueza social como noción que alude no sólo a los bienes y recursos materiales, sino al conjunto de las capacidades colectivas de hombres y mujeres para reproducir la vida, por ejemplo, nos habilita para pensar las expresiones que adquiere el trabajo vivo en las luchas contemporáneas abarcadas por los análisis de las estudiosas de los entramados comunitarios. Siendo que en el capitalismo las mayorías se encuentran en condición de trabajadores dependientes, que no tienen otra forma de sobrevivir que su propia fuerza de trabajo, todas las otras formas que permiten reproducir la existencia

social, en donde no media —o no media plenamente— el dinero como medio de compra de las capacidades humanas de transformación de la naturaleza, constituyen expresiones del trabajo vivo.

A partir de tal concepción de riqueza social como conjunto de capacidades colectivas e individuales que pueden ser regeneradas y usufructuadas por quienes colectivamente la generan, pero que también pueden ser —y son— asediadas, expropiadas y explotadas por el capital; podemos nuevamente leer el antagonismo social entre trabajo abstracto y trabajo vivo. Todas aquellas cualidades, habilidades, capacidades humanas y recursos naturales y sociales puestos para el usufructo o reparto común entran en tensión con lógicas de apropiación con fines de acumulación.

El hacer contra el trabajo y la producción de lo común

Como señala Gutiérrez (2016), las luchas por lo común tendrían dos ejes fundamentales: la reapropiación de la riqueza expropiada y/o amenazada, y la recuperación de la producción de la decisión política. Ambas dimensiones de las luchas por lo común están íntimamente relacionadas, pues la defensa de la riqueza social pasa por procesos subjetivos y objetivos en los colectivos de personas que definen lo que es común. De esta manera es necesario remarcar que el punto central que une las dimensiones material y política de lo común es su producción. Es decir, el punto central de lo común es que no está dado de por sí; así como el capital es una relación de expropiación/explotación/valorización en proceso, lo común es un proceso abierto de insubordinación/reapropiación (frente al capital, para la recuperación, por ejemplo, de medios de vida), y requiere producirse, y su producción misma es una insubordinación/reapropiación (creando caminos políticos que permitan la decisión política de lucha por los medios de vida, por ejemplo).

Si lo común es producido y reproducido como actividad humana colectiva, su posibilidad depende de las actividades orientadas a

este fin. Por tanto, podríamos decir que lo común es producto del trabajo, aunque no de cualquier clase de trabajo. Por otro lado, siguiendo a Holloway, el trabajo como actividad separada con fines de reproducción es históricamente una noción capitalista, como también lo es la división entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio. De tal modo, él propone la categoría *hacer*, a fin de desligar la capacidad creativa de lo humano de los propósitos y formas impuestos por la producción de capital. Así, el *hacer* como antagónico al trabajo bajo el mando del capital, contiene la potencia social para transformar el entorno para la sobrevivencia humana y en sociedad, en, contra y más allá del capital. Ahora bien, habría de todos modos un nivel analítico más a ras de piso del *hacer*, indispensable para captar el conjunto múltiple y diferenciado de actividades colectivas necesarias para reproducir la vida y la sociedad, donde esta potencia humana —y social— se concreta: los haceres concretos que son, además, siempre colectivos. La producción de lo común, pues, refiere a las diversas dimensiones de tales haceres concretos destinados a garantizar la reproducción de la vida.

Entendemos, entonces, que *la producción de lo común requiere de haceres en común para fines comunes*: trabajo vivo desplegándose en flujos enlazados de trabajo concreto —siempre bajo amenaza de las relaciones capitalistas— y capacidades políticas para producir acuerdos colectivos que se presentan como finalidades comúnmente alcanzadas. Desde ahí, el ámbito de la lucha por la reapropiación de la riqueza social está íntimamente ligado al de la producción de la decisión política, a través de haceres concretos: lo que produce el hacer común son los haceres concretos. Los ejemplos más claros en que podemos observar estos haceres comunes para llevar adelante acuerdos comunes, sobre todo en colectividades indígenas son, como dice Martínez Luna, las asambleas, el tequio, la faena y la fiesta, cuando las relaciones de reciprocidad implican haceres concretos, tales como hacer comida, reunirse a pensar y hablar de problemas que les aquejan, tomar decisiones, realizar acciones de gestión y resistencia.

Sin embargo, también la producción de lo común en paisajes sociales no indígenas requiere de diversas formas de haceres comunes con finalidades comunes —adaptados a realidades específicas; tal es el caso de ciertas formas de organización barrial, de las fiestas tradicionales en ámbitos no indígenas, de las barricadas de defensa territorial.

A modo de conclusión

He tratado de poner en claro una serie de puntos de coincidencia entre los planteamientos de la producción de lo común y dos perspectivas teóricas de la centralidad del trabajo para entender la lucha. La primera de ellas viene de la crítica poscolonial europea, y propone ver el antagonismo constitutivo de la sociedad capitalista en términos de trabajo abstracto- trabajo vivo; la otra proviene del marxismo abierto, y propone la categoría de hacer en contra del trabajo. El interés de estas reflexiones se centró en vislumbrar los aportes del pensamiento de lo común para entender el antagonismo a partir de la categoría trabajo. Pienso que la producción de lo común, como elaboración conceptual que busca iluminar una serie de experiencias colectivas en América Latina para entender las formas que van tomando las luchas anticapitalistas hoy, le da contenidos interesantes a la comprensión de la tensión entre trabajo vivo-trabajo abstracto y no puede concebirse sin los haceres concretos que hacen que lo común sea justamente una producción. En lo que se refiere a sus aportes a las luchas del trabajo vivo resalta su énfasis en cómo podemos entender el trabajo de las mujeres como parte del antagonismo social, sin caer en la dicotomía del trabajo para la producción y la reproducción social. Por otro lado, el hecho de que lo común requiera un tipo de subjetivación con fines de reapropiación de la decisión política, nos revela una dimensión analítica del trabajo que tiene que ver con los haceres concretos, fundamentales para producir en común lo común.

Bibliografía

Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton/ Oxford Princeton University Press, 2000.

Federicci, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010 (2004).

Gutiérrez, Raquel, "Horizontes popular-comunitarios en México a la luz de las experiencias contemporáneas en defensa de lo común", en Lucia Linsalata (coord), *Lo comunitario popular en México. Desafío, tensiones y posibilidades*, Puebla, BUAP, 2016.

Holloway, John, *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo,* México, Bajo Tierra/ BUAP, 2011.

Linsalata, Lucia (coord.), *Lo comunitario popular en México. Desafío, tensiones y posibilidades*, Puebla, BUAP, 2016.

Mezzadra, Sandro, *Vivir en transición. Hacia una teoría heterolingüe de la multitud*, 2007.

Disponible en: http://eipcp.net/transversal/1107/mezzadra/es [consultado: 10 de agosto de 2017].

Navarro, Mina Lorena y Daniele Fini (coords.), Despojo capitalista *y luchas comunitarias en defensa de la vida en México. Claves desde la ecología política*, Puebla, BUAP, 2016.

Navarro, Mina Lorena, *Despojo múltiple y separaciones del capital sobre el tejido de la vida. Claves desde la ecología política* (en prensa).

Diez hipótesis sobre las economías populares (desde la crítica a la economía política)

Verónica Gago

Desde hace un tiempo, investigamos algo que de una manera muy directa podría decirse así: ¿cómo aparece el trabajo vivo por fuera de la fábrica? La emergencia de esta pregunta, en nuestro caso, tiene que ver con la emergencia de movimientos de desocupados a inicios de este siglo que la hicieron de manera muy práctica en los territorios de las periferias metropolitanas en Argentina. Debido a esta situación concreta de la que partimos, la primer pregunta es inseparable de otra: ¿cómo se expresa el antagonismo en estos espacios donde el trabajo vivo produce plusvalor? Queremos poner aquí en juego esta genealogía con el objetivo de desentrañar algunas premisas y discusiones sobre las economías populares que hoy *sistematizan* de manera discontinua y polimórfica el paisaje de ese trabajo ya por fuera de la fábrica. No se trata, sin embargo, de un escenario de transición sino de evidente persistencia y consolidación. En esa misma línea deben pensarse los intentos de "normalización" de estas economías, hoy verdadero campo de batalla de la reconfiguración de los espacios urbanos en América latina. Y más precisamente: cómo se producen las formas de subjetivación a partir de la multiplicación de figuras proletarias, es decir de aquellxs que —para decirlo con Marx— dependen de su fuerza de trabajo para relacionarse con sí mismos y con el mundo cuando el salario (incluso si lo hay) no es el ingreso único o es experimentado como renta.

1. Hay una genealogía política en las economías populares

Hacer la vinculación, trazar la genealogía política, entre los movimientos sociales que en nuestro continente pusieron en crisis la legitimidad política del neoliberalismo y las actuales economías populares es un primer paso necesario. Y esto por los siguientes motivos:

1) Para no olvidar el "origen" político de su constitución que implica, también, trazar la genealogía política de la relación entre dinero y sectores populares; es decir, en las oscilaciones entre el dinero como dispositivo de gobierno y como reconocimiento de una capacidad productiva que no se valida salarialmente en términos fordistas (más o menos periféricos).

Si se despejan las renovadas variantes del asistencialismo y la corrupción (las dos narrativas más simples y extendidas para conceptualizar esta relación compleja), lo que aparece es una disputa por qué es lo que está "retribuyendo" ese dinero proveniente del estado y qué tipo de relación social de obediencia organiza o desorganiza.

Un vector de análisis empírico son los cambios en el lenguaje, la conceptualización y el funcionamiento de los planes sociales (del subsidio temporal al desempleo al reconocimiento de formas nuevas y autogestivas de empleo). En ellas, el rol otorgado a las organizaciones sociales como mediadoras o enemigas es también variable: siempre expresan un condensado de fuerza capaz de negociar frente a la crisis de otros artefactos normativos pero cuya moneda de cambio se inscribe en un arco que va de garantizar "gobernabilidad" en los territorios a organizar la conflictividad (con matices que, por supuesto, marcan una dialéctica abierta entre ambos polos).

Pero un segundo punto es fundamental: los ingresos provenientes del Estado coexisten con una multiplicidad de otros ingresos, por lo cual se desactiva de hecho la percepción de una pura "dependencia" del Estado.

2) Tomar los elementos políticos de esa genealogía como vectores capaces de perseverar como dinámicas disruptivas sitúa la iniciativa, la posibilidad de secuenciar e historizar el momento de manera tal de disputar el balance por lo que ha sucedido en América Latina desde inicios de este siglo hasta el actual momento de declive de los llamados gobiernos progresistas. Sabemos que los elementos antijerárquicos, antiracistas y anticoloniales que aparecen en los momentos de revuelta tienen la chance de estabilizarse luego como una sensibilidad que modifica los umbrales de lo tolerable. Pero también hemos visto suceder lo contrario: se revierten para impulsar nuevas servidumbres. Ahí el punto mismo de apertura, de combate, se da en la presencia de lo popular y lo popular-comunitario en muchas experiencias: ya no material añejo y experiencia de sumisión, sino formas operativas cambiantes que logran actualizar una voz, una racionalidad y un dinamismo que desafía e impugna los estereotipos de clase, género y raza. Cuando estos elementos se "desconectan" de las economías populares, éstas devienen economías de mansedumbre y pobreza, aptas para nuevos dispositivos de gobierno que ofrece gestionarlas como parte de la pacificación social.

3) Ir contra la ansiedad clasificatoria de hacer de las economías populares una tematización capaz de volverlas un lugar legible para la detección de "nuevos sujetos" o "sectores". Este ímpetu pone más el eje en la necesidad de fabricar identidades que en el de problematizar las relaciones sociales que hoy hacen de los territorios espacios de nuevas violencias. Y, sobre todo, jerarquiza más una disputa en el plano de la representación que en la extensa y fluctuante pelea por los modos en que se usufructúa la riqueza social de modo clasista y depredador.

4) Poner de relieve su composición migrante como dinámica fundamental de origen, impulso y versatilidad contra su enclaustramiento "nacional", es decir, recostada sobre los

límites de lo "nacional-popular". Éste es un elemento clave de la multiplicación proletaria que nos interesa subrayar porque da claves precisas sobre cómo se organiza la explotación sobre sectores de la población que suelen ser caracterizados como excluidos, sobrantes o, directamente, invisibles, donde la figura del trabajador migrante sintetiza y organiza el último eslabón de ese afuera que se quiere mantener siempre extranjero.

2. Hay un antagonismo en las economías populares

Estas economías populares son parte de una temporalidad histórica que no es la del *atraso* o el *anacronismo,* lo cual las condenaría a una marginalidad recurrente. Emergen de la crisis y se entrelazan en su crecimiento como efecto de las políticas *neodesarrollistas que se propagan poscrisis.* De nuevo: se trata de una cuestión de secuencias. Sólo si ponemos el énfasis en la capacidad de ruptura del orden cotidiano que se pone en marcha en los momentos de lucha, podemos vislumbrar cuándo se produce novedad histórica: es decir, cuando se logran alterar las relaciones de dominación y explotación, abriendo –como dice Raquel Gutiérrez Aguilar (Gutiérrez, 2008)— horizontes perceptibles y formulables como hipótesis de nuevas formas de producción de decisión política sobre la riqueza común. Los modos precarios de *inclusión social* que marcan de algún modo la transición entre el momento de los movimientos sociales a la proliferación de economías populares son claramente un campo de tensiones. No hay interpretación unilateral posible. Como dijimos, en ellos se cristalizan las variables relaciones de fuerza que una y otra vez intentan ocultar su genealogía política y postularlas únicamente como iniciativas reparadoras de la voluntad estatal. Creemos lo contrario: que en ellas radican potencias estructuradoras de lo social en momentos de descomposición de la autoridad estatal-nacional. E incluso más: que no hay manera de conceptualizar cierta capacidad de "reaparición" territorial del Estado bajo funciones específicas sino a partir del modo en que las diversas instancias estatales logran conectarse con estas economías.

En este sentido, un modo de ver a contraluz ese antagonismo es el modo en que se estructuró cierta singularidad de los llamados gobiernos progresistas en la región: se vieron obligados por una agenda desde abajo a articular diversas figuras de la renta (impulsadas por el modo neoextractivo de incorporación al mercado global: del agrobusiness a la renta financiera) con las condiciones abiertas por la revuelta "plebeya", cuya vitalidad intentó incorporarse a las categorías de la economía política.

Desde esta perspectiva, hay al menos tres puntos que vale la pena destacar:

1) Se puede interrogar a las economías populares en tanto capacidad de duración o formas de estabilización de esos momentos constitutivos de luchas sociales.

2) Envuelven una dimensión reproductiva central, por lo que la tarea de organizar la vida cotidiana está ya inscrita como dimensión productiva, asumiendo una indistinción práctica entre categorías de la calle y del hogar para pensar el trabajo.

3) Expresan las formas variables y ambiguas en que algunos territorios experimentaron cierta autonomía de facto y visibilizan lo que permanentemente tiende a aparecer como sumergido e invisible. Tienen la memoria de lo que Luis Tapia denomina "igualitarismos anti-institucionales".

3. Revelan la dupla deuda-consumo como nueva forma de explotación

El debate sobre el consumo popular, que caracterizó los años de crecimiento económico tras la crisis de 2001, se desplaza entre dos polos: como consumación de una inserción subordinada (es decir, como una renovación de formas de explotación) y como modalidad en que la energía plebeya desacata mandatos de austeridad. Exploremos ambas. Las múltiples actividades que involucran las economías

populares logran ser explotadas por formas de endeudamiento que están anudadas al crédito para el consumo popular. Esto supone dos cuestiones: *1)* una explotación que ya no necesariamente pasa a través de la forma salario como forma preponderante y *2)* el impulso al consumo como modo de "inclusión" social, por un lado, y como forma de consolidar la mediación financiera de esa "inclusión". Esto se debe a que los subsidios se convirtieron, tras los procesos simultáneos de individualización y bancarización compulsiva, en la garantía estatal para los préstamos de las entidades llamadas "no financieras", las cuales operativizan el endeudamiento masivo.

Este modo de consumo —lo que problemáticamente lo vuelve popular— se caracteriza por estar destinado a bienes no-durables (una aceptación fáctica de que, por ejemplo, las deudas para la vivienda son imposibles) y a la privatización de servicios o a las respuestas frente a contingencias que supieron pertenecer al ámbito de la infraestructura pública (transporte o salud, por ejemplo).

Un punto fundamentalmente vinculado al consumo es la percepción de que los ingresos, sean o no salarios, son entendidos como renta, en el marco de lo que Foucault conceptualizó como la subjetivación neoliberal. Sin embargo, más allá de Foucault y de teorizaciones como la de Maurizio Lazzarato (2013), donde se argumenta la moral de la deuda en términos de fabricación antropológica, lo que nos interesa es cruzar esta expansión del crédito con las prácticas posibles de su desacato. Es decir, la posibilidad de la negación de la deuda, capaz de hacerse lugar —creemos— por cierta intimidad con la experiencia de la crisis como cesación general de pagos.

Este vínculo entre deuda y consumo es un eje clave en la discusión latinoamericana y en particular en el balance de la última década. La producción de ciudadanía a través de la clave del consumo, como de hecho se intentó codificar desde la legitimidad de los gobiernos sean o no sean catalogados de progresistas, tiene una serie de ambivalencias que no pueden desconocerse (me refiero a que la clave del consumo y

las finanzas traza otro mapa regional donde la distinción progresista/no progresista no es la fundamental, aunque marca diferencias evidentes).

El balance de Álvaro García Linera de la derrota del MAS en el referéndum de febrero pasado por la re-reelección provee un análisis desde el punto de vista del cambio en la composición social de las clases populares que busca convertirse en un modo de explicación del proyecto "progresista". García Linera lo puntualiza en mutaciones concretas: hábitos e intensidad de consumo, de acceso a la información (medios digitales que quitan el monopolio a la asamblea y el sindicato), la urbanización de los territorios y la identidad indígena devenida capital político-simbólico (incluso para obtener puestos en el Estado). Estas mutaciones de las clases populares, en su argumento, explican un desfase paradójico: el MAS produjo a los sujetos que lo llevan a la derrota. El "gobierno revolucionario" (en sus términos) se ve sobrepasado por cómo se transformaron quienes fueran lxs protagonistas de los movimientos sociales que impusieron la agenda antineoliberal en el ciclo 2000-2005. Sin embargo, la conclusión es tramposa: argumenta que hubo consumo sin politización. O un tipo de consumo despolitizado. El consumo masivo —con todas las conjugaciones con discursos sobre la modernización y el desarrollo— pasa de ser un argumento de legitimidad a ser un argumento que explica las derrotas electorales.

Por eso, con matices —aun si con menos sofisticación— este argumento ha circulado en otros países. En Brasil, la festejada creación de una nueva clase media a la que habrían accedido millones de pobres fue analizada como un elemento de éxito del PT y luego como un anticipo de la descomposición de parte del pueblo que lo dejaría de respaldar electoralmente. En Argentina, lo que hemos llamado "inclusión por consumo" fue *ex post* parte de la culpabilización que se dirigió desde algunos sectores progresistas a las clases populares tras la última derrota electoral. Proliferaron argumentos del tipo "los pobres no reconocen los beneficios que obtuvieron". En general,

estos razonamientos se completan con algún tipo de fatalismo corporativo (lamentando que la autonomía de la política finalmente no puede contra poderes fácticos como los medios de comunicación, las empresas, etcétera).

La sociología (o sociologización) de estos cambios a través del análisis de la composición de clase busca eludir y/o remplazar —con más o menos astucia política— la idea de traición popular hacia un proyecto gubernamental que dice tener su razón de ser en el bienestar de los más pobres. Se intenta así practicar una comprensión de los efectos indeseados o incontrolables del ascenso social, de la modernización inclusiva o del neodesarrollismo (variaciones de un léxico que no son menores), sin afrontar las críticas al modo de subjetivación y de descomposición de la base comunitaria que, desde más de un espacio y desde más de una voz, se venía realizando.

4. Son campo de disputa para las finanzas (y la teología)

Un vector de investigación que relaciona finanzas y procesos de constitución de subjetividades populares tal vez permita leer en términos de un continuo cambiante pero procesual la reconfiguración de subjetividades que antes eran catalogadas como excluidas y que ahora son interpeladas y convocadas, desde su vitalidad, para una nueva modalidad de explotación. Al tiempo que esa interpelación accede a este campo de batalla entre mundo popular y finanzas para replantear desde allí el problema de la igualdad como premisa, y no como promesa, como hace el paternalismo de diverso signo político. Así, un enfoque de las finanzas como código de movilización capaz de generalizar un tipo de explotación cuya temporalidad se acomoda al deseo y a la estructura de la promesa por medio de una serie de aplazamientos que subordinan las posibilidades del aquí y ahora, nos permite comprender en inmanencia las reglas que rigen, y las contraconductas que surgen, en este campo de batalla.

Una multiplicidad de esfuerzos, ahorros y economías "se ponen a trabajar" para las finanzas. Esto significa que las finanzas se vuelven

un código que logra homogeneizar esa pluralidad de labores, fuentes de ingresos, expectativas y temporalidades.

¿Cómo se calcula el valor que se produce en estas tramas? Dice Abdoumaliq Simone (2016) para pensar las economías informales en Asia, subrayando su dimensión espacial y urbana: "Un amplio rango de suturas provisionales" donde funcionan diferentes sistemas de "impuestos" apoyados en "formas propias de especulación, securitización, permutas de deuda (*debt swaps*) y derivados" explotan la no unidimensionalidad de los espacios: casas que son talleres, fábricas que pretenden ser pensiones, oficinas que quieren ser hogares.

Emerge la necesidad de conceptualizar una realidad que llamamos de *extractivismo ampliado* para pensar la operación extractiva más allá de su referencia a la extracción de materias primas en América Latina (Gago y Mezzadra, 2015). Que se propone marcar tres puntos:

1) la producción de una geografía específica a partir del "aterrizaje" de las finanzas en territorios concretos;

2) la producción de subjetividades que encuentran en las finanzas un código de traducción para la inestabilidad y la multiplicación laboral;

3) la necesidad de mapear cómo y en qué situaciones la lógica de extracción ampliada se enfrenta con modos de disputar y arruinar esa síntesis del valor que es siempre: a) una determinada forma de abstracción, b) un modo y una escala ascendente de violencia, c) un intento de obediencia a futuro.

Según Spinoza, lo teológico-político consiste en la inoculación del miedo en la racionalidad colectiva, de modo tal que el ordenamiento social, político, económico y jurídico que surge de esa manera no se apoya en el reconocimiento de una fuerza común, sino de una pasividad (o pasión) generalizada (cfr. Tratado teológico-político). Lo común es así abstraído y confiscado: se evapora y se delega en una serie de mecanismos que aseguran un orden cuya premisa es el desconocimiento colectivo. La especificidad de la eficacia de lo

teológico-político es funcionar como mecanismo de coordinación y de remplazo o sustitución de un saber popular: la separación entre el enigma de lo que pueden los cuerpos respecto a una moral abstracta de sus deberes. ¿Es posible pensar esta dimensión teológica política como dinámica que estructura la actual hegemonía financiera del capital?

Bill Maurer (2010: 15-36) argumenta una presencia teológica en los derivados financieros. Hablando de un "trauma" producido por una violencia originaria —en términos freudianos—, reenvía a la división entre religión y procedimientos técnicos matemáticos como causante de una sintomatología. El efecto traumático se expresaría según Maurer en el "poder de indexación" (*indexical power*) de los derivados financieros. Ese poder sería un máximo de abstracción (los modelos estocásticos) que proyecta una moral: cómo deberían ser las cosas, más que una ontología de cómo las cosas efectivamente son. Esta división, a su vez, se sustenta en la idea de que es posible separar hechos de interpretaciones (o las palabras y las cosas, diría Foucault).

LiPuma y Lee (2005: 404-427) ilustran también ese procedimiento de abstracción: los derivados financieros (que en 1973se empiezan a difundir en una escalada sin precedentes) darían un cuerpo abstracto al riesgo, al punto tal de volverlo una nueva forma de mediación social que se expresa en la creciente "autonomización" de la esfera de la circulación de capital. El año de aparición no es casual: la necesidad de manejo del riesgo aparece frente a la descentralización productiva y la exigencia de mayor coordinación de flujos de cosas y dinero, al punto que —según estos autores— la producción tendrá una exigencia fundamental: "producir conectividad".

¿Pero quiénes efectúan estos procesos? LiPuma y Lee hablan de una "comunidad financiera" que opera como una suerte de "orquesta sin conductor" y que concretiza una compleja "amalgama de relaciones sociales, económicas y políticas en un único y reconocible objeto (contrato de derivados) que entonces aparece como siendo

independiente de esas relaciones porque ellas no son parte de la apariencia manifiesta de ese objeto o instrumento" (2005: 408). Habría aquí también un momento originario de separación: cuando el riesgo es separado del contexto social que lo crea y de las relaciones sociales en las que se corporiza para ser reensamblado de forma abstracta y capaz de convertirse en una "medida de volatilidad".

León Rozitchner (2015) ha pensado de modo radical la conjunción entre abstracción y moralización del cuerpo como momento originario de la producción de mercancías, bajo la inescindible dupla de cristianismo y capitalismo. Llevó a su vez esta hipótesis a la filosofía política: cómo se consagra un orden que debe entregarse al miedo y al terror para producirse como desafectado y descorporeizado a favor de un soberano abstracto como parábola del comienzo de lo político (Hobbes).

Proponemos que es urgente pensar cómo las finanzas —pero no sólo en los derivados, sino bajo una multiplicidad de formas, que incluyen en su dinámica heterogénea a las economías populares— dramatizan una escena del poder teológico político secularizado, reavivando la idea de superstición que Spinoza consideraba como momento de desposesión del pensamiento colectivo y, a su vez, cómo lo financiero protagoniza una dinámica extractiva de nuevo tipo, capaz de proveer un código abstracto y moralizador para la acumulación contemporánea. Estas cuestiones permiten afinar un concepto de "explotación financiera", a partir de investigaciones empíricas en las economías populares. Nos queda abierta, además, la pregunta fundamental: ¿qué tipo de antagonismo puede surgir frente a las renovadas formas de explotación financiera?

6. Más que efecto de desproletarización, exhiben la multiplicación de las figuras proletarias

Étienne Balibar sostiene que lo que sociológicamente se llama precarización pero, aún más, el impulso de la economía de la deuda genera una nueva ola histórica de proletarización. Mezzadra y Neilson

(2013) han propuesto la noción de "mutiplicación del trabajo" para re-discutir la noción misma de división internacional del trabajo y dar cuenta de tres procesos simultáneos: intensificación, diversificación y heterogeneización. Michael Denning (2011) ha trabajado la figura de la "vida sin salario" para pensar también más allá de la desproletarización y a favor de una multiplicación de figuras proletarias. En todo caso, lo que está en juego —y es lo que me gustaría argumentar en este punto—es la cualidad productiva de las clases populares que desde ciertas perspectivas suelen ser consideradas como "nuda vida" o población sobrante (con argumentos mucho menos sofisticados se las considera víctimas de la cooptación o el clientelismo o secuelas de la reaccionaria idea de los "ni-ni": ni estudian ni trabajan). En este sentido, creo que la noción de "población excedente" que Achille Mbembe (2015) trabaja deja de lado, al menos en lo que concierne a América Latina, el modo de explotación que supone la inscripción en los mecanismos de deuda-consumo que estamos describiendo. Con este comentario no se trata de menospreciar la manera continua en que estas poblaciones son producidas como minoritarias y por tanto, desplazables y criminalizadas (y en este punto la secuencia que marca Mbembe de la conversión del hombre-objeto, hombre-mercancía, hombre-moneda de cambio es fundamental y más aún su conexión con la historización que Silvia Federici realiza en su imprescindible *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*). El punto es poner en tensión esa dinámica con el modo de su inclusión por medio del consumo como modo de incluirlas en nuevas modalidades de explotación que se montan sobre despojos múltiples.

Identificar las economías populares con formas de microeconomía proletaria tiene como propósito poner en primer plano que allí hay una disputa por la cooperación social. Y, luego, desactivar la idea tan recurrente en América Latina, que evoca la fantasmagoría del lumpenproletariado: esa clase que no logra reunir las características de proletariado. Una idea que, sin embargo, se acopla muy bien con la "naturalización" de la riqueza en la región, identificada

primordialmente como un continente de recursos naturales y materias primas.

¿De dónde surge la necesidad, como argumentamos, de poner en primer plano el trabajo en este tipo de economías que quieren una y otra vez referir a paisajes postsalariales y sobre las cuales se practica una producción política de su marginalidad?

Creo que en ellas se despliega un tipo de empresariado popular que debe suplir con trabajo vivo todas las "faltas" o "despojos" de infraestructura de todo tipo. A esto se vincula una segunda hipótesis: es justamente ese modo de operar sobre la desposesión múltiple lo que abre la brecha de autoorganización del trabajo y en particular la composición con elementos que hacen posible un tipo de subjetivación no-neoliberal. No se trata de encontrar una "garantía" de la autonomía, sino de entender el fundamento material de esa brecha.

En este sentido, puede proponerse pensar en el momento de *indeterminación* que emerge en estas economías populares en términos de persistencia de los elementos que surgieron del momento insurreccional. Y que son los que permanentemente se ponen en tensión cuando se intenta convertir estos espacios productivos en mecanismos internos de la gubernamentalidad neoliberal (sea bajo el pastorado de pobres bajo mando del Vaticano, sea bajo la unidimensionalidad de la ideología del empresariado de sí bajo el neoliberalismo de los cuadros de gobierno que se arrogan la laicidad).

7. Juegan un papel en la discusión por cómo caracterizar los procesos de acumulación contemporáneos

Un debate de intensa actualidad puede leerse desde aquí. La renovación de la imagen de la (así llamada) "acumulación originaria" permite pensar las nuevas dinámicas de despojo y desposesión. La mediación del Estado, argumenta Partha Chatterjee (2014: 6-11), interviene sobre la población desposeída a través de las transferencias directas de dinero y mercadería; el subsidio de servicios públicos; el

crédito "fácil"; la permisividad sobre impuestos y leyes laborales en sus economías. "Sin embargo, la condición crucial es que todo esto debe hacerse sin arriesgar la estructura legal formal de propiedad y de normas cívicas. Esta condición se logra en la mayoría de los casos por decisiones administrativas que tratan estos casos específicos como excepciones a la ley". Su hipótesis es que estas técnicas gubernamentales son el revés, el otro lado, de los efectos desposesivos de la acumulación originaria, revelando que la política provee ese espacio de negociación para gobernar el "afuera" que el propio capital produce. La discusión con esta interpretación puede centrarse justamente en el modo en que el capital aparece como el único actor en la producción. O tal vez, el contrapunto con América Latina, en relación con la realidad de la India descrita por Chatterjee, radique en el modo como las crisis de legitimidad política del neoliberalismo son las que proveen una serie de elementos que, al menos como virtuales, siguen operando en su no codificación estrictamente gubernamental.

En todo caso, en estas economías populares puede situarse un análisis de lo que Nancy Fraser (2014) llama "lucha por los límites" por la cual el capital busca permanentemente extraer valor de lo que ella llama "zonas grises informales". De este modo, ella subraya el vínculo entre semiproletarización masiva y neoliberalismo: una estrategia de acumulación que se organiza a partir de la expulsión de millones de personas de la economía formal hacia esas zonas difusas de informalidad. Así, en su argumento, la expropiación deviene un mecanismo de acumulación "no oficial", mientras la explotación parece permanecer como mecanismo "oficial". Valdría la pena, sin embargo, como lo intentamos con la categoría de extractivismo ampliado, pensar la simultaneidad de la explotación y la desposesión y la imbricación de ambas.

8. Sobre ellas se practican recursivos intentos de "normalización"

Sólo a modo de rápido apunte histórico, puedan señalarse al menos tres momentos importantes de "normalización" de la economía

informal-popular que debemos tener en cuenta también como elemento genealógico. Resta por hacerse un análisis como el que Arturo Escobar (2007) realizó para criticar el "descubrimiento" de la pobreza y la conexión entre procesos de descolonización y nacimiento del "desarrollo" como programa para el tercer mundo. En este sentido, todos los intentos de normalización de las economías populares juegan con lo que él llamó "la fábula de las poblaciones fracasadas".

1) En los años setenta se produce la incorporación de la categoría "economía informal" impulsada por parte de la OIT a partir del trabajo de Keith Hart sobre Kenia. En un informe reciente sobre el tema, se vuelve a recordar: "La OIT ha estado al frente del análisis de la informalidad desde su "descubrimiento" conceptual en la década de 1970". Y tal "descubrimiento" refiere a que "En 1972 una misión de la OIT sobre el empleo en Kenya analizó por primera vez las actividades económicas fuera de la economía formal utilizando el término "sector informal", acuñado por el economista Keith Hart en su estudio anterior sobre las actividades económicas en Ghana" (Documento "El trabajo decente y la economía informal", OIT). La informalidad en contrapunto con la decencia es una línea que se sigue reiterando en las más cercanas campañas contra el trabajo "esclavo".

La teorización de Hernando De Soto en los años ochenta. Impulsor de los coloquios sobre neoliberalismo que trajeron a América Latina a los doctrinarios Hayek y Friedman, la tesis de De Soto sobre la normalización la podemos resumir así: si a los pobres se les reconoce su "deseo de propiedad" se deja de lado la perspectiva paternalista de los Estados pero también el riesgo de su insurgencia. Su libro "El otro sendero", prologado por M. Vargas Llosa, resume la idea de que la economía informal, protagonizada especialmente por migrantes, es una "respuesta de las mayorías" frente a los altos "costos" de la legalidad y la formalización. De modo que lo que las fuerzas laboriosas muestran, dice su prologuista, es que "nunca hubo verdadera libertad

en nuestros países", ya que el impedimento de prosperar para los pobres pone en evidencia el carácter subdesarrollado y mercantilista de los estados latinoamericanos. La anticipación de las tesis del microempresariado popular que aquí aparecen tienen todo que ver con la discusión con la guerrilla: el deseo de propiedad de los pobres sería el "otro sendero" capaz de encauzar las subjetividades populares que mostraban una fuerza de cambio que debía *encaminarse*, más allá del estado y al interior del mercado.

Años noventa: La incorporación multicultural vía ONG y microcréditos. Aquí la diversificación de las economías informales tiene un fuerte arraigo "étnico", en el sentido la hipótesis que J.y J. Comaroff proponen en su libro *Etnicidad S.A.:* la inversión del capital en diversidad como modo de comercialización de la diferencia y neutralización del desborde siempre excesivo de la diferencia como tal. La expansión de microcréditos para impulsar esta producción fue el engarce con las instituciones financieras y un episodio fundamental de la complementación de la deuda pública de nuestros países con las deudas privadas (Toro, 2012).

9. Exigen pensar una relación entre propiedad y derechos

¿Se podría sostener que la economía popular se mueve en un ámbito que prospera gracias a "*formaciones híbridas y fluctuantes de propiedad"*? Esta formulación es de Marx, quien sostenía que los pobres se veían favorecidos mientras perseveraran esas formas de "propiedad indecisa" (Marx, 2007). Es el derecho el que va a intentar acabar con su imprecisión y carácter híbrido. De hecho, Marx estudia esta cuestión a partir del conflicto concreto del robo de leña y los viñadores del Mosela que ocupan sus artículos periodísticos en la Gaceta Renana. Bensaid no duda en ubicar esos textos como el "punto de partida, en la obra de Marx, de una crítica radical de la propiedad privada de los medios de producción y de cambio" (Bensaïd en Marx, 2007: 123).

El fin de esas formas *indecisas* se produce cuando una serie de bienes pasan a ser parte del proceso de valorización capitalista: es decir, deviene mercancía aquello que no lo era. Esos textos de Marx permiten ver un momento histórico preciso de esa conversión. La escena misma de la transformación y sus *personificaciones*. Y el derecho efectivamente es clave en su organización: según Marx, la evolución del dispositivo penal institucionaliza nuevas formas de criminalidad social porque se pone al centro la definición de propiedad privada. Así, "la ley se convierte en instrumento de expoliación", organizando la privatización creciente de los bienes de uso común. De este modo: *el delito deviene fuente de renta* (Marx: 2007: 118).

Frente a esto, Marx opone otro derecho: "reclamamos para la multitud políticamente pobre y socialmente desposeída aquello que la servidumbre erudita y dócil de los llamados "históricos" ha descubierto a modo de piedra filosofal para transformar en oro jurídico toda pretensión ilícita. Reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario, un derecho consuetudinario que no es local, sino que pertenece a los pobres de todos los países. Vamos aun más lejos y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, sólo puede ser el derecho de esta masa inferior, desposeída y elemental" (Marx, 2007: 32-33).

Se trata de un derecho que no es nostálgico sino *anticipado por la costumbre*, que no es lo mismo. Las formas de "propiedad oscilante" reflejan, en esa ambigüedad, un tipo de obligación hacia las poblaciones pobres, que lo son en tanto *son producidas* como *desposeídas,* a la vez que se extrae renta de esa desposesión devenida legal. Este otro derecho, además, se asienta en una costumbre amalgamada a una necesidad cuya materialidad es un "impulso de justicia". Marx, entonces, desplaza las posibles objeciones de una *naturalidad*, un *localismo* y un *anacronismo* respecto del derecho de los pobres. Y, desde allí, nos da claves para renovar, una y otra vez, su actualidad.

Tirando de este hilo, una dimensión de la crítica de la economía política tendría como reverso una economía política popular que en clave marxiana sería la renovación de la crítica de la apropiación privada como restricción de los derechos populares.

Marx señala la contradicción entre derecho de los poseedores (de los "no propietarios"), un derecho devengado de la práctica del uso, no reconocido fiscalmente, contra un *derecho de propiedad* que al hacer de esos bienes de uso común parte del circuito de valorización, vuelve inseparables valor de uso y valor de cambio.

La llamada economía de subsistencia queda así restringida y aparentemente "superada" frente a la economía de mercado impulsada, en su origen, por dispositivos penales. Aquí se da un desplazamiento famoso en la propia argumentación de Marx: de cuestionar la delimitación de un derecho legítimo de propiedad a la legitimidad de la propiedad privada como tal. A propósito de la recolección de arándanos por hijos de pobres que pasa a estar prohibida cuando la fruta se empieza a exportar a Holanda, agrega: "Se ha llegado realmente en un lugar a convertir un derecho consuetudinario de los pobres en monopolio de los ricos. Se ha dado la prueba concluyente de que se puede monopolizar un bien común; de ello se desprende que hay que monopolizarlo. La naturaleza del objeto requiere el monopolio porque el interés de la propiedad privada lo ha inventado" (Marx, 2007: 40). Así, el derecho moderno evade otra confrontación: entre el derecho del que posee y derecho de quien no posee, que recae en el derecho de ocupación, de aquella clase que es excluida de toda otra propiedad (y que en la sociedad civil ocupa la misma posición que los objetos en la naturaleza: estado pre-civil o pre-jurídico). Nos parece que una cuestión fundamental queda entonces planteadas: la economía popular no puede eludir la cuestión de la propiedad y eso implica a su vez combatir la neutralización del "potencial emancipatorio de la noción de derechos sociales" (Mattei, 2013: 11).

10. No se puede dejar de cartografiar la relación con las nuevas violencias

Un nuevo tipo y escala de violencia está profundamente enhebrada con las economías populares que todo el tiempo trabajan en la frontera (y borrando el borde) entre legalidad e ilegalidad. Es justamente la regulación y gestión permanente de esas fronteras la que queda a cargo de nuevas "fuerzas".

Estas violencias se plasman en una dimensión territorial específica. La conflictiva ocupación de la tierra en áreas urbanas y suburbanas de los últimos años (que se suma a la conflictividad en los territorios campesinos de larga data e intensificada por la voracidad del *agrobusiness*) ha tomado una escala de violencia y complejidad que está directamente vinculada a la multiplicación de actores que involucra la especulación inmobiliaria, la cual asume modalidades que son a la vez formal e informal, legal e ilegal.

La violencia emparentada al tipo de consumo que se combina con el impulso de la mediación financiera tiene múltiples facetas y todas ellas muestran los límites de una cierta concepción de "inclusión social", que se articula con el "extractivismo ampliado" que mencionábamos. Algunos rasgos del cierre que esta modalidad de inclusión practicó en nuestra coyuntura reciente, revelan los siguientes problemas:

a. Imposibilidad de cuestionar el patrón neoextractivo que implica violencia estructural sobre comunidades, sobre el territorio, y sobre los parámetros de consumo de alimentos.

b. Generalización del criterio por el cual todo territorio y todo vínculo es subsumible a la dinámica de valorización y de producción de renta.

c. Dualización del estado: al lado de las funciones de regulación pública del estado democrático prolifera un "segundo" estado (como lo argumenta Rita Segato) que opera al interior de la dinámica rentística regulando ilegalmente el capital no declarado,

las redes de narcotráfico y trata, y la producción de espacios de hiperexplotación laboral, trazando además una genealogía directa con las conformación históricamente patriarcal del Estado.

d. La generalización de un paradigma de individuación que se torna intolerante con toda otra presencia que interrumpa el ideal de consumo, libre tránsito, comunicación fluida y estabilización del espacio privado (como lo muestran la multiplicación de linchamientos en varios países del continente).

e. La proliferación del racismo, el clasismo y el sexismo por efecto de una introyección de las nociones de éxito y fracaso del universo neoliberal exacerbado a nivel micropolítico.

f. La segmentación de espacios jerarquizados a partir de accesos diferenciales a la seguridad, que promueve una "guerra civil" por la defensa de la propiedad entre los barrios periféricos y las zonas ricas, pero también al interior de las zonas más populares.

g. El incremento del uso de las fuerzas de seguridad públicas y privadas para constreñir a todos aquellos que bajo los efectos del estímulo a la realización vía consumo no tienen cómo efectivizar ese acceso de modo legal.

h. El aprovechamiento por parte del mundo empresarial de modos de vida y de trabajo sumergidos a partir de la estructura rentística de la acumulación para forzar modos de precarización/ultraexplotación.

Se trata, como dijimos al inicio, de hipótesis. En todo caso, de problemas que las economías populares *dan* que pensar.

Bibliografía

Bensaïd, D., "Marx y el robo de leña. Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad", posfacio a K. Marx, *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Chatterjee, P., "Democracia y gobierno político de la acumulación primitiva", conferencia UNSAM, 2014, pp. 6-11.

Denning, M., "Vida sin salario", *New Left Review*, núm. 66, 2011.

Escobar, A., *La invención del Tercer Mundo,* Caracas, El perro y la rana, 2007.

Fraser, N., "Tras la morada oculta de Marx", *New Left Review*, núm. 86, mayo-junio de 2014.

Gago, V. y S. Mezzadra, "Para la crítica de las operaciones del capital. Hacia un concepto ampliado de extractivismo", *Revista Nueva Sociedad*, núm. 255, enero-febrero de 2015.

Gutiérrez Aguilar, R., *Los ritmos del Pachakuti,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2008.

Lazzarato, M., *La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.

LiPuma, E. y L. Benjamin, "Financial derivatives and the rise of circulation, *Economy and Society*, vol. 34, núm. 3, 2005, pp. 404-427.

Marx, K., *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Mattei, U., *Bienes comunes. Un manifiesto*, Madrid, Trotta, 2013.

Maurer, B., "Repressed futures: financial derivatives' theological unconscious", *Economy and Society*, vol. 31, núm. 1, 2010, pp. 15-36.

Mbembe, A., *Crítica de la razón negra*, Barcelona, Gedisa/Futuro Anterior, 2015.

Mezzadra, S. y B.,Neilson, *Border as method or the multiplication of labor*, Durham/Londres, Duke University Press, 2013.

Rozitchner, L., *La cosa y la cruz: capitalismo y cristianismo*, Biblioteca Nacional de la República Argentina, 2015.

Simone, A., "Re-calling the majority: remaking popular urbanization in the midst of uncertainty", *Contested Cities Conference*, Madrid, 2016.

Toro, G., *La pobreza: un gran negocio. Un análisis crítico sobre oeneges, microfinancieras y banca*, La Paz, Mujeres Creando, 2012.

Formas de organización y articulación de la CRAC-PC de Guerrero: análisis de su alcance intercomunitario

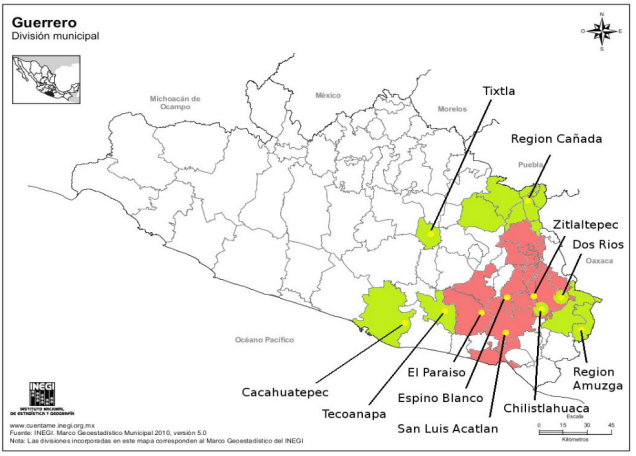
Daniele Fini[1]

1. La seguridad comunitaria a nivel regional

El proceso que hoy en día se conoce con el nombre de Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) empezó a desarrollarse en 1995, en una región mayoritariamente indígena del sur de Guerrero, en los municipios de San Luis Acatlán y Malinaltepec. En respuesta al aumento de delitos en los caminos que comunicaban las localidades rurales, aunado a la ineficiencia y a menudo la misma colusión de los cuerpos de policías oficiales, un conjunto de instancias organizativas —productivas, de gestión, políticas, etc.— que aglutinaban a habitantes de esta región cafetalera, convergieron en una asamblea regional en la cual se acordó que cada comunidad nombrara a un grupo de policías comunitarios que se coordinaran entre ellos para resguardar la seguridad en los caminos. En las semanas y meses siguientes se empezó a discutir la propuesta en las asambleas de diferentes comunidades y comenzaron a surgir los primeros grupos de policías comunitarios: si después del primer año se contaban unos 10 grupos, en el segundo ascendieron a 20, hasta llegar a más de 60 en 2007 y a más de 150 en la actualidad.

1 Doctorando en sociología en el ICSyH-BUAP. Ha estudiado movimientos indígenas, socioambientales y actualmente de defensa comunitaria en México.
correo: daniempoli@gmail.com

Imagen 1: *Municipios con presencia de comunidades de la* CRAC-PC *en 2016*[2]



Fuente: Elaboración propia a partir de un mapa de INEGI.

La existencia de grupos de defensa comunitaria dedicados a la seguridad en las localidades indígenas y campesinas de México no es nada nuevo (López Bárcenas, 2013). Han existido desde hace mucho como mecanismos de autorregulación internos y de defensa contra actores externos, y en diferentes lugares aún siguen existiendo. En la actualidad, funcionan varios grupos de este tipo y cuentan con el reconocimiento de las propias leyes e instituciones oficiales. Por ejemplo, en la región del estudio hace pocos años se les nombraba como "policías de comisaría" (Dehouve, 2001: 47) o "policías suburbanos" (Horta y Aburto, 2016: 67); y, más recientemente, como "policías municipales". Con estos términos se hace referencia a grupos de policías que, normalmente, de manera rotativa y no retribuida, brindan el servicio de seguridad al interior de su localidad, dependiendo jerárquicamente de la autoridad local (comisario) y del Ayuntamiento. En la mayoría de las comunidades de la CRAC-PC

2 En gris oscuro las regiones organizadas alrededor de una Casa de Justicia. En gris claro las regiones donde operan grupos de policías comunitarios, aunque todavía no operan la impartición de justicia a nivel regional.

había y siguen habiendo estos tipos de policías. Pero, entonces ¿qué hubo de novedoso en el nacimiento de la Policía Comunitaria? ¿A qué respondió la necesidad de conformar nuevos grupos de policías en las comunidades si ya los había? La novedad de la Comunitaria, como suelen nombrarse ellos mismos, es que los grupos de policías vigilan los caminos entre las localidades, es decir, se mueven en todo el territorio donde tienen presencia, y lo hacen coordinándose a nivel intercomunitario. En el momento de su nacimiento, esto no estaba permitido por ninguna ley, aunque encontraba respaldo en la legislación internacional sobre derechos de los pueblos indígenas. La Comunitaria representó una iniciativa promovida por las instancias legítimas de las comunidades, sin depender ni encontrar respaldo en las instituciones del Estado. Las instancias de las cuales dependen los grupos de policías comunitarios y su estructura a nivel regional son únicamente las asambleas comunitarias y la asamblea regional de las autoridades comunitarias. Esto no quiere decir que la Comunitaria se haya puesto en relación de confrontación con el Estado. Todo lo contrario. Desde el inicio buscó relacionarse con las dependencias oficiales, para informarles de lo que se estaba haciendo y solicitar apoyo, aunque siempre tratando de mantener el control del proceso en manos de las instancias comunitarias.

Desde los primeros años de actividad, los resultados obtenidos fueron muy exitosos, disminuyendo exponencialmente los índices delictivos en la región.

2. La justicia comunitaria

Debido a la ineficiencia y corrupción de los órganos oficiales de justicia, en una asamblea regional en 1998 se acordó también tomar en las propias manos el asunto de la impartición de justicia y la reeducación de los culpables. Para desempeñar esta tarea se nombró un comité de autoridades comunitarias encargado de la impartición de justicia; ésta se realiza a través de mecanismos que prohíben la intervención de abogados y que, en cambio, propician la participación y el diálogo

entre las partes, hablando en la lengua del detenido y privilegiando que se alcance la conciliación. Al igual que la actividad de seguridad, tampoco la impartición de justicia es algo nuevo al interior de las comunidades indígenas, incluso es reconocida por las leyes. Pero, lo que se estaba empezando a experimentar era algo realmente novedoso, que no tenía ningún respaldo legal. La Constitución de México, después de la reforma de 2001, reconoce la facultad de las autoridades comunitarias indígenas para resolver problemas de justicia, pero únicamente de personas de la propia comunidad (o pueblo) y por asuntos de delitos menores.[3] Para estos casos, en las comunidades de la CRAC-PC se sigue operando de la misma manera. En cambio, lo que hace el Consejo de Autoridades Regionales de Justicia (la CRAC), cuyos miembros suelen llamarse "coordinadores", es resolver delitos graves y de personas que, aunque no son de sus comunidades, han cometido algún delito en su territorio de intervención. Cuando algún detenido es reconocido culpable se lo envía al llamado proceso de reeducación. Los grupos de detenidos son custodiados por periodos de 15 días en una comunidad, moviéndose de manera rotativa, y ahí el grupo de policías comunitarios y las autoridades locales se encargan de su resguardo, haciéndolos trabajar en actividades de utilidad para la comunidad.

Frente a estas prácticas comunitarias de seguridad y justicia que no tenían respaldo en la legislación estatal o nacional, el estado de Guerrero ha mantenido una postura que un autor ha definido como "zigzagueante", es decir, ha alternado continuamente una relación de tolerancia y colaboración con la CRAC-PC junto con iniciativas de represión y desconocimiento de la misma (Hernández, 2014: 167). Ha habido muchos intentos de reconocer legalmente la CRAC-PC, los cuales siempre han sido rechazados por la institución comunitaria. A pesar de las distintas formas que han tomado las propuestas gubernamentales, el punto de desacuerdo siempre ha sido alrededor

3 Artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Disponible en: http://www.diputados.gob.mx

del control del proceso, es decir, el estado guerrerense proponía reconocimiento siempre y cuando la policía comunitaria se volviera un cuerpo auxiliar del sistema estatal de seguridad pública, lo que significaba que ya no dependiera de su asamblea regional de autoridades comunitarias sino de alguna dependencia del estado. Aun así, en 2011 el Congreso del Estado promulgó la Ley 701 de Reconocimiento de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero,[4] que abrió márgenes de reconocimiento legal tanto a las actividades de seguridad, como a las de justicia, operadas por los diferentes órganos que componen la CRAC-PC. Eso no quiere decir que hayan terminado las iniciativas represivas, como pudo observarse con la detención de algunas decenas de integrantes del Sistema Comunitario durante 2013. Pero, ésa es otra historia.

3. Cambios recientes y el nuevo escenario: los intereses extractivos y los grupos de autodefensas

Sobre la CRAC-PC se han escrito muchos artículos y libros, principalmente estudiándola como sistema normativo alternativo, o como lucha por los derechos indígenas o por la autonomía; estudios en los cuales se han evidenciado sus logros para generar mayor seguridad e implementar una justicia más humana en su territorio. A pesar de la mucha literatura existente sobre este proceso organizativo, en años recientes han ocurrido una serie de acontecimientos que han cambiado radicalmente su historia y que me parece nos pueden dar claves muy interesantes para reflexionar sobre la noción de lo "comunitario". Antes de entrar directamente en este tema voy a exponer sintéticamente las importantes transformaciones que han impactado tanto a la CRAC-PC como al escenario social del estado de Guerrero, y no sólo.

En los años anteriores, los intereses capitalistas en el territorio de influencia de la CRAC-PC se centraban en la compra de café producido

4 Disponible en http://www.guerrero.gob.mx

por los campesinos, la explotación maderera de bosques de los núcleos agrarios y la venta de mercancías. El surgimiento de la CRAC-PC protegía y favorecía todas estas actividades. Recientemente, en cambio, el interés capitalista sobre este territorio se ha dirigido hacia los recursos minerales, pues se ha detectado la presencia de metales preciosos, y se han concesionado decenas de miles de hectáreas de esta región a empresas extractivas para la supuesta explotación de minas a cielo abierto (Tlachinollan, 2011: 29). La presencia de la CRAC-PC desde aquel entonces ha transitado desde ser un posible protector o facilitador de la vida pública hacia ser vista como un obstáculo a los intereses capitalistas en la región. En efecto, a partir de finales de 2010, cuando se supo de las concesiones mineras en la región, la Comunitaria fue el principal actor en promover un movimiento de defensa del territorio contra los proyectos mineros. Además de difundir información en las comunidades, las mismas asambleas regionales de la Comunitaria fueron los principales espacios de reunión y articulación del movimiento, en el cual participaban también comunidades que no eran parte de ella. Esta movilización, durante el año 2011, llevó a las empresas a retirar momentáneamente sus intentos o, por lo menos, a mantener un bajo perfil, cuando se dieron cuenta de que no había condiciones sociales para forzar la entrada de los proyectos. Algunos autores proponen la hipótesis de que desde entonces, las empresas y sus socios estatales habrían decidido adoptar una estrategia más subterránea, dirigida a incrementar las divisiones internas en la CRAC-PC, con el fin de debilitarla y aniquilar la oposición a las minas (Mercado, 2014; Hernández, 2014: 189; Edith Na Savi, 2014). Esta hipótesis se basa en los hechos que ocurrieron a partir de 2012, los cuales llevaron a conflictos y escisiones internas.

El acontecimiento que ha alterado de manera profunda el escenario social de Guerrero y la historia de la CRAC-PC ha sido el surgimiento de grupos de defensa comunitaria en todo el estado desde 2012 y, de manera disruptiva y acelerada, desde inicios de 2013. A finales de este año, la Comisión Nacional de Derechos Humanos registraba

la presencia de grupos de este tipo en 46 de los 81 municipios del estado (CNDH, 2013). En 2015, una nota periodística reportaba que —además de la CRAC-PC— operaban en Guerrero cuatro sistemas de seguridad y justicia ciudadana y cinco grupos de autodefensa y, según información de las mismas organizaciones, había alrededor de 20 000 ciudadanos armados participando en dichos procesos (Chávez, 2015). Estos números han seguido aumentando, debido a que durante 2016 se conformaron grupos de defensa comunitaria en nuevas localidades. Entonces, a partir de 2013, el fenómeno de la defensa comunitaria dejó de ser un asunto restringido a una región específica y marginada de Guerrero, para abarcar más de la mitad de su territorio, incluyendo colonias periurbanas de Acapulco y la capital, Chilpancingo; asimismo, podemos agregar otras regiones del país, en particular del estado de Michoacán. Por lo que, la CRAC-PC ya no es el único proceso que implementa prácticas de este tipo en Guerrero, sino que hay una variedad de actores, muy distintos entre ellos, tanto en lo que atañe a sus formas organizativas internas como al tipo de relación que tienen con actores gubernamentales o criminales. A diferencia del surgimiento de la policía comunitaria en 1995, estos procesos recientes aparecieron principalmente como respuesta a los abusos de las organizaciones criminales contra la población civil y la colusión con éstos de corporaciones policiacas o de instancias gubernamentales. En efecto, en los últimos años Guerrero ha registrado un alza exponencial de los índices delictivos, sobre todo de asesinatos. Esta tendencia es menor en aquellos municipios en los que históricamente ha operado la CRAC-PC.

La CRAC-PC ha jugado un papel importante como referente de muchos de estos procesos más recientes. En particular, su reconocimiento legal en 2011 pudo haber representado, en el imaginario de mucha gente, una apertura de horizontes de posibilidad para la organización de la defensa comunitaria o ciudadana en contra de la delincuencia. En efecto, entre 2012 y 2013, es decir poco después del reconocimiento legal, se duplicó el número de

comunidades incorporadas a la Comunitaria. Los grupos de muchas de estas comunidades aparecieron públicamente en levantamientos repentinos, para posteriormente acercarse a la CRAC-PC, buscando en ella un respaldo organizativo y también legal (Tlachinollan, 2014).

En 2013 la CRAC-PC vivió su momento de máxima fuerza y expansión, al mismo tiempo que el de máxima debilidad y fragmentación. Por motivos de espacio para esta exposición, sólo se puede decir que, por un lado, ese año se registró una expansión acelerada y sin control, con la incorporación de nuevos grupos, algunos de los cuales actuaron en términos confrontativos hacia el Estado, mientras, por otro lado, en la sede central de la organización en San Luis Acatlán tuvo lugar una disputa interna entre sectores dirigentes, que llevó a la posterior centralización de poderes en algunas figuras. Todo eso condujo a la represión de algunos de los nuevos grupos de la CRAC-PC, a escisiones y a la desarticulación parcial del proceso. Desde 2014, en la sede de San Luis Acatlán, las instancias comunitarias volvieron a tomar el control de la organización y en torno a ella se volvió a impulsar el trabajo de rearticulación y coordinación de las diferentes regiones con presencia de grupos de policías comunitarios. Debido a las divisiones internas, en ese momento había cuatro distintos procesos que se llamaban a sí mismos con el nombre de CRAC-PC. Hoy en día, uno de estos grupos ya no existe, y otros dos se han reducido mucho, con varias de sus comunidades que han vuelto a incorporarse a la CRAC-PC articulada alrededor de la Casa de Justicia de San Luis Acatlán. Cuando en este texto hablo de la CRAC-PC, estoy haciendo referencia a este último proceso, el que estoy investigando, que actualmente articula a más de 150 comunidades.[5]

4. Lo comunitario como práctica intercomunitaria

La idea que quiero compartir en este apartado es que, en su organización a nivel regional, la Comunitaria tiende a adoptar formas

5 Información proporcionada por un coordinador de la Casa de Justicia de San Luis Acatlán durante el XXI Aniversario de la CRAC-PC, el 15 de octubre de 2017.

organizativas que suelen encontrarse al interior de las comunidades indígenas y rurales de México: la lógica del servicio y el sistema de cargos, así como la asamblea, considerada el órgano máximo para la toma de decisiones (Fini, 2016). Dichas formas organizativas, aunque tendencialmente son más democráticas respecto a otras que han aparecido en la historia de los movimientos obreros, campesinos o revolucionarios, como veremos, no necesariamente logran evitar la centralización de poder o las actitudes autoritarias de los dirigentes.

En cada comunidad, los grupos de policías comunitarios son nombrados por asamblea y el cargo que cumplen es considerado como un servicio rotativo y no remunerado. Hasta aquí nada nuevo. Lo interesante, en cambio, es que estos grupos de policías se coordinan entre sí para realizar operativos conjuntos en su territorio, bajo un mando regional, personificado en los comandantes regionales. La articulación de las diferentes regiones con presencia de la CRAC-PC se da alrededor de la llamada Casa de Justicia.[6] Éste es el lugar físico donde residen los órganos comunitarios de justicia y de seguridad a nivel regional, y a partir del cual se realizan tanto operativos conjuntos de los grupos de policías comunitarios como la impartición de la justicia. La Casa de Justicia es resguardada por grupos de policías que proceden de las comunidades, quienes hacen turnos de vigilancia rotativos por periodos de una semana. El mando operativo para la actividad de seguridad es el comité de los comandantes regionales, mientras que aquellos encargados de la justicia forman el comité de coordinadores (al cual hace referencia la sigla CRAC). Estos dos comités son elegidos por votación a mano alzada en una asamblea regional. Su cargo es rotativo y no remunerado,[7] y pueden ser

6 La primera nació en San Luis Acatlán en 1998. En 2007 se constituyeron dos más, en Espino Blanco (Malinaltepec) y Zitlaltepec (Metlatonoc). En 2012, en El Paraíso (Ayutla). Hoy en día hay seis regiones más en proceso de constituirse como Casa de Justicia.

7 Los coordinadores reciben un apoyo económico a modo de reembolso de gastos y también porque, a diferencia de otros cargos, su compromiso es casi de tiempo completo.

destituidos por la misma asamblea regional, como ha pasado más de una vez. En efecto, dicha asamblea es el órgano máximo de decisión dentro de la Comunitaria (la "máxima autoridad", como ellos suelen decir). En ella participan y tienen derecho de voto las autoridades (civiles y agrarias) de las comunidades que se articulan en torno a una Casa de Justicia, además de las personas que están cumpliendo o han cumplido algún cargo. Si los comités de comandantes regionales y coordinadores actúan como dirigentes y mandos para cuestiones operativas, las decisiones importantes que atañen al proceso en su conjunto deben pasar por la asamblea regional. A los actores citados hasta ahora hay que añadir la figura de los consejeros regionales. Normalmente éstos son personas que han cumplido algún cargo en la organización (por ejemplo, ex coordinadores), o que han jugado un papel importante en ella, a quienes se les reconoce cierta autoridad moral y el derecho a intervenir y votar en las asambleas regionales. Los Consejeros tienen la función de aconsejar y asesorar la actividad de los coordinadores y comandantes regionales, así como la de la misma asamblea regional. Algunos integrantes de la Comunitaria afirman que, en términos homólogos, los consejeros cumplen el papel de lo que en muchas comunidades se suele nombrar como consejo de ancianos o de principales a nivel regional.

Un lector conocedor de las formas organizativas indígenas se habrá dado cuenta de que en la articulación a nivel regional de la Comunitaria pueden verse muchas características formalmente homólogas de las que existen al interior de muchas comunidades. Si las células de base del sistema comunitario son los grupos de policías comunitarios (que funcionan como un cargo al interior de la comunidad), éstos se coordinan entre ellos a través de dos consejos que funcionan como mandos operativos para los asuntos de seguridad (comandantes regionales) y de justicia (coordinadores), que funcionan de manera rotativa y no remunerada, según la lógica del servicio y de los cargos comunitarios. El órgano máximo de decisión es la asamblea regional, cuyos participantes son las autoridades de las comunidades. Además,

existe la figura de los consejeros, que tienen un papel de asesores de manera análoga a los principales.

Lo que se acaba de exponer es, obviamente, un modelo esquemático y sintético de procesos que en realidad son complejos, al interior de los cuales surgen continuamente tensiones, conflictos y prácticas que falsean al modelo mismo. Lo mismo pasa al interior de las mismas comunidades. Lo que me interesa evidenciar es, sobre todo, que en la CRAC-PC se observan muchas discontinuidades con otras formas organizativas de la tradición obrera, campesina y revolucionaria y, en cambio, se presentan muchas similitudes con las formas organizativas de las comunidades indígenas. A diferencia de esas otras formas organizativas, aunque hay diferencias de competencias y distinciones jerárquicas entre los varios elementos que componen el sistema comunitario, no aparecen ni elementos de profesionalización ni de dirección centralizada. En otras palabras, hay mecanismos que tienden a disminuir la división y la jerarquía interna para, en cambio, impulsar dinámicas más participativas y tendencialmente más democráticas.

5. El debilitamiento de los mecanismos comunitarios y los intentos realizados para volver a fortalecerlos

Tal como he señalado, el año 2013 fue un momento de alteración en la historia de la Comunitaria. A pesar de no ser una organización social o política, sino más bien un proceso fundado en las instancias comunitarias, ello no significa que en su interior no hayan participado ni participen personas que pertenecen a alguna organización, y que entre sus integrantes no haya distintas posiciones sobre cómo pensar el papel y la postura de la misma Comunitaria. Una tensión entre dos tendencias alcanzó su máximo nivel a finales de 2012, cuando un dirigente de la Comunitaria, Bruno Placido, empezó a organizar grupos de autodefensas en el municipio de Ayutla, sin contar con el consenso de la asamblea regional, y sin respetar los mecanismos

usuales de incorporación. Dicho dirigente social promovió esta iniciativa a través de una organización social llamada Unión de los Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG). En este texto no tenemos espacio para profundizar sobre esta organización, que hoy en día agrupa a varias decenas de comunidades guerrerenses organizadas con sus policías ciudadanas. Vale la pena registrar nada más que a su interior no se tiende a privilegiar la organización a partir de las instancias y modos comunitarios, sino más bien a través de las jerarquías internas y de la centralidad carismática y decisional de un líder. En ese entonces, durante los meses del surgimiento de policías ciudadanas, algunos propusieron la hipótesis de que ésta jugaba un papel contrainsurgente para frenar y obstaculizar a la Comunitaria, que en aquel momento estaba fortaleciéndose en términos numéricos y se había vuelto un obstáculo para los intereses capitalistas en la región (González, 2014).

En este contexto, a inicios de 2013, en la Casa de Justicia de San Luis Acatlán, en una situación muy tensa debido a la presencia de policías de la UPOEG armados y encapuchados, se realizó una asamblea regional para nombrar a los nuevos coordinadores de esta Casa de Justicia. La mayoría de los asistentes apoyó el nombramiento de algunas personas, rechazando aquellas propuestas por los sectores cercanos a la UPOEG y sancionando así una ruptura al interior de la Comunitaria que, meses después, llevó a la escisión de algunas comunidades. De forma contemporánea a estos hechos, muchas nuevas comunidades se estaban incorporando a la CRAC-PC, alrededor de la nueva Casa de Justicia de El Paraíso, en el municipio de Ayutla. Se trataba, sobre todo, de grupos de localidades de otros municipios, como Tixtla, Olinalá, Huamuxtitlán, algunos de los cuales habían surgido en la forma de levantamiento repentino.

En las semanas siguientes, uno de los nuevos coordinadores de San Luis Acatlán, Eliseo Villar, empezó a mostrar actitudes de centralización del poder en torno a su persona. Al mismo tiempo,

los grupos de comunitarios articulados alrededor de la Casa de El Paraíso manifestaron conductas no usuales al interior del proceso. En este sentido, aceleraron los procesos de incorporación de nuevas comunidades, sin pasar necesariamente por los mecanismos ni por las instancias comunitarias como es costumbre en la CRAC-PC. En Tixtla, por ejemplo, un dirigente social, Gonzalo Molina, operó bajo la figura de "promotor" de la Comunitaria, dedicándose a impulsar el nacimiento de nuevos grupos y a coordinarlos a nivel municipal, a pesar de que en la estructura de la CRAC-PC nunca ha sido contemplada la existencia de dicha figura de "promotor" (Nicasio, 2014: 280). Por otra parte, en dos ocasiones los grupos de este mismo municipio marcharon armados en la capital del estado, Chilpancingo, en uno de los casos, para apoyar al movimiento magisterial que se estaba movilizando en aquellos días, es decir, se involucraron en asuntos que exceden la mera actividad de seguridad. Por lo demás, en la Casa de Justicia de San Luis Acatlán, el coordinador Eliseo Villar, presuntamente cooptado por el gobernador del estado, empezó a tomar ciertas decisiones sin consultar a la asamblea. Por ejemplo, firmó un convenio para que instancias gubernamentales credencializaran a los integrantes de todos los grupos de policías y posteriormente desconoció públicamente a la Casa de Justicia de El Paraíso, creando las condiciones para que se produjera la represión gubernamental contra decenas de integrantes de la Comunitaria en aquella región y profundizando aún más la desarticulación interna del proceso comunitario.

A partir de 2014, en San Luis Acatlán las instancias comunitarias comenzaron a retomar el control de la Casa de Justicia, desconociendo al coordinador Eliseo Villar, hasta expulsarlo. Desde aquel momento se ha trabajado en el sentido de rearticular las diferentes regiones de la CRAC-PC, reflexionando colectivamente sobre los errores cometidos durante 2013, para evitar que vuelvan a suceder. En la actualidad se están cuidando los mecanismos de incorporación de nuevos grupos, exigiendo que su solicitud sea respaldada por un acta de asamblea

comunitaria en tanto expresión de instancias representativas legales, o al menos legítimas, de la localidad. Al mismo tiempo se está discutiendo colectivamente la actualización del Reglamento Interno, un documento que establece las reglas de funcionamiento y de intervención de la Comunitaria. Hasta ahora, los coordinadores de la Casa de Justicia, cuya tarea es la impartición de justicia, también operaban como representantes y voceros de la organización, siendo quienes mantenían relaciones con otras organizaciones y con instancias gubernamentales. En los últimos tiempos se ha decidido que los coordinadores sólo se dediquen a la justicia y en las asambleas regionales se han nombrado otras comisiones que se ocuparán de las distintas actividades de relación con actores (enlace con las demás regiones de la Comunitaria, relación con la prensa, con el Estado, etc.), todo eso como intento para evitar que vuelvan a aparecer centralizaciones de poder en la figura de los coordinadores.

En fin, los acontecimientos de 2013 han mostrado que los mecanismos organizativos de tipo comunitario de la CRAC-PC no están exentos de tendencias corruptas y no democráticas. Hoy en día se observa que colectivamente se está tratando de promover formas de conducta y de establecer normas internas para evitar que vuelvan a instalarse dinámicas de ese tipo y fortalecer los mecanismos participativos y comunitarios.

6. Lo comunitario como forma organizativa de grupos no indígenas e ¿incluso sin tradición comunitaria previa?

La Comunitaria surgió en 1995 en un conjunto de comunidades de los pueblos tlapanecos y mixtecos, y funcionó a partir de sus modos organizativos internos, por ejemplo, el sistema de cargos y los llamados usos y costumbres. En la implementación del proceso inicial jugó un papel importante la identificación social basada en el elemento étnico (Sánchez, 2012: 72). En 1998, cuando se acordó constituir un consejo de autoridades encargado de la impartición de

la justicia comunitaria a nivel regional, se lo llamó Coordinadora Regional de Autoridades Indígenas (CRAI). Posteriormente, en 2001, debido a la incorporación de comunidades que se autoadscriben como mestizas, se acordó cambiar el nombre de este consejo, sustituyendo el adjetivo "indígenas" por el de "comunitarias". Desde aquel entonces se conoce con el nombre de Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC). Este cambio, según narran sus protagonistas, sólo se debió a la necesidad de actualizar el nombre a la nueva situación, que ya no era de puras comunidades indígenas, sino que el elemento aglutinador de todas las comunidades que participaban era el compartir prácticas de tipo comunitario. Las comunidades mestizas que se incorporaron en ese momento y también posteriormente eran, por un lado, comunidades donde no se hablaba alguna lengua indígena pero se tenían prácticas colectivas de las comunidades indígenas, como el sistema de cargo y la asamblea comunitaria (Sánchez, 2012: 266-267); por el otro, ejidos que ejercían prácticas de este tipo a partir de la posesión colectiva de la tierra y de las instancias relacionadas con ella. Según la lectura que propongo, este cambio de nombre representó un pasaje muy importante para la constitución de la CRAC-PC como sujeto colectivo. A diferencia de muchos procesos organizativos surgidos en contextos indígenas, que en los mismos años tendían a proporcionar una autorrepresentación centrada en lo étnico o lo indígena (es decir, en una supuesta esencia del sujeto), la Comunitaria se reconfiguró hacia una autorrepresentación centrada en específicas prácticas colectivas. Eso permitió que el proceso se volviera incluyente, incorporando comunidades que no se autoadscriben como indígenas, es decir, comunidades mestizas, siempre y cuando éstas desarrollen prácticas colectivas de tipo comunitario.

A partir de 2013 se asistió a la incorporación de muchos nuevos grupos a la CRAC-PC, que habían aparecido durante la ola de levantamientos contra la delincuencia organizada de aquellos meses. Algunos de estos grupos, que representan una muy pequeña minoría con respecto al total, operan en localidades urbanas con población

mestiza (como es el caso de las cabeceras de Olinalá y Huamuxtitlán), o lo hacen en comunidades indígenas con un tejido social desgarrado y un fuerte debilitamiento de las instancias comunitarias, debido a divisiones internas o a la fuerte presencia del crimen organizado. Por ejemplo, los grupos que en 2012 se llamaban Policía Ciudadana de Olinalá y Frente Ciudadano por la Seguridad de Huamuxtitlán (Tlachinollan, 2014), hoy en día tienen el nombre de Policía Comunitaria y son parte de la CRAC-PC. Estas dos localidades, aunque rodeadas por comunidades indígenas y campesinas, tienen una población mayoritariamente mestiza y no contaban con estructuras de organización comunitaria, como la asamblea y el sistema de cargos. En estos casos, el proceso de defensa comunitaria surgió a partir de la iniciativa de sectores de la ciudadanía que, como en el caso de Huamuxtitlán, desde meses antes estaban promoviendo iniciativas abiertas y públicas de diagnóstico de la situación de inseguridad en la localidad, además de rondines de vigilancia.

Después de los problemas y conflictos internos de la CRAC-PC, durante 2013 y 2014 comenzó un lento proceso de rearticulación de los grupos de las diferentes regiones alrededor de la Casa de Justicia de San Luis Acatlán. Una comisión de esta Casa de Justicia, encargada del enlace con las diferentes regiones solicitó a cada localidad que realizara una asamblea comunitaria en la cual se emitiera un acta, firmada por la autoridad comunit-aria, en que se ratificara su incorporación a la CRAC-PC. Ello fue motivado por la necesidad de verificar que cada grupo fuera realmente respaldado por sus instancias comunitarias legítimas. En los casos de Olinalá y Huamuxtitlán, así como en algunas comunidades rurales de aquella región con tejidos sociales desarticulados por la delincuencia organizada, se volvía complicado respetar estos criterios. Frente a esto, la Comunitaria señaló que no se necesitaba tener prácticas comunitarias ya establecidas o legalmente reconocidas, como son la costumbre de la asamblea y las autoridades comunitarias o el sistema de cargos, sino que lo importante era convocar una asamblea pública y abierta, en la cual cualquier vecino pudiera participar para dar su opinión sobre la propuesta de ratificar

al grupo de policías y la incorporación a la CRAC-PC. Al final, debían emitir un acta de asamblea con los acuerdos, respaldada por las firmas de todos los presentes. Es decir, la Comunitaria no ponía como único criterio de inclusión al proceso la existencia de prácticas colectivas en las comunidades indígenas o agrarias, sino que lo importante era que, en aquellas localidades donde eso no existía o estaba debilitado, se implementaran dinámicas participativas de los ciudadanos, públicas y abiertas, con el fin de respaldar y legitimar la iniciativa de la policía comunitaria. En otras palabras, a los grupos que no eran propiamente "comunitarios" se los aceptaba como parte de la Comunitaria, siempre y cuando implementaran prácticas tendientes hacia un carácter comunitario.

Los ejemplos que acabo de narrar se refieren a muy pocos grupos de los más de 150 que conforman hoy la CRAC-PC, pero nos muestran las potencialidades que hay en el proceso para expandirse y contagiar a grupos de vecinos de contextos no comunitarios. Sobre cómo estos grupos van asumiendo y desarrollando prácticas de tipo comunitario, aún hace falta investigar etnográficamente como lo están haciendo y sus posibles logros. Lo que quise evidenciar nada más fue el carácter incluyente de la CRAC-PC. Frente a grupos no indígenas y no propiamente comunitarios, la Comunitaria no tiene una actitud neutra e imparcial, sino que, como condición para su incorporación los empuja a implementar prácticas- comunitarias, es decir, prácticas participativas y democráticas de la ciudadanía para la resolución de algún asunto de interés colectivo.

Bibliografia:

Chávez, Lourdes, "Se crean en dos años cuatro sistemas de seguridad y justicia ciudadanos y cinco policías comunitarias", *El Sur de Acapulco*, 15 de abril 2015.6

CNDH (Comisión Nacional de Derechos Humanos), *Informe especial sobre los grupos de autodefensa y la seguridad pública en el estado de Guerrero*, 2013.

Dehouve, Danièle, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, ciesas, 2001.

Fini, Daniele, "La 'Comunitaria'. El Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria de la CRAC-PC en Guerrero", en Lucia Linsalata (coord.), *Lo comunitario-popular en México. Desafíos, tensiones y posibilidades,* Puebla, icsyh-buap, 2016, pp. 97-118.

González Chávez, Lilián, "La policía comunitaria en Guerrero. Luchas decoloniales. Nuevos desafíos para la crac-Policía Comunitaria de Guerrero", *Pacarina del Sur* [en línea], año 5, núm. 20, julio-septiembre de 2014.

Hernández Navarro, Luis, *Hermanos en armas. Policías comunitarias y autodefensas,* México, Secretaría de Cultura de la Ciudad de México/ Para Leer en Libertad, 2014.

Horta Cruz, Juan y Sabas Aburto Espinobarro, *CRAC-PC. El origen de la Policía Comunitaria. Montaña y Costa Chica de Guerrero*, México, s.e., 2016.

López Bárcenas, Francisco, "Policías comunitarias, grupos de autodefensa y paramilitares", *La Jornada*, 22 febrero de 2013.

Mercado, Florencia, "La pareja de la minería y el crimen organizado en Guerrero", *Desinformemonos,* 30 octubre de 2014.

Na Savi, Edith, "La desarticulación de la Policía Comunitaria, una herencia de Ángel Aguirre", *Desinformémonos*, 30 octubre de 2014.

Nicasio González, Maribel, "La casa de justicia de El Paraíso: matices y sesgos de la CRAC-PC", en VV. AA., *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*, Chilpancingo, i.p.e. del H. Congreso del Estado de Guerrero, 2014, pp. 259-292.

Sánchez Serrano, Evangelina, *El proceso de construcción de la identidad política y la creación de la policía comunitaria en la Costa – Montaña de Guerrero*, México, uacm, 2012.

Tlachinollan, *XVI Informe junio 2009- mayo 2010. Luchar para construir el amanecer de la justicia*, Tlapa de Comonfort, Centro de Derechos Humanos de la Montaña, Tlachinollan, 2011.

_____, "La justicia del pueblo y para el pueblo", en VV. AA., *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*, Chilpancingo, I.E.P. del H. Congreso del Estado de Guerrero, 2014, pp. 29-56.

Recordar en la tradición de lucha por lo común: formas de la organización de la experiencia

Elia Méndez García[1]

> Recuerda don Aniceto[2] el trato que recibieron de la empresa, de cómo los dueños y administradores de la minera despreciaban a la gente del pueblo: "ellos tenían su propia ciudad dentro de las instalaciones de la mina". "A la empresa no le interesaba la gente, sólo el trabajo, hasta en Navidad, había que trabajar, si acaso una cobijita para los niños." "Los administradores se juntaban con la policía que traían de Ixtlán para revisar las casas de los mineros, así nomás se metían y si encontraban piedras, los acusaban de robo y los corrían sin liquidación, sin nada… robo, realmente robo era el que hacía la empresa. Este es nuestro cerro, nuestro mineral; el minero sólo tomaba algo para completar su sustento. Además, ellos que se dicen los dueños, ni siquiera son de aquí; ellos son los verdaderos ladrones."

Desprecio, explotación, abusos desbordan los recuerdos de don Aniceto. Ellos le permiten la re-significación del robo. No es el quebrantamiento de un mandamiento de la ley mosaica. Es un acto que busca la reproducción de la vida: "para completar su sustento". Este recuerdo muestra la relación profunda con el entorno natural: "nuestro cerro". Ser de un lugar no sólo por nacimiento, sino por un sentido profundo de co-pertenencia. Este recuerdo es un acto

1 Doctora en Sociología por la Benemérita Universidad de Puebla y profesora-investigadora del Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional (CIIDIR) Unidad Oaxaca del Instituto Politécnico Nacional
mendezeli@hotmail.com emendezg@ipn.mx

2 Aniceto Pérez, minero, jefe de cuadrilla en la empresa La Natividad y Anexas, originario de Calpulálpam de Méndez, entrevistado el 2 de septiembre de 2013, fallecido en mayo de 2015.

epistemológico: produce conocimiento, trae la denuncia del viejo amasiato entre poder económico del capital en los administradores de la empresa y los cuerpos policiacos estatales. Ésta es la potencia de recordar que una y otra vez emergen en los tiempos ordinarios y extraordinarios de la lucha social (Echeverría, 2001; Gutiérrez Aguilar, 2011). Se enriquece de la fuerza de las emociones y de los pensamientos, que en conjunto permiten la organización de lo vivido en experiencia, es decir, en el sentido profundo de la subjetividad de la gente común que lucha por la vida contra los cercamientos del capital, por los medios que permiten su reproducción colectiva; que hacen comunidad.

En este trabajo, expongo las reflexiones centrales de mi investigación sobre las tensiones entre recordar y olvidar para rastrear la potencia de recordar en la tradición de lucha por lo común. Estudio que realicé en Calpulálpam de Méndez y Natividad, en la Sierra Juárez de Oaxaca, frente a la minería. Indagué principalmente la fuerza de recordar los deseos de luchas por la vida que se actualizan en la postura antiminera de Calpulálapam y en los argumentos a favor de la reapertura de la empresa minera en Natividad. En primer término, abordo la potencia de recordar debatiéndola con la memoria y la historia. En segundo término, analizo la tensión entre recordar y olvidar en relación con la organización de la experiencia. En tercer término, rastreo la potencia de recordar en la tradición de lucha por lo común y comienzo un diálogo con la noción de comunalidad propuesto en Oaxaca. Finalmente, sostengo que recordar está atravesado por la imperiosa materialidad para la reproducción de la vida social y que también es una acción negativa, rebelde, que produce sentido a partir de la vivencia, es decir, recordar organiza la experiencia en un movimiento que produce saberes.

I. Recordar y memoria

En su investigación sobre las luchas socioambientales, Navarro (2012) describe la memoria como un potente dispositivo para la resistencia y para la prefiguración de un orden alternativo al dominante. Múltiples

ejemplos e investigaciones enfatizan la importancia y la fuerza de la memoria con adjetivos como histórica, social (Halbwachs, 1968; Ricoeur, 1999); colectiva (Mendoza García, 2012), cuyos orígenes están en autores franceses principalmente. Muestran el deseo de una lucha contra el olvido; contra el olvido de los agravios del capital, de la brutalidad de su violencia para imponerse y reproducirse. Sin embargo, la memoria no está exenta de las capturas por parte del poder.

La memoria se ha cosificado hasta su comercio en las formas de museos, de campañas por su rescate, incluso en formas morbosas de recontar y exhibir tragedias. Aún en esas maneras, que tienden a la encapsulación de la potencia de las experiencias recordadas, la memoria guarda una simiente de esperanza. Ésta se encuentra en las palabras vivas, testimoniales que al ser recordadas comparten y organizan en colectivo lo vivido y producen experiencia. Esto emerge en los encuentros en que se ponen en diálogo las ideas, dudas, vivencias y versiones personales, que no se agotan en el repaso de lo que sucedió, sino en la producción en conjunto de sentido; sentido que abre posibilidades a la creatividad humana.

Illich (2008[1985]) ofrece una crítica muy importante sobre la cosificación de la memoria. Piensa que la tecnología del alfabeto, la "textualidad", genera un conjunto específico de certezas, y por lo tanto, una mentalidad específica, una cierta manera de ver el mundo, cuya metáfora es el libro, y la certeza es que el habla puede congelarse. De ahí que hay un fuerte debate sobre las versiones de la memoria, cercanas o no a la verdad; nociones de verdad histórica, que apuntan a una objetividad que excluye la experiencia de quienes vivieron los acontecimientos. Estos han sido los instrumentos para las capturas semánticas de la memoria. El peligro que advierte Illich sobre la cosificación de la memoria, el congelamiento de los recuerdos, de las historias vivas que transmiten experiencias, es real y es fértil tenerlo a la vista. Sin embargo, también la lucha está en el lenguaje y en sus múltiples posibilidades.

El lenguaje muestra, pero esconde algo. Usar la palabra memoria ha servido para la recuperación de los hechos sangrientos en diferentes masacres documentadas en Guatemala y Colombia, por ejemplo. Pero los ejercicios a los que aluden rebasan la crítica de Illich, porque han sido experiencias vivas, encarnadas, que en muchos casos han propiciado cierre de duelos traumáticos, procesos liberadores, y denuncias de las atrocidades estatales expresas en demandas de justicia. También hay muchos casos en que recordar, por ejemplo, otros momentos de vitalidad de los ríos hoy tan contaminados, que incluso han causado la muerte de un niño por intoxicación, ha sido un fuerte componente de la lucha por la defensa de su entorno natural, como en el caso del Río Santiago en Guadalajara, entre muchos casos que defienden la vida. El mismo caso que estudié: la memoria histórica de lo que significó la minería para Calpulálpam ha sido uno de los impulsos determinantes de esta lucha antiminera. Estos movimientos emplean memoria como palabra, no como término (Esteva, 2015). Como palabra alada, viva, que rebasa la captura en término cerrado, de las palabras vacías, clave, plásticas (Illich, 2008 [1990]; Pörksen, 2004 [1995]).

Por esto, exploro el empleo de recordar, que proviene del latín *cor, cordis*, corazón, y de *recordari-re*, una vez más; es decir, volver a pasar lo vivido por el corazón. *Cordis*, corazón, representaba el asentamiento físico de la mente, del pensamiento. Volver a sentir el dolor, la humillación, la muerte, la violencia de la explotación; así como la alegría, la fuerza, la dignidad de las luchas pasadas, permiten a tantos cuerpos sociales permanecer y actualizar su existencia. En este sentido, recordar permite reconectar la unidad que somos: razón, pero no sólo; sino también sentimientos, emociones. Recordar da lugar a lo despreciado del ámbito público: la expresión de la tristeza, de la alegría, del dolor se han destinado al ámbito privado; se señala como débiles a quiénes muestran sus sentimientos fuera de lo íntimo. El capital opera a través de separaciones; ésta es una de las más agresivas: pensarnos racionales sin sentimientos, o bien,

con sentimientos restringidos a espacios cerrados. Recordar nos abre las posibilidades de vincularnos con nosotros mismos y con la comunidad en que compartimos la vida. Por ello, los recuerdos son personales, pero también sociales, se ponen en común y convocan a la sabiduría colectiva para desbordar las versiones oficiales y expresar sentidos producidos en común.

II. Recordar y olvidar: organizar la experiencia

Recordar y olvidar no son antónimos; se implican mutuamente. Recordar algo, es a la vez olvidar lo demás, el resto. El olvido es una necesidad del alma. Las vivencias intensamente dolorosas necesitan ser olvidadas para seguir, pero el olvido no implica la desaparición, la muerte; aguardan el momento del retorno. Recordar dentro de ese olvido, dentro de estos recuerdos no elegidos, es un acto de resurrección a una nueva vida. Recordar es traer de los ámbitos del olvido, de la aparente muerte, aquello que servirá para una nueva vida, y que revivirá en otra forma; en una forma actualizada. Esta forma es la organización de la experiencia, es decir, recordar y reflexionar la vivencia para dotarla de sentido en el presente.

El acercamiento para la construcción de conocimiento a partir de los recuerdos, en la sierra oaxaqueña, implicó una apuesta metodológica por recuperar el valor sensible de la experiencia humana. Forjar creativamente un encuentro entre personas concretas para conversar y compartirse: propiciar un diálogo de saberes (Leff, 2004). Es más que el empleo de técnicas etnográficas, aunque sí partí de ellas, de la literatura sobre métodos de investigación cualitativa, pero pronto me di cuenta que los recuerdos que parten de un corazón tienen que llegar a otro. Para este recorrido hay que construir un puente entre personas: producir y cuidar vínculos fluidos y equilibrados.

Conversar en su sentido etimológico proviene del latín conversăre, que significa girar, dar vueltas en compañía; justo eso es lo que hicimos, dar vueltas por los túneles de la mina, por el río, por el bosque, por

las plazas y callejones de Calpulálpam y Natividad, así como de otros pueblos serranos. En este sentido, la búsqueda de los recuerdos sobre la minería en estos poblados de la sierra oaxaqueña, no fue tras la verificación real de datos como lugares, acontecimientos, fechas; ni de historias verdaderas u objetivas, sino de historias novedosas; tal vez antes contadas a otras personas, tal vez no, pero que tuvieron la singularidad del encuentro concreto entre personas. Estos recuerdos constituyen sentidos para los sujetos que los vivieron y para el sujeto a quien se le comparten. En estos encuentros se producen comunes, se gestan sentidos compartidos, emerge el saber de las experiencias que ponen en común. Para pensar en la organización en común de la experiencia, recupero centralmente a Thompson:

> las clases acaecen al vivir los hombres y las mujeres sus relaciones de producción y al experimentar sus situaciones determinantes, dentro 'del conjunto de relaciones sociales', con una cultura y unas expectativas heredadas, y al modelar estas experiencias en formas culturales [...] Las clases, en este sentido, no son más que casos especiales de las formaciones históricas que surgen de la lucha de clases. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales (Thompson, 1984: 37).

Thompson llegó a la definición y a la existencia de la clase no a partir de una realidad objetiva independiente, sino a través de la evidencia de la acción histórica. Creía que sólo desde ella, o lo que es lo mismo, desde la experiencia, podemos afirmar la existencia de la clase. En este sentido, Thompson evidencia una relación muy fuerte entre experiencia y cultura, que no sólo implica ideas y pensamiento: "la gente también vive su experiencia como sentimientos" y los maneja dentro de su cultura como "normas, como obligaciones, reciprocidades, valores o creencias religiosas o artísticas", en un terreno que llama: "conciencia afectiva y moral" (1991: 7). Con ello, confirma la importancia del vínculo entre mente y corazón, el centro del recuerdo, donde la experiencia se organiza y gesta su sentido.

Para Benjamin (1991[1936]: 90), la experiencia tiene un valor muy importante: "Es cada vez más frecuente que se vacile cuando se pide que se narre algo en voz alta. Es como si una capacidad que nos parecía inextinguible, la más segura entre las seguras, de pronto nos fuera sustraída. A saber, la capacidad de intercambiar experiencias." La capacidad de intercambiar experiencias implica mucho más que trasmitir información. Implica organizar la vivencia, dotarla de sentido y con ello compartir el hecho vivido, experimentado, hecho carne; implica la relación social que rebasa la transferencia de ideas; implica la completitud de la persona que re-vive y construye un saber, su experiencia, que dejará como huella de su paso por el mundo. La experiencia es una vivencia abierta que une en el recuerdo de lo vivido, el pasado que se hace presente y que mira con deseo al futuro; es una vivencia que se comparte por la palabra y en las acciones concretas de la vida, en las tareas necesarias para la reproducción de la vida misma en ámbitos tanto materiales como simbólicos. La experiencia común de la lucha de los oprimidos, como la regla y no la excepción en el capitalismo, deja sedimentos en el flujo del antagonismo, en la tradición de lucha.

III. Tradición de lucha por lo común y comunalidad

Los recuerdos van construyendo la memoria de los pueblos y dan cuenta de la existencia de una tradición de lucha, de dignidad, de defensa de lo propio, de lo común. Para acercarme a la noción de tradición de lucha por lo común recupero dos líneas reflexivas: desde la teoría crítica a Benjamin, Thompsom, Gilly, Holloway, Gutiérrez Aguilar y Navarro, y desde una vertiente antropológica crítica, a Bonfil Batalla y Martínez Luna.

De la primera, Benjamin (1940: 96) en la Tesis VIII sobre el concepto de historia señala: "La tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en el cual vivimos es la regla." El sistema capitalista ataca constantemente los medios de existencia; ésta es la regla, no la excepción. No obstante, la respuesta es la

lucha contra estos embates. En este sentido, los oprimidos siempre están en lucha, despliegan diferentes estrategias en cada ocasión; la experiencia se organiza y trasmiten su aprendizaje. Por ello, el reto de la historia "peinada a contrapelo" es rastrear su tradición, la cual ha sido desdeñada por la historia institucional escrita desde el poder. Los oprimidos jalan el "freno de emergencia del tren del progreso", que corre hacia el precipicio. Benjamin convoca a un cambio radical en el orden de la historia: empezar por el conflicto, por la lucha; no por el consenso. Es decir, observar la ruptura, no la unidad; mirar la actividad cotidiana de las personas comunes, no los actos de líderes o gobernantes.

En este sentido, Thompson apunta a mirar a la gente común que está en lucha. Estudia a los obreros industriales y a los campesinos amotinados por el trigo (1984; 1991); ilumina a las personas que hacen la historia desde la vida cotidiana, que no resultan relevantes para las versiones oficiales que escriben la historia: "A medida que algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestra mirada —los políticos, los pensadores, los generales—, un inmenso reparto de actores secundarios, que habíamos tomado por meros figurantes en el proceso, ocupa el primer plano de la escena". Estos actores secundarios para la historia oficial no están en el centro de su análisis. Este recurso de iluminar a los personajes principales y construir sobre ellos la versión oficial es una forma del olvido histórico; del olvido de los grupos de gente que lucha para defender la vida ante los ataques del capital.

Las luchas de los oprimidos no son pasado; no han pasado, están presentes hoy. Gilly (2006: 68, 45) señala el vínculo con la combinación de nuestras civilizaciones y culturas en inesperadas constelaciones que se muestran en nuestros diferentes pasados, encarnados en creencias, costumbres, culturas, rituales, relaciones con la naturaleza y con la divinidad, ideas de justicia e injusticia, motivos de indignación moral, modos de obediencia, resistencia o rebelión. Es decir, las luchas pasadas continúan vivas y no sólo pueden

ser un cúmulo de memorias amargas, sino también una fuente de conocimiento y esperanza. De ahí que el reto es abrir el paso a las esperanzas del pasado para su redención, para cobrar nuevo impulso en la lucha actual. Los varios pasados que se mezclan y combinan en esa constelación, hacen la plenitud y riqueza del presente; lo moldean poderosamente.

Las luchas expresan un imaginario común, construyen un horizonte, que devela los deseos de aquellos que se rebelan (Gutiérrez-Aguilar, 2011). Los horizontes de deseo no provienen de teorías ni de iluminados, sino de estos personajes aparentemente secundarios. Como Gilly (2006: 27) señala: "Es un racimo de ideas, creencias y sentimientos enraizados en la historia. Este enraizamiento histórico es el centro del tejido de la tradición: en las creencias, en las costumbres vivas actualizadas y en las perspectivas de los rebeldes."

Recordar las luchas precedentes abre el camino a la inspiración para crear formas renovadas. Esta renovación descansa en las generaciones actuales. La tradición de lucha, en este sentido, implica también la trasmisión de las experiencias de nuestros ancestros, que no sólo pueden pasar por la palabra, sino que también permanecen vivas y actualizándose en las prácticas sociales concretas en que se reproduce la vida.

La lucha social genera un común por el cual se despliega el antagonismo en los momentos extraordinarios (Holloway, 2011 y Echeverría 2005). Este común está enraizado en la tradición de lucha; es lo que se recuerda hoy en palabras y acciones. Sigo a Gutiérrez-Aguilar y a Navarro (2012: 10) en pensar lo común como una relación social entre personas, y entre personas y la naturaleza; puede pensarse en los bienes naturales comunes con el agua, los bosques, el río, pero no sólo, sino sobre todo la relación social que se ha establecido con ellos. Entonces, lo común es una forma de la reproducción social de la vida, materializada en una serie de prácticas sociales colectivas que producen y comparten lo que se tiene, y se crea, mediante la cooperación humana autodeterminada, bajo regulaciones no del todo

sometidas a la lógica mercantil y estatal. Lo común está en relación directa con la tradición de lucha de los oprimidos porque expresa el antagonismo de clase entre capital y trabajo, a la luz de la emergencia del nuevo orden mundial y su desarrollo a lo largo de la historia (Navarro, 2012: 12).

En este sentido, ante el despojo capitalista, la defensa de lo común ha estado en el centro de la tradición de lucha, que podemos leer en los recuerdos verbales y en las acciones de la gente, ya que habilita un horizonte utópico, que actualiza, reinventa, prefigura e irradia un hacer común capaz de resistir, negar, subvertir y desbordar al capital y sus diferentes mediaciones orientadas a la valorización del valor (Navarro, 2012: 13). Thompson enfatiza: "un recuerdo de sus necesidades, esperanzas y códigos alternativos puede renovar nuestra idea de la amplitud de las posibilidades de nuestra naturaleza." Es decir, un recuerdo impulsa nuestra creatividad para producir nuevas alianzas, nuevas relaciones, nuevos tejidos sociales, nuevas tramas y urdimbres de comunidad, tensas pero potentes, para crear alternativas a la crisis actual, a los cercamientos de vida, que es la regla en el capitalismo y no la excepción.

Acercarnos a la tradición de lucha por lo común en la Sierra Juárez de Oaxaca requiere entrar en diálogo, disponernos a escuchar, o como señala Esteva (2015): sentipensar la manera de ser y de vivir de la gente de esos pueblos. De la segunda vertiente reflexiva, recupero a Martínez-Luna, antropólogo zapoteco, que reflexiona en la vida de su pueblo y propone la noción de comunalidad, con la idea de exponer a la gente de fuera cómo conciben la vida y su organización estas comunidades zapotecas, dice: "la comunalidad es nuestra manera de pensar, se origina en la historia del despojo; en la obligada relación que hemos mantenido con los territorios que nos dejó la conquista y la explotación voraz de la tierra. Es decir, la comunalidad es también fruto de la resistencia a la historia colonial." (2010: 80) En la comunalidad podemos leer lo que Bejamin insiste en la tradición de

los oprimidos, en las luchas que éstos han dado en la historia contra los ataques continuos del capital sobre los medios de existencia de la gente.

La construcción de la comunalidad pasa por el desplazamiento territorial al que fueron obligados los pueblos originarios, dice Martínez-Luna (2010): "El proceso de despojo que sufrimos las comunidades indígenas nos empujó a las regiones más agrestes y arrinconadas del territorio, ahora llamado 'nacional'. En estas regiones donde nadie podía pensar que era posible sobrevivir, encontramos la fraternidad de la Madre Tierra y de sus hijos" (2010: 78-79). Sigue: "Ante la conquista española nuestras comunidades desarrollaron un sólido sistema de resistencia-adecuación que les permitió en cada década dibujar una imagen nueva, siempre cambiante" (2010: 77-78). Estas comunidades han enfrentado los cercamientos y ataques del capital, y han desarrollado formas para luchar; las más importantes están en el sentido que parte de la relación de la comunidad con su entorno natural, como el medio más importante para la reproducción de la vida, y con él, el desarrollo de las formas organizativas, es decir, coincide con Gutiérrez Aguilar y Salazar Lohman (2015), en las claves de interpretación para leer las luchas comunitarias del siglo xx: la posesión-propiedad de la tierra y la consolidación de ámbitos de autogobierno sobre los territorios poseídos.

En este sentido, Martínez-Luna señala: "Lo interesante del cómo hemos logrado reproducir una ideología frente a un imperante ambiente de autoritarismo, se explica en razón de las características que tienen las relaciones hombre-naturaleza, así mismo las características de nuestra orografía y la virtud de nuestra organización social" (2010: 78). La relación con el entorno natural ante todo es visto como la tierra que les provee de lo necesario para la reproducción de la vida, y el segundo aspecto es justamente la organización social, basada en la Asamblea, como su mayor órgano de autoridad, la rotación de cargos como servicios a la comunidad, el tequio, como el trabajo colectivo, y por supuesto, la fiesta, lugar de gozo de la vida comunitaria.

En este mismo sentido, es interesante recuperar de Guillermo Bonfil Batalla la noción de México Profundo como la resistencia de los pueblos de México por seguir siendo los protagonistas de su historia, como luchadores con las más creativas y sorprendentes estrategias según las circunstancias de dominación a que se hallen enfrentados:

> No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México Profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia (Bonfil Batalla, 1987: 11).

Reafirma el sentido de tradición de lucha que venimos rastreando: ante los cercamientos del capital por dominar nuestras vidas bajo la forma mercancía, bajo la organización social que implican las leyes del mercado, siempre hay espacios de esperanza donde se gestan formas en que los pueblos forjan su defensa; a veces de una manera silenciosa, otras veces con una manera abiertamente contestataria van tejiendo las historias de su rebeldía y de su vida. El trabajo de Bonfil es muestra de esto: "He intentado mostrar que todas esas formas de resistencia son finalmente facetas de una misma lucha, permanente, tenaz: la lucha de cada pueblo y de todos en conjunto por seguir siendo ellos mismos" (Bonfil Batalla, 1987: 14).

Otro aspecto que vale la pena recuperar del análisis de Bonfil es poder pensar los pueblos vivos que guardan "maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado proceso histórico" (1987: 21). Esta manera de su singularidad cultural que les permite ser y vivir el mundo desde otra mirada construida tras una densidad histórica vinculada a la civilización mesoamericana no está

en el pasado, es presente y es persistente en la potencia de recordar que se expresa en narraciones y en acciones de la gente hoy.

Parte de este singular modo de ser, de habitar en el mundo es la relación con la naturaleza. Bonfil en el seguimiento de las culturas precolombinas, destaca que el poder de los valles de México, como punto de articulación, descansaba inicialmente en el aprovechamiento óptimo de las características del medio natural, mediante el uso de tecnologías agrícolas mesoamericanas y el desarrollo de formas de organización social que permitían el control de una población numerosa y dispersa (1987: 27). Es necesario destacar que los pueblos americanos eran fundamentalmente agrícolas y justamente llegaron a ello por la relación con el entorno natural propio. Además, Bonfil enfatiza que estas prácticas no están del todo borradas, ni eliminadas como ha sido la pretensión de la perspectiva europea-occidental. Sino que resisten al olvido, ya que las múltiples formas en que los mexicanos recurrimos a elementos de la civilización mesoamericana para establecer una relación armónica con la naturaleza revelan algo muy complejo y rico que rebasa la "supervivencia" de tecnologías aisladas, obsoletas, atrasadas, sino que están vinculadas a un acervo de conocimientos que son resultado de experiencias acumuladas y sistematizadas durante siglos y que son consistentes con maneras propias de ver el mundo y entender la naturaleza, con esquemas de valores profundamente arraigados, con formas particulares de organización social y con el universo correspondiente a la vida cotidiana. Es decir, son parte de una cultura viva (1987: 36).

En resumen, la tradición de lucha serrana por lo común es un intento explicativo que rastrea en los recuerdos encarnados de las personas de la Sierra Juárez, su experiencia común en el constante enfrentamiento para defender los medios de existencia que posibilitan la reproducción social de la vida comunitaria; recuerdos que emergen en las palabras y en las acciones concretas, y que vinculan un ejercicio intelectual y sensible, tan potente que mantiene también en lucha la posibilidad

de seguir intercambiando no información, sino experiencia, donde se organiza la vivencia y se le dota de sentido; con lo cual abre paso a la escritura de otra historia que busca el sentido de las vidas vividas de la gente común, en que se gestan e inspiran formas alternativas al capital.

IV. Recordar para la reproducción de la vida material y simbólica

Recordar y olvidar no se agotan en actos individuales y limitados. La potencia de la memoria aparece una y otra vez en los movimientos sociales que defienden la vida, en las luchas por lo común, como la relación social que está entre las personas, y entre ellas y el entorno natural. En las memorias de las afrentas del capital hablan los muertos; expresan su negatividad ante el ataque; comparten la rebeldía que incansablemente lucha contra el olvido. De ahí que hoy podamos escuchar a los mineros que el siglo pasado hablaban con el cerro: "No vengo aquí por mi gusto, sino por mi necesidad." Aún podemos oír a los comuneros pedir permiso al monte para cortar algún árbol, para abrir una brecha. No son historias pasadas. Son experiencias vivas recreadas en formas nuevas: rituales a la Madre Tierra, pero que guardan celosamente el sentido de la relación comunitaria con la naturaleza, bien sea el agua, el bosque, las lluvias.

Las memorias son múltiples como los recuerdos varían y no por ello pierden valor. Hay recuerdos que abren con potencia deseos de lucha: la explotación, la muerte, los accidentes, las injusticias, las afrentas se actualizan en el presente. Vienen como el relámpago benjaminiano que ilumina en un instante de peligro lo que la oscuridad del capital intenta ocultar, elidir, condenar al olvido. Iluminan la comprensión de la afrenta presente y reclaman dignidad. En esta variedad de recuerdos, también aparecen las historias alegres de la vida, del recuerdo de las convivencias comunales, más allá de la opresión; de la satisfacción por las habilidades personales puestas en acción, aún en el trabajo explotado por el capital, porque siempre hay esperanza, un espacio por pequeño que sea que no es arrebatado al trabajador: su

trabajo vivo: la lógica y el sentido que él mismo otorga a su labor. Esta esperanza se expresa en la organización de la experiencia.

En esta memoria plena de recuerdos vivos que a lo largo de la tradición comunal, de la tradición de lucha por lo común, aparecen tejidos finamente dos aspectos. El primero es el deseo que los impulsa: asegurar los medios para la reproducción material de la vida, es decir, sembrar y cosechar alimentos de la tierra, obtener los minerales para venderlos, cortar la madera bien para combustible, bien para construcciones, bien para elaboración de muebles, bien para su comercialización. En este sentido, es muy claro que existe una imperiosa necesidad de contar con los elementos que constituyen la riqueza material para la reproducción social.

El segundo aspecto es el sentido simbólico que guardan estas actividades de la reproducción material, esto es, el agua, los alimentos, los animales, el bosque, la tierra, el cerro se transforman en elementos con atributos divinos, sobre naturales: el agua es la sangre de la Madre Tierra, la tierra es Madre porque nos alimenta; estamos hechos de maíz; el cerro y sus minerales tienen dueño y se les pide permiso; hay aires que anuncian el día propicio para el corte en el monte y para lavar minerales en el río.

De esta manera, se entrelaza la materialidad y el simbolismo que conforman la reproducción social. Ambos aspectos son el centro de la memoria de los pueblos, de las comunidades que incansablemente despliegan una variopinta gama de estrategias para la defensa de lo propio siempre en tensión con el capital, que se presenta a través de sus formas fetichizadas, mercantiles, estatales de las políticas públicas, dispuestas desde las reglas de operación de programas prebendales de gobierno, que buscan la división y la competencia.

La memoria es un campo de lucha. Es una disputa por el sentido. Combate la unicidad de las versiones impuestas desde la dominación del capital. Recordar es una acción potente que niega lo dado, lo que se pretende establecer como imposición desde el capital. Hurga en lo

condenado al olvido un recuerdo subversivo que abre posibilidades. Rompe y desborda la mirada subordinada. Estamos frente al reto de Benjamin: luchar por esa capacidad humana de transmitir experiencias, es decir, la cualidad de los narradores: contar historias que nos causen sorpresa y reflexión.

Bibliografía

Benjamin, W., *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, tomo I, 1940, pp. 1228-1252.

_____, *El narrador*, trad. Roberto Blatt, Madrid, Editorial Taurus, 1991[1936].

Echeverría, B., *Definición de cultura*, México, Ítaca/FCE, 2001, 242 pp.

_____, *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, Era/UNAM, 2005, 252 pp.

Bonfil-Batalla, G., *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo, 1987, 250 pp.

Esteva, G., "Para sentipensar la comunalidad", *Bajo el Volcán*, vol. 15, núm. 23, 2015, pp. 171-186.

Gilly, A., *Historia a contrapelo*, México, Era, 2006, 147 pp.

Gutiérrez-Aguilar, R., Épocas históricas y tradiciones de lucha en México. Consideraciones generales para dotarnos de un esquema que nos alumbre y vuelva inteligibles los flujos del antagonismo social, México, Casa de ondas, 2011, 34 pp.

Gutiérrez-Aguilar, R. y H. Salazar-Lohman, "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente", *El Aplante, revista de estudios comunitarios*, núm. 1, Puebla, SOCEE, 2015, pp. 15-50.

Halbwachs, M., *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004 [1968], 191 pp.

Holloway, J., *Agrietar el capitalismo, el hacer contra el trabajo*, México, Bajo Tierra/ BUAP, 2011, 374 pp.

Illich, Iván, "El silencio forma parte de los ámbitos de comunidad", "El arte de habitar", "Por un estudio de la mentalidad alfabética", en *El espejo del pasado En Obras reunidas II*, México, FCE, 2008[1985], pp. 457-463, 464-472 y 555-575.

_____, "El género vernáculo", en *Obras reunidas II*, México, FCE, 2008 [1990], pp. 179-334.

Leff, E., *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la Naturaleza*, México, Siglo XXI, 2004, 532 pp.

Martínez-Luna, J., *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca, Culturas Populares/Conaculta, 2010, 190 pp.

Mendoza-García, J. *et al.* (coord.), *Memoria colectiva. Procesos psicosociales*, México, Porrúa/UAM, 2012.

Navarro, M.L., "Luchas por lo común. Antagonismo social contra el renovado cercamiento y despojo capitalista de los bienes naturales en México", tesis de doctorado, Puebla, BUAP, 2012.

Pörksen, U., *Plastic Words, The Tyranny of a Modular Language*, Penn State University Press, 2004 [1995].

Thompson, E.P., "La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?", en *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial,* Barcelona, Crítica, 1984.

_____, *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1991, 606 pp.

"Memoria cantada." La música popular en comunidades quilombolas de la Bahía de Todos los Santos como forma de subversión creativa

Mariel Cisneros López
Lílian Lessa Andrade

1. Introducción

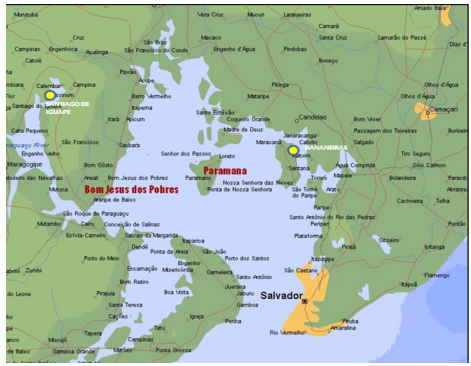
Este trabajo describe un análisis interdisciplinar que aproxima los modos de recordar y las estrategias que utilizan los individuos para reinventar historias en dos comunidades quilombolas[1] de Brasil. La tarea de organización de este texto se realizó a partir de los datos obtenidos en investigaciones realizadas en proyectos de Extensión de la Universidad Federal de Bahía (UFBA). Uno de ellos, coordinado desde la Facultad de Medicina: Salud, ambiente y sustentabilidad de trabajadoras de la pesca artesanal (2012) y otro desarrollado en la Facultad de Educación junto a la Pro Rectoría de Extensión, en el Programa Institucional de Becas de Iniciación a la Extensión Universitaria (PIBIEX 2013-2014).

La historia de los protagonistas ocurre en la localidades de Bananeiras en la Isla de Maré y en la población rural de Santiago de Iguape en el estado de Bahía, en la Bahía de Todos los Santos (BTS). Esta bahía se ubica en un área delimitada entre las fallas geológicas de Salvador y Maragogipe;[2] y recibe aguas de los ríos Paraguaçu, Jaguaripe y Subaé.

1 Según la definición de la Fundación Cultural Palmares http://www.palmares.gov.br/?page_id=88, Las Comunidades Quilombolas están formadas por descendientes de africanos esclavizados que han mantenido tradiciones culturales religiosas y de subsistencia a lo largo de dos siglos.

2 Los pueblos, ciudades, ríos u otros accidentes geográficos con nombre propio mantienen su escritura en el idioma original portugués de Brasil.

Tiene una superficie de 1 233 kilómetros cuadrados y forman parte de este sistema otras dos bahías de menor tamaño, las de Iguape y las de Aratu. En este espacio geográfico se encuentran 56 islas y completan el paisaje diversos ecosistemas, como los estuarios de ríos, manglares, bancos de arena y bosques (Camargo Lessa *et al.*, 2009).



Plano/mapa del recóncavo bahiano incluye la cuenca de la BTS.[3]

Entre los residentes de esas comunidades dos pescadores —Gigiu y Seu Djalma—se movilizan promoviendo una movida cultural local de difusión de sus músicas. Ambos crean letras y músicas con el interés de conservar en la memoria comunitaria algunos eventos de su historia ancestral; de protestar por situaciones diversas que consideran injustas y de difundir un conocimiento propio que se traduce en esas expresiones artísticas. Ellos son innovadores y como investigadores de su propia cultura, se ocupan de la difusión del patrimonio cultural inmaterial en su territorio al mismo tiempo que realizan una difusión de conocimiento con base en una epistemología local netamente ligada a la cultura afrobrasilera.

Para escribir este artículo, incluimos dimensiones interdisciplinares de análisis delimitadas, específicamente, para el abordaje del fenómeno de difusión y cambio cultural con un enfoque multirreferencial como Analistas Cognitivas. A partir de esta decisión y una vez definido el

3 Disponible en: http://salvadorhistoriacidadebaixa.blogspot.com.br/2010/11/baia-de-todos-os-santos.html

vínculo entre nosotras y los entrevistados, se creó una relación de enseñanza/aprendizaje con pautas que implicaron el reconocimiento de los saberes personales y la aceptación de la complejidad de las relaciones entre investigadores e investigados. Esto nos permitió superar las barreras del conocimiento único de las disciplinas en las que fuimos formadas —nutrición, antropología y artes visuales— para entrar en la comprensión de este fenómeno con conocimientos, identificaciones y agenciamientos propios y apropiados (Galeffi, 2014).

De acuerdo con los objetivos de esta propuesta, buscamos compartir la experiencia para reflexionar juntos en este evento sobre las estrategias de los habitantes de algunas comunidades quilombolas en relación al cuidado de la memoria ancestral y colectiva. La reflexión se fundamenta en el análisis de las modalidades estéticas que adoptan los individuos integrantes de esas comunidades, consideradas como instituciones remanentes de grupos formados por esclavos fugitivos durante la época de la esclavitud. En este campo de tensión, la sensibilidad artística de los individuos de estas poblaciones tiene carácter educativo y al mismo tiempo se enmarca en el compromiso de promover el aprendizaje colaborativo, entendido como la intención de conservar su patrimonio histórico y sus tradiciones familiares. El deseo expreso de mantener una memoria colectiva común aparece como una característica particular de estos grupos sociales, aspiración que se manifiesta en varias expresiones de su cultura como la culinaria, la música, la pesca artesanal, el arte, las artesanías y la crianza de los hijos que unen, definen y consolidan aspectos de esa identidad afrobrasilera. Desde hace algunas décadas la religión de matriz africana, en ocasiones, se ve desplazada por el interés y participación en los cultos de las iglesias evangélicas de origen brasilero; no realizamos avances en esos temas, el trabajo se concentra exclusivamente en la producción musical y de video de los protagonistas.

En el marco del trabajo de campo realizado para nuestras tesis en Difusión del Conocimiento, nos aproximamos a esas poblaciones y

pretendimos recoger datos sobre los valores estéticos y sociales de la música y su difusión por medio de videos en las redes sociales y en internet; durante ese tiempo deliberamos juntos sobre las relaciones tejidas entre los modos de recordar, de olvidar y de recrear la memoria en esos lugares. Para definir el recorrido de estas investigaciones, consideramos los conceptos de: *comunidad quilombola, ancestralidad* y *difusión de conocimiento* que forman parte de la base teórica del Programa de Pos Graduación al que pertenecemos en la UFBA.

Las comunidades quilombolas o CRQ son poblaciones —rurales o urbanas— de familias descendientes de migrantes africanos que fueron esclavizados en Brasil y que mantienen tradiciones culturales y religiosas de sus antepasados. En Brasil existen 2 606 CRQ; en el nordeste son un total de 1 656 y el estado de Bahía tiene 653 de éstas. La Fundación Palmares es una institución pública nacional creada en 1988, dependiente del Ministerio de Cultura (MEC), cuya misión consiste en promover y preservar el arte y la cultura afro brasileña. Una de las funciones de la Fundación Cultural Palmares es formalizar la existencia de estas comunidades, asesorarlas jurídicamente y desarrollar proyectos, programas y políticas públicas de acceso a la ciudadanía. Estos grupos son reconocidos a nivel nacional luego de la obtención de un Certificado de autodefinición otorgado por la Fundación a pedido de los integrantes de las propias comunidades. Ese documento de autodefinición reconoce los derechos a la ocupación de la tierra de esos pobladores, dando acceso a los programas sociales del Gobierno Federal y del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA). Este último encamina los procedimientos necesarios para la emisión del título definitivo de propiedad del territorio que ocupan, quedando los mismos a nombre de la asociación de cada comunidad y no permite la enajenación de esa área ni la intervención de los intereses particulares de los individuos, sino que es el colectivo el que responde como propietario de la tierra.

En este contexto de las CRQ se desarrollan actividades culturales, sostenidas y promovidas apenas por los habitantes de estos pueblos

que definen el carácter de esos modos de pensar y actuar frente al riesgo de perder la memoria ancestral que los define como hijos, nietos y bisnietos de individuos llegados a Brasil de manera forzada.

En este contexto histórico y geográfico apelamos a la memoria de Gigiu y Seu Djalma para dibujar los recuerdos de la vida social del grupo, la impronta de los sujetos que influyen y/o han influido en estos actores, las expresiones de subversión creativa que se manifiestan en sus letras y músicas actuales y el rastro de sus costumbres recogidas directamente de la memoria de sus familiares.

2. El territorio

Los protagonistas y eventos que presentamos aquí viven en poblaciones rurales marítimas caracterizadas por extensos manglares, siendo esa área de gran potencial para la pesca y con excelentes condiciones de navegabilidad. Todo el territorio ha sido muy productivo desde las tempranas épocas de la conquista europea que, como toda colonización de un nuevo continente tenía razones exclusivamente económicas. América es un bien sin propietarios (Benjamin y Löwy, 2005) y el *recóncavo*[4] bahiano representa para la economía local, nacional e internacional un lugar proveedor de materias primas que facilitaron desde entonces el desarrollo de empresas de capital extranjero. Las relaciones laborales y sociales de los habitantes de esta región se definieron unilateralmente, a partir del siglo XVI, utilizando como mano de obra para el desarrollo económico de los empresarios capitalistas, la población esclavizada migrada de África. La instalación de cientos de ingenios para la producción de caña de azúcar y las buenas condiciones de navegación de los ríos para el transporte de esos productos hacia la capital del Estado, promovieron el desarrollo económico de esa zona.

Aprovechando el medio ambiente y los beneficios del ecosistema que conocían, los descendientes de esas familias de esclavos se

4 Toda la región geográfica del estado de Bahia, en torno a la Bahia de Todos los Santos lleva ese nombre.

dedicaron a la pesca artesanal una vez que abandonaban el ingenio, ya sea huyendo del trabajo forzado y de la privación de libertad o cuando se convertían en mujeres y hombres libres; actividad productiva que mantienen hasta la actualidad. Esta ocupación es central en términos económicos y tiene un altísimo valor cultural: continuar con la pesca artesanal enseñando y aprendiendo de boca a oído de los ancianos a los más jóvenes es parte de las dinámicas de trasmisión de cultura que define a estos grupos culturalmente. De esta forma se mantiene no sólo la tradición de los ancestros sino que se refuerzan los lazos comunitarios de solidaridad y saberes locales.

En este entorno y sobre la margen izquierda de la bahía de Iguape —en la cuenca de Iguape— se encuentra una población llamada Santiago de Iguape, fundada en 1561 por los padres Jesuitas y reconocida por la fundación Palmares desde 2006 como Comunidad Remanente de Quilombos (CRQ) en proceso de obtener los títulos de propiedad de esas tierras. A 40 kilómetros del municipio de Cachoeira, a 110 kilómetros de la ciudad de Salvador, está compuesta por unos 2 500 habitantes dividida en varios grupos familiares que se vinculan por parentesco y afinidad. Santiago de Iguape posee energía eléctrica, agua potable, teléfono público y residencial, servicio de internet y telefonía móvil (aunque los vecinos se lamentan de la mala conectividad de este último). Completan el paisaje rural/urbano de Iguape (como se le llama popularmente) algunas calles pavimentadas con adoquines, nueve iglesias evangélicas, una católica, un centro espírita, una iglesia mesiánica y una casa de candomble. Cuenta con dos escuelas municipales y una estatal, un centro asistencial de salud, una asociación de pobladores ACASI (Asociación Cultural y Artística de Santiago de Iguape) y una asociación de pescadores artesanales. Entre otros grupos que la sociedad santiagueña promueve hay varios clubes de fútbol (adulto y *baby*), grupos de samba de roda, de danza afro, de *capoeira* y otras actividades culturales. La radio comunitaria transmite programas locales y noticias por alto parlante distribuidos en todo el pueblo durante ocho horas al día, respetando el silencio del

horario de la siesta entre las 12:30 y las 16 (Batista, 2012). Allí vive Jivanildo Bispo y su familia, más conocido como Gigiu.

Distante unos 70 kilómetros por tierra, aproximadamente a tres horas de barco a motor por el mar se encuentra la isla (de Maré y en la población de Bananeiras, certificada también como CRQ desde 2004, vive don Ernandes Lopes referente local conocido como Seu Djalma.

La Isla de Maré tiene una superficie de 13.87 kilómetros cuadrados y una población aproximada de 6 500 personas según el último censo demográfico de la región. Según Risério (2004) fue poblada por indígenas y más tarde refugió a los esclavos que huían de los ingenios azucareros cercanos. Actualmente de las once localidades de la isla, cinco son reconocidas por la Fundación Palmares como territorios quilombolas: Bananeiras; Praia Grande, Martelo, Ponta Grossa e Porto dos Cavalos Fundación Cultural Palmares, 2015). Las investigaciones más recientes sostienen que:

> las principales fuentes de renta de los habitantes del lugar son: la pesca artesanal para los hombres (solamente dos mujeres tienen esa actividad) y la mariscada o colecta de mariscos para las mujeres; también plantan banana, coco, caña-de-azúcar y la producción de artesanías de conchas, paja y tejidos en hilo —esta última actividad netamente femenina— completan la diversificación de actividades económicas (Santos, 2008: 20).

Entrar y salir de la isla no es fácil. Los vecinos deben alquilar pequeñas embarcaciones de motor pagando un dólar por cada traslado; el embarque y desembarque es realizado directamente en el agua ya que la localidad no tiene atracadero, los riesgos y las dificultades para el proceso aumentan según las altas y bajas de la marea. Solo en las localidades de la isla que tienen más desarrollo turístico, del lado oeste de la misma, de cara a la propia BTS se encuentra un transporte que parte desde el continente en la terminal de São Tomé de Paripe rumbo a Botelho.

Bananeiras lleva ese nombre por la gran cantidad de plantaciones de bananas que crecía en ese rincón de la isla. Actualmente, por causa de la acción humana, la polución ambiental y la colecta sin restricciones, solo queda un productor que mantiene una pequeña plantación con riesgo de quedar la producción en las plantas sin recoger debido al poco interés de los propietarios en mantener el cultivo (según palabras de un vecino del lugar). Los servicios públicos en la isla son limitados. Si bien tienen agua potable para consumo y luz eléctrica suministrada por el Estado, no poseen servicio de saneamiento ni calles pavimentadas. La villa se organiza con estrechas callejas que separan las casas sin veredas; caminando por allí el espacio público y el privado conviven con naturalidad y la intimidad tiene un valor totalmente diferente al de un pueblo o ciudad organizado por la administración pública. El sentido de comunidad también se manifiesta en la estética que adquiere de ocupación de la tierra.

Esta población no es una región turística de la isla, allí se encuentran alrededor de 250 residencias distribuidas cerca del mar, una escuela municipal y un jardín de infantes comunitario. La mayoría de los pobladores son pescadores y marisqueras. Algunos hombres realizan tareas de albañilería, trabajan de mozos o ayudantes de cocina en Salvador y otras ciudades cercanas, pero los fines de semana se suman a la tarea de la pesca artesanal para colaborar con los ingresos familiares. Las mujeres que no trabajan en la pesca realizan tareas como domésticas en casas de familia fuera de la isla. La variedad de empleos en la comunidad es mínima, maestra, agente comunitaria o propietarios de pequeños negocios instalados dentro de las propias casas: bares, almacenes o tiendas. Es la pesca la única actividad rentable independiente que puede realizarse todo el año con la certeza de recibir dinero día a día.

El sistema de telefonía fija no tiene buen servicio —según opinión de los vecinos— y de las operadoras de teléfono móvil disponibles en Salvador, sólo dos de ellas funcionan bien. Referido a los servicios de

salud, una agente comunitaria que pertenece al centro asistencial de la población de Praia Grande, auxilia con la vacunación, acompaña el crecimiento infantil y comunica las necesidades concretas cuando le son requeridas. Algunos jóvenes del lugar adaptaron un espacio abierto en una vivienda personal, con la finalidad de crear un centro deportivo donde pueden reunirse para practicar actividad física regularmente, sobre todo levantamiento de pesas. Aunque isla de Maré pertenece al municipio de Salvador la comunidad es carenciada y depende de subvenciones estatales para poder subsistir como colectivo.

Es en estos rincones con historia afro brasilera y latinoamericana que Gigiu y Seu Djalma aprendieron sus saberes, sabores, músicas y formas de pensar y los renuevan valiéndose de las nuevas herramientas de la tecnología. Es en este contexto que pretendemos concebir algunas ideas para alcanzar el conocimiento creado por estos dos actores, a través de las complejas tramas de los fenómenos sociales y detallar las formas que ellos crean para recuperar la memoria colectiva, cuidarla y transmitirla a sus hijos, nietos y bisnietos. Todos los quilombolas han basado su economía en la explotación de productos primarios extrayendo del mar su sustento diario, repiten los conocimientos que aprendieron de sus padres e intentan renovarse de acuerdo a las posibilidades que les ofrecen las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

3. Perfil de los protagonistas

Conocido como Seu Djalma, el Sr. Ernandes Carlos Lopes, tiene 71 años, es un mestizo-negro nacido y criado en Bananeiras, sus padres también nacieron en la isla y algunos parientes de la línea paterna llegaron allí desde el *sertao*[5] bahiano en el siglo XIX. Está jubilado

5 Es la zona de influencia del noreste del Brasil, un área de transición entre las subregiones secas y el norte húmedo. Es una cinta que va desde la costa de Rio Grande do Norte hasta cerca de Natal y Ceará hacia la región suroeste de Bahía. Se encuentra en los estados de Pernambuco, Paraíba (excepto la costa), región noroeste de Alagoas y

como pescador artesanal pero trabaja cosiendo redes de pesca en el frente de su casa y al mismo tiempo atiende un pequeño almacén. Cuida la tierra plantando su huerta y organiza el jardín de la casa en consideración a su esposa, doña Vilma, con la que lleva casado casi 50 años. Durante mucho tiempo fue líder comunitario del Movimiento de Pescadores de Bahía representando a su comunidad y viajó por Bahía y por el Nordeste brasileño defendiendo los intereses de los pescadores artesanales. Es compositor y cantor. Se inspira creando canciones de protesta contra las injusticias sociales.

A los 21 años compró su primera guitarra, le gustaba dar serenatas y desde entonces compone músicas, él mismo define de esta manera sus comienzos. Afirma que su padre sí entendía de música: "mi padre tocaba, mi padre sabía todos los toques", recuerda mientras agita las cuerdas de su guitarra desordenadamente. Para Djalma combinar los acordes resultaba difícil pero no por eso se acobardó y desde que tiene su guitarra toca en las fiestas familiares sin importarle la belleza del sonido. Lo hace con la convicción de difundir y mantener en la memoria colectiva algunos eventos que considera importantes.

Siempre que viene la inspiración, se toma un tiempo para escribir las letras y luego con la guitarra, sin exigirse demasiado en la creación musical con que luego las acompañan, se expresa y comparte. Lápiz en mano, va escribiendo en el primer papel que encuentra. Muchas veces la inspiración lo abraza durante la noche o cuando está pescando, puede ocurrir también en las horas que está en su almacén esperando llegar los clientes. En ocasiones, despierta en medio de la noche y escribe por temor a olvidar esa letra que llegó inesperadamente.

> siempre es mejor comenzar con un "pie", una estrofa, cuando encuentro un "pie" ahí armo aquel "pie" con la guitarra; sigo tocando encuentro otro "pie" y allá voy con otra estrofa… o sea las músicas

Sergipe y casi todo el estado de Piauí, excepto la parte más cercana a la frontera con Marañón. No es casualidad que en la zona se encuentren algunas de las ciudades con los índices de desigualdad más altos del país, registrándose los más bajos indicadores de desarrollo socioeconómico.

> pueden ser creadas en el mismo momento o van siendo construidas hasta que se llega a lo que se llama tamaño ideal con el tiempo ideal.
>
> En el barco, cuando voy a pescar, llevo papel y lápiz, me cansé de hacer sólo un "pie" de la música, muchas veces en la noche no tenía luz y aprovechaba cuando encendía la linterna o la vela en medio del mar para escribir y no olvidar las letras que venían a mi cabeza, ni perder la inspiración… las noticias y reportajes que aparecen en la televisión me movilizan para hacer rimas denunciando injusticias sociales (Seu Djalma, entrevista personal, Bananeiras, agosto de 2015).

Seu Djalma diversifica bastante sus composiciones rítmicas, cuenta que ya grabó tres *pagodes*[6] para que los muchachos de la isla toquen, marchas de carnaval, *forró*, valses, boleros y samba de roda, siendo la mayoría de sus creaciones con letras de protesta. Crea músicas para el amor, otras hablan sobre la pesca y también incluye a Yemanjá, entidad del sincretismo religioso afrobrasilero que protege a todos los pescadores. Tiene la intención de rescatar músicas de carnaval; considera que actualmente ya no son tan valoradas y que él puede cumplir con esa tarea de recuperación.

Conversando sobre la difusión de esas músicas, cuenta que su primer CD fue grabado para un evento del Movimiento de los Pescadores. Él consiguió quedarse con cincuenta ejemplares, los demás fueron vendidos. Tiene la expectativa de reproducir otros: "preciso entregar a mis amigos de otras ciudades a los que ya les prometí" nos decía mientras hacía planes. Se está organizando para grabar el segundo CD, aspira a que este sea de mejor calidad que el anterior aunque tenga que invertir más dinero para lograrlo. Antes de la grabación quiere

6 El *pagode* es un estilo musical típicamente brasileño que surge del samba a fines de los años setenta, el registro de sus primeras apariciones fue en las *rodas de samba* que se realizaban en el patio de las casas de familia. El término *pagode* aparece en el lenguaje musical bahiano a partir del siglo XIX asociado a las fiestas, el canto y la bebida. Son los cantores de samba más modernos que legitiman y reconocen ese nombre dándole prestigio y asociándolo al samba como forma musical derivada de este ritmo ya famoso en ese país.

subir las músicas a internet, alguien le aconsejó que registrara su creación para garantizar su autoría. Evidentemente no tiene mucho conocimiento sobre la legislación del derecho de autor y siente que su trabajo tiene mucho valor por lo que puede ser plagiado.

Tiene un total de 25 músicas propias en el computador y espera subir otras cincuenta para comenzar la divulgación con setenta y cinco en total. La selección de los veinte temas que integrarán su nuevo disco ocurrirá en un evento de amigos del Movimiento de Pescadores. Prefiere tener la opinión de los viejos camaradas para esta ocasión. Entre sus parientes cercanos una nieta de ocho años le acompaña cantando; tiene planes de integrar canciones con la voz de la niña. Considera que tiene habilidades para la música y que será mejor que él en esto: "ella me acompaña en todo lo que yo hago, sea forró, pagode; todo lo que creo ella se queda mirando y oyendo y comienza a cantar" (Seu Djalma, entrevista personal, Bananeiras, agosto de 2015).

Su vida como pescador fue alternada con otras tareas en empresas, como ayudante en el puerto de Aratu y otros lugares de Salvador. Djalma y doña Vilma tienen 10 hijos, una de ellas adoptada, una niña nacida en la isla que ellos criaron junto con el resto de sus hijos. Tienen varios nietos y tres bisnietos, todos ellos viven en el mismo predio de su casa, cercanos todos entre sí unos cinco a diez metros. Los patios de sus casas se comunican y las actividades del día a día muchas veces se comparten, los aprendizajes se transmiten en la cotidianeidad y los niños crecen, juegan e interaccionan todos juntos como en una pequeña aldea ancestral.

Djalma en una de sus músicas dice que él es africano (ver letra en Anexos), y mezcla diferentes datos de las etnias africanas llegadas a Brasil, reivindica el continente ancestral e insiste en regresar a esas tierras. Con esa intencionalidad musical, reclama mejores condiciones de vida para su familia, vecinos y habitantes de la comunidad. Algunas de sus hijas estudian y van a la universidad y otras son marisqueras,

activistas y representantes del Movimiento de Pescadores como lo fue él cuando era joven. La memoria de los quilombolas se transforma, se cuida y se resguarda en diferentes espacios de la contemporaneidad.

En 2013 grabó un breve video documental (véase ficha técnica en anexos) sobre sus acciones como líder referente de la comunidad y su trabajo en relación a la búsqueda de reconocimiento de los derechos de los pueblos quilombolas. La difusión por internet le ha dado esperanzas de tener más éxito en esta tarea artística y política de denunciar la injusticia.

Jivanildo Bispo Silva, es el otro protagonista de este trabajo, tiene 38 años es nacido y criado en la localidad de Santiago de Iguape, padre de Átila, 7 años; le gusta que se le reconozca como Gigiu de Iguape. Ha dedicado parte de su vida a la pesca artesanal, como casi todos los hombres de esa comunidad. Actualmente trabaja para el Ayuntamiento de Cachoeira como Agente Comunitario de Salud; es horticultor y cultiva la tierra vendiendo las verduras que produce en su huerta a los vecinos de la zona; por las tardes de lunes a viernes tiene un programa de música en la radio comunitaria que se transmite a todo el pueblo por alto parlante.

Según él tiene una vida agitada y vive en el "corre corre del día a día"; es hijo de una familia afrobrasilera cuyos abuelos fueron esclavizados en alguno de los cuarenta ingenios de la zona. Su madre es *mãe-de-santo*[7] de candomblé, pero actualmente está retirada y sólo se dedica a las tareas de su casa, no le interesa recibir visitas ni dar entrevistas. Tiene once hijos y la mayor parte de ellos vive en Iguape. Ella desciende de esclavos de la etnia Bantu fueron los primeros africanos trasladados al Brasil. Llegaron de África Ecuatorial Sur, en su mayoría de Ngola (Angola), Kongo (Congo), el Golfo de costa de Guinea, Mozambique y Zimbabwe en el siglo XVI alrededor de 1560. Todos hablaban el mismo idioma, pero trajeron muchos dialectos

7 *Mae-de-santo* o Ialorixá en los cultos afro brasileños es el título dado a las mujeres sacerdotisas al mando de una casa de religión.

(alrededor de 270) y su cultura se sincretizó junto a la cultura europea de los portugueses y más tarde de otras etnias africanas que vinieron a Brasil.

Walter Benjamin (Löwy, 2005) en un ensayo, reseña de una biografía de fray Bartolomé de las Casas escribe diciendo que la conquista de América transformó el nuevo mundo en una cámara de tortura; los europeos crearon una nueva configuración espiritual que no se puede representar sin horrorizarse. Los procesos de sincretismo de las poblaciones de esclavos fueron las herramientas que aplicaron a la hora de guardar las memorias de sus tierras de origen. Gigiu es parte de esa historia y mantiene en su memoria el dolor de ese pasado esclavizado. El sincretismo contemporáneo forma parte de las prácticas que definen su conocimiento ancestral y sus saberes locales, cada poblador de las comunidades *quilombolas* tiene en su memoria familiar modelos de transmisión y de cuidado de los valores sociales que recuerda. Sin embargo la memoria se confunde, se modifica, se pierde y se recrea en una nueva memoria que será transferida a sus hijos, sobrinos y nietos los que la adaptarán dando lugar a una nueva modalidad en ese proceso de cambio cultural.

Gigiu actualmente está separado de la madre de su hijo y las mujeres de la comunidad lo consideran un joven apuesto por lo tanto es un soltero codiciado, precisamente por ser un artista, comunicador, activista y hombre destacado por su eclecticismo y versatilidad dentro de la comunidad. Sus habilidades como músico tocando guitarra y tambor suman a su carácter simpático y a la generosidad que manifiesta. Aprendió a tocar la guitarra desde niño y cada vez que su hijo lo visita cantan temas religiosos acompañados de tambor y guitarra. Atila es evangélico, vive con sus abuelos maternos y va a la iglesia todos los domingos, participa del coro, sin embargo le gusta cantar todo lo que aparece en su universo del quilombo rural. Repite los ritmos que le enseña su padre a los que incluye letras de alabanza a Jesús como le enseñaron a hacerlo sus parientes maternos. Es

común escucharlo tocar la guitarra con mucha destreza y acompañar cualquier ritmo de música brasileña.

En 2009, en Iguape se creó un grupo de jóvenes músicos llamado Los Bantos, su director y mentor es Gigiu, el nombre fue elegido en honor al grupo étnico del que su madre desciende, según el conocimiento difundido en su familia. Lo primero que nos contó cuando lo conocimos fue su pasado como nieto de esclavos, la importancia de su madre en la recreación de las músicas y el trabajo que realiza con los integrantes de la Banda.

> Sentí la necesidad de enseñar lo que me gusta: música. Los muchachos hoy en día están perdidos, droga, violencia y las familias separadas peleando por cosas sin sentido. Por eso decidí crear el grupo, al principio era sólo percusión. Dos veces por semana en la sala de mi casa nos reunimos, temprano de la tarde voy con los más chicos; a partir de las siete cuando cae el sol y algunos regresan a casa nos juntamos a crear y ensayar lo que sentimos que es nuestro…música de Iguape (Entrevista con Gigiu, Iguape, septiembre de 2014).

Los bantos se autosustentan, no tienen *sponsors* ni *manager* que promocione sus presentaciones; la esposa de uno de sus integrantes (militante y activista del movimiento quilombola del recóncavo bahiano) diseñó una imagen que luego imprimieron sobre remeras blancas. Una vez que fueron creando más y mejores músicas salieron a divulgar sus trabajos en ferias, encuentros artísticos, eventos locales, fiestas juninas en algunos pueblos y ciudades cercanas. En alguna ocasión llegaron invitados al barrio de Pelourinho en Salvador para un carnaval, eso significó dar un paso importante en la divulgación de su trabajo fuera del área local donde viven. El dinero que ganan lo invierten en mejores instrumentos, equipos para ensayar y ropa para las presentaciones.

El mayor suceso hasta el momento fue en 2012 con la difusión del video Oro Mimá (véase ficha técnica y *link* en anexos). Cuando

Gigiu contó el proceso de creación de esa música, analizando los datos encontramos que la historia que él conocía estaba llena de errores, pero el mito de la lengua yoruba de su madre, la necesidad de guardar las letras ancestrales que sus abuelos cantaron y la adaptación al ritmo de *ijexá*, reconocido como bahiano pero de cuño netamente africano, era una nueva forma con la que él conseguía guardar su memoria.

> Mi madre cantaba músicas religiosas que su familia siempre cantó, así que le pedí a ella que me cantara las más viejas y fui mezclando con otros ritmos para que los jóvenes no se las olviden…yo sé que ahora todo es diferente, pero si no las adaptamos las vamos a olvidar, por lo menos así van a quedar dando vueltas por aquí (Gigiu, entrevista personal, Iguape, octubre de 2014).

Indicamos los errores históricos porque según las crónicas, dos siglos después de la llegada de los bantúes, llegaron a Brasil negros de la etnia nagô principalmente de Benín, actualmente Nigeria. Como todo grupo migrante trajeron sus costumbres, tradiciones, religiones y dioses (*orixás*) junto con su lengua: yoruba. Modificaron a los que ya estaban viviendo aquí desde hacía doscientos años que tenían hasta dos generaciones de hijos brasileños y cristianizados y se transformaron ellos también en la relación del cotidiano creando una nueva memoria sincrética que reforzó la cultura africana. Podemos inferir que la madre de Jivanildo —de origen bantu— conocía esta lengua pues transmitió a sus hijos la letra de sus cantos religiosos en una lengua que quien sabe si pertenecía a sus orígenes primarios y creó nuevamente a través de sus mitos y creencias una nueva memoria.

Gigiu es hijo y nieto de africanos nacidos en Brasil, por lo tanto su memoria mítica le refiere a un África ancestral que ya no existe y su memoria contemporánea se manifiesta y se difunde en la música de Los Bantos y en los cantos religiosos de Atila, su hijo.

4. Conclusiones sobre la memoria desde una epistemología transdisciplinar

Con el propósito de justificar la creación del trabajo colectivo realizado para *este* I Congreso Internacional de Comunalidad. Luchas y Estrategias comunitarias: Horizontes más allá del Capital, definimos tres conceptos que dan sustento a este análisis multi-inter-transdisciplinar. Estos conceptos encuadraron el marco teórico-metodológico y justifican la elección del tema que refiere a y la difusión de la memoria colectiva. Siendo parte de la preocupación epistemológica de este equipo a la hora de redactar esta publicación.

Sobre el concepto de *ancestralidad* que nos convoca en estas observaciones de campo y con la finalidad de alcanzar las dimensiones de la memoria histórica de las comunidades quilombolas de Bahia, analizamos la ética y la estética del proceso creativo de las músicas de Gigiu y Seu Djalma. Entendiendo ancestralidad como proceso educativo y al mismo tiempo fenómeno social de intercambios manifiesto dentro de las complejas relaciones de familia en América Latina. La ancestralidad como mediadora entre los valores trasmitidos de varias generaciones, en este caso el de las poblaciones africanas llegadas desde varios países del continente en condiciones de sometimiento y lucha por sus libertades esenciales.

Tanto Seu Djalma como Gigiu se permiten bucear en los espacios de producción de conocimiento de sus parientes y re crear nuevas formas de protesta y prácticas performáticas, sumando sus conocimientos y valores reinventados y cargados de sus historias personales. Según Eduardo Oliveira (2007), la ancestralidad antecede a la pureza de las tradiciones, el origen de la ancestralidad de los pobladores de las comunidades quilombolas no es único y la evidencia de sus prácticas sociales responde justamente a las demandas de esos grupos formados por mestizos descendientes de africanos, indios y europeos, dando forma a una nueva memoria ancestral que se modifica a medida que se transmite.

La construcción simbólica de la memoria colectiva, es un acontecimiento real que se interpreta y reinterpreta a medida que pasa el tiempo y de acuerdo con los saberes de cada individuo y de cada grupo. Se define repitiendo historias míticas de un pasado que no siempre ocurrió como es contado. La falsedad o veracidad de los hechos no le quita valor y la define como un proceso polisémico y cultural. No obstante esa fuerza creadora compleja mantiene la unidad y define identidades locales, actualmente globalizadas y difundidas a través de la tecnología.

La memoria es mentirosa, dinámica, transformadora y semiótica.

Referencias

Alves Ramos de Alacântara, M., E. Pedreira Rabinovich y G. Petrini, *Família, natureza e cultura, cenários de uma transição*, Salvador, EDUFBA, 2013.

Batista, A.P., "Costurando os retalhos: um estudo sobre a comunidade de Santiago do Iguape", *Anales del III Encontro Baiano de Estudos em Cultura*, Cachoeira, UFRB, 2012.

Buarque de Holanda, S., *Raízes do Brasil*, 26º edición, San Pablo, Companhia das Letras, 2011.

Camargo Lessa, G. *et. al.*, "Oceanografia física", en V. Hatje, J.B. Andrade (orgs.), *Baía de Todos os Santos: aspectos oceanográficos*, Salvador, EDUFBA, 2009, pp. 67-120.

Galeffi, D., R. Sidnei Macedo y J. Gonçalves Barbosa, *Criação e devir em formação. Mais-vida na educação*, Salvador, EDUFBA, 2014.

Garcia Giglio, Z., S. Muglia Wechsler, D. Bragotto (orgs.), *Da criatividade à innovação*, Campinas, Papirus, 2009.

Löwy, M., *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una leitura das teses "Sobre o conceito de história"*, San Pablo, Boitempo, 2005.

Oliveira de Almeida, R. y E. Luz das Neves (orgs.), *Caderno Ambiental Ilha de Maré*, Salvador, Centro Universitario Jorge Amado (Unijorge), 2011.

Oliveira, E., *A ancestralidade na encruzilhada*, Curitiba, Editora Gráfica Popular, 2007.

Pastro Zagatto, B., "Sobreposiçoes territoriais no recôncavo baiano: a reserva extrativista Baía do Iguape, terrotórios quilombolas e pesqueiros e o polo industrial naval", en *Ruris,* vol. 7, núm . 2, septiembre de 2013, pp. 13-32.

Reis, M., "Dimensão sociocultural", *Revista Palmares*, año VI, edición especial, noviembre de 2010, pp. 45-59.

Risério A., *Uma história da cidade da Bahia*, 2a ed., Rio de Janeiro, Versal, 2004.

S. de F. Bandeira y R. Rebouças Caires de Brito, "Comunidades pesqueiras na Baía de Todos os Santos: aspectos históricos e etnoecológicos", en C. Caroso, F. Tavares, C. Pereira (orgs.), *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*, Salvador, EDUFBA, 2011, pp. 291-326.

Santos, F.R. dos., "Práticas Alimentares em Ilha de Maré, Salvador, Bahia", en M. do C. Soares de Freitas, G. Abreu Vieira Fontes y N. de Oliveira, *Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura*, Salvador, EDUFBA, 2008, pp. 17-36.

Anexos

Producción musical de Gigiu de Iguape:

"Oro mimá", letra de Jivanildo Bispo/Gigiu de Iguape; música adaptación del ritmo bahiano de origen africano: *ijexá.*

Quando eu era criança, minha mãe cantava pra mim, uma canção yoruba

Cantava pra eu dormir, uma canção muito linda, que o seu pai le ensinou

Trazida da escravidão e cantada por seu avô. Era assim:

ORO MIMÁ, ORO MIMAIO, ORO MIMAIO, ABADÔ IEIEO,

Essa canção muito antiga, no tempo da escravidão, os negros em sofrimentos
Cantavam e alegravam seu coração, presos naquelas senzalas dançando ijexá
Aquela canção muito linda com os versos em yoruba. Era assim:
ORO MIMÁ, ORO MIMAIO, ORO MIMAIO, ABADÔ IEIEO,
Cantava quando era criança, fiquei homem eu não me esqueci, aquela canção yoruba
Que não sai de dentro de mim. É assim:
ORO MIMÁ, ORO MIMAIO, ORO MIMAIO, ABADÔ IEIEO,
E DEUS É O MA, DEUS É O MAIOR, DEUS É O MAIOR
me ajudou a vencer, oro mimá, oro mimaio
oro mimaio, abadô ieieo.
Video: Oro mimá, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=TsI2-ioOQA4

Video producido por alumnos del curso Cine y Audiovisual de la Universidad Federal del Recóncavo Bahiano (UFRB), Dirección Camila Yallouz, Elen Linth y Lamonier Angelo, 3,38, difundido en You Tube por la Red Afrobrasilera Sociocultural, basado en la música creada por Gigiu de Iguape.

Ficha técnica:
Realización: Yalouz, Linth, Angelo
Producción Local: Riane Nascimento, Neginha Nascimento
Técnico de audio: Saulo Leal
Elenco Infantil: Junior de Almeida Ferreira, Danilo Dos Santos Ferreira, Samara Falcao.
Banda: Bantos de Iguape
Año: 2012

Perfil de facebook de los Bantos de Iguape: https://www.facebook.com/bantos.iguape?fref=ts

Producción musical de Seu Djalma:
Eu sou africano Letra y música de Hernandes Lopes/Seu Djalma,

Eu sou africano de pele e de cor, Eu sou africano de pele e de cor,
Eu tenho muito orgulho, eu tenho muito amor
Eu sou zumbi, eu sou zumbi, Eu sou zumbi, eu sou zumbi,
Vocês mataron ele, mas eu estou aquí, Vocês mataron ele, mas eu estou aquí,
Vocês sao brasileros e eu sou africano, Vocês sao brasileros e eu sou africano,
Eu estou aquí por un grande engano, Eu estou aquí por un grande engano
Eu vou botá e, eu vou voltar, Eu vou voltar e, eu vou voltar,
A Africa é minha terra eu vou voltar para lá,
A Africa é minha terra eu vou voltar para lá,
Eu tenho muito orgulho, eu tenho muito amor
Eu sou zumbi, eu sou zumbi, Eu sou zumbi, eu sou zumbi,
Vocês mataron ele, mas eu estou aquí, Vocês mataron ele, mas eu estou aquí,

Progresso Letra y música de Hernandes Lopes/Seu Djalma
Progresso mesmo é no cortar as matas, progresso mesmo é o mangue no cortar
Progresso mesmo é preservar o rio, a natureça é que vai gostar
Mas progresso do Governo, é acabar com as comunidades tradicionais
Progresso mesmo é plantar na terra, progresso mesmo é pescar no mar,
Progresso mesmo é pescar no rio, os pescadores é quem vai gostar
Mas progresso do Governo, é acabar com as comunidades tradicionais

Video: Canções de Liberdade (Canciones de Libertad), disponible en: https://vimeo.com/63405499

Video producido por integrantes del Movimiento de Cine Negro *Tela Preta,* dirección David Aynan, difundido en las redes de Vimeo. com. 5.48
Aborda la realidad actual de la comunidad quilombola de Bananerias en Isla de Maré. El protagonista es Seu Djalma uno de los líderes del Movimiento de Pescadores, cuenta a través de sus músicas los problemas que han vivido los habitantes de la comunidad y como se ha dado el proceso de preservación de la isla y la obtención de los títulos de propiedad de la tierra.

Ficha técnica:
Producción ejecutiva: Ori Producciones
Dirección: David Aynan
Fotografía: Larissa Andrade
Sonido directo: Samyr Uhuru
Montaje: Larissa Andrade y David Aynan
Posproducción: Ailton Pinheiro.

Tomar la ciudad por asalto: las luchas villeras como irrupción de lo popular-comunitario en Buenos Aires

Hernán Ouviña

"A medida que algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestra mirada —los políticos, los pensadores, los empresarios, los generales—, un inmenso reparto de actores secundarios, que habíamos tomado por meros figurantes en el proceso, ocupa el primer plano de la escena"

Edward P. Thompson

"La construcción de una forma de urbanización propiamente socialista es tan necesaria a esta transición hacia el socialismo como lo fue la emergencia de la ciudad capitalista para la supervivencia del capitalismo"

David Harvey

Patapilas les llaman en el norte argentino y en buena parte del territorio boliviano. Conocimos esa palabra hace muchos años, de la boca de un compañero piquetero de la Unión de Trabajadores Desocupados de Mosconi. Bárbarxs, sucixs y fexs son sinónimos de este vocablo que remite a las y los que *andan en patas*. Brujas, indixs, negrxs y salvajes han sido equivalentes para nuestra historia oficial, construida desde arriba por el Estado y las clases dominantes durante los últimos siglos, y también para la mirada eurocéntrica, que subestima y ningunea a todo lo autóctono del subsuelo de estas tierras. Cuántos epítetos han utilizado (y aún hoy utilizan) los poderosos para estigmatizar a ese

abajo que, paradójicamente, ha sido la condición de posibilidad para que se construyan sus bienes y servicios de lujo, se aseen sus baños y cocinas, se barran sus calles y avenidas, se laven, sequen y planchen sus ropas, y hasta se limpien sus culos.

No obstante, el hartazgo frente a esta situación de profunda injusticia y segregación que padecen ha emergido con fuerza y de múltiples maneras durante las últimas décadas, y en particular en ciertas jornadas de toma y recuperación de espacios públicos hasta ese entonces regulados por la institucionalidad estatal o mercantil, poniendo el cuerpo, la cabeza y los afectos para concretar el sueño de una vivienda y una vida digna sustraída de estas lógicas. La realidad social y política se vio definitivamente trastocada a partir de esta osada irrupción de las y los *vilipendiados* de la historia, como los supo llamar el Che Guevara.

Atendiendo la creciente relevancia que han adquirido estas dinámicas de movilización nos proponemos reconstruir su devenir a partir de dos hitos emblemáticos de este original y complejo proceso de revitalización de la lucha en favor de lo común en la ciudad de Buenos Aires: por un lado, la ocupación y toma de tierras del Parque Indoamericano en diciembre de 2010 y, por el otro, la instalación de la llamada "Carpa Villera" en el centro porteño durante los meses de abril y mayo de 2014. Consideramos que en ambos casos se logró poner en el centro de la escena pública una realidad por lo general invisibilizada: la coexistencia abigarrada de dos ciudades en disputa, una de ellas precaria y subalternizada, pero a la vez con creciente capacidad de incidencia no solamente en los territorios que la configuran, sino también en la elaboración e implementación de políticas públicas en materia habitacional; la otra, asentada en procesos de especulación inmobiliaria, segregación socioespacial, precarización de la vida y cada vez mayor mercantilización del suelo urbano.

En paralelo a la reconstrucción de estos acontecimientos

esbozaremos algunas reflexiones e hipótesis acerca de la experiencia organizativa de lucha por el derecho a la ciudad, poniendo el foco tanto en la dinámica de movilización y recuperación del espacio público por parte de la población de las villas, como en los entramados populares y comunitarios que existen en estos barrios y periferias urbanas, que en los últimos años han tenido un papel protagónico en la instalación de este reclamo y en la creación de embriones de autogobierno a nivel territorial. A contrapelo de ciertas concepciones hegemónicas que conciben, al decir de David Harvey (2014), el derecho a la ciudad de manera demasiado estrecha y "en manos de una pequeña élite política y económica con capacidad para configurar la ciudad según sus propias necesidades y sus deseos más íntimos", en nuestro caso optamos por pensar este concepto-consigna no tanto en función de ciertos legados intelectuales o teóricos, sino a partir de su revitalización por parte de comunidades y movimientos populares urbanos en tanto intelectuales colectivos.

La ciudad como territorio de lucha

Desde el punto de vista capitalista, el suelo urbano constituye uno de los bienes colectivos más preciados. Si el sistema tiene como pilar fundamental la generación de plusvalor y la expansión de la producción de excedente, la *construcción del espacio como mercancía y campo rentable para la valorización* emerge como un punto clave de este proceso. Privilegiar la valorización de la tierra en la ciudad (y en el caso que abordaremos, en particular de aquella donde está asentada la población villera), a través de la especulación inmobiliaria a contramano de su posible valor de uso social y colectivo, resulta fundamental para garantizar la acumulación capitalista, que se basa tanto en la explotación de fuerza de trabajo como en el despojo y la privatización del territorio y los bienes comunes. Esta lógica implica que, lejos de satisfacer las necesidades concretas de los sectores populares —entre las cuales una prioritaria es el derecho a una vivienda digna—, en las ciudades neoliberales lo central en

términos de políticas públicas es potenciar los negocios vinculados con la compraventa y la "puesta en valor" de terrenos, con base en un proceso de creciente *gentrificación*[1] del tejido urbano, por medio del cual el acceso a la vivienda deja de ser un derecho básico y se torna cada vez más un privilegio. Las ciudades mutan así en grandes empresas a cielo abierto, donde se mercantiliza y explota tanto el suelo urbano como la fuerza de trabajo, siendo ambos, partes constitutivas de un mismo engranaje, que concentra el plusvalor en manos de pocos y tiene como contracara una creciente segregación socioespacial, donde la precariedad habitacional y de la vida misma de las clases subalternas deviene en regla.

No resulta fácil acceder a datos oficiales que brinden un mapa detallado de la problemática de la tierra y la vivienda en los ámbitos urbanos de Argentina, en especial porque no hay voluntad para producirlos (y esta deliberada inacción deberíamos leerla, también, como una política pública). Los últimos registros censales del propio Estado nacional estiman en más de 13 millones el número de personas que tienen dificultades para acceder al suelo o presentan déficit habitacional, y casi 40% de ellas viven en asentamientos precarios, villas y tomas de tierra. Si, por un lado, 15% del total de hogares del país sufre hacinamiento, por el otro, alrededor de dos millones y medio de departamentos y/o casas se encuentran regularmente deshabitados (INDEC, 2012; CELS, 2013). Esta aparente paradoja, en realidad evidencia la lógica irracional del sistema capitalista en

1 El concepto de *gentrificación* intenta dar cuenta de un proceso de reconfiguración socioespacial, a partir del cual se desplazan sectores de bajos ingresos y/o precariedad habitacional, como consecuencia de la "revalorización" de los territorios periféricos y/o degradados donde hasta ese entonces residían, siendo sustituidos por sectores de otra clase (medio-altos y altos), debido al aumento sostenido del valor del suelo y del costo de vida. No implica sólo una reestructuración arquitectónica de estas zonas con base en la especulación inmobiliaria, sino también la emergencia de una nueva subjetividad, acorde a la ciudad-empresa y a la producción mercantil del hábitat, que vulnera la sociabilidad barrial, la cultura popular y los lazos comunitarios históricamente allí construidos.

materia habitacional: *mucha gente sin casas y muchas casas sin gente*.

En el caso específico de la ciudad de Buenos Aires, si bien en los últimos 10 años la población se mantuvo prácticamente estable en términos generales, el número de habitantes de las villas y asentamientos se vio incrementado en más de 50%, ascendiendo a cerca de 300 000 personas (incluyendo a aquellas que son invisibilizadas en las estadísticas debido a su carácter de inquilinas). Si involucramos además a quienes viven en hoteles, complejos y núcleos habitacionales transitorios, casas y edificios tomados, y a quienes se encuentran en situación de calle, el total de personas que se encuentran en emergencia habitacional en la ciudad asciende a casi 700 000. En contraste, existen alrededor de 350 000 viviendas en desuso (Herzer y Di Virgilio, 2011; Mutuberría *et al.*, 2013). Asimismo, durante este periodo se incrementó la política de desalojo de viviendas, se forzó el cierre de hoteles-pensión, se encarecieron zonas residenciales a partir de políticas de planeamiento urbano y de corporaciones (Buenos Aires Sur y Puerto Madero) destinadas a la especulación inmobiliaria, e incluso se llegó a implementar el amedrentamiento y la represión abierta contra las personas en situación de calle, a través del polémico "grupo de choque" UCEP (Unidad de Control del Espacio Público).[2]

Dentro de este complejo engranaje de vulneración de derechos, precariedad laboral, privatización del suelo urbano, sufrimiento ambiental y mercantilización de la vivienda, los sectores populares, y en particular quienes habitan villas y asentamientos, se han logrado organizar para revertir esta tendencia. Si asumimos que la lucha de clases se encuentra siempre espacializada, ya que no se desenvuelve en el aire sino que tiene un anclaje material y geográfico concreto, la lucha por el derecho a la ciudad emerge como una lucha por conquistar la posibilidad de habitar dignamente su entramado (accesibilidad al

2 Creada en 2008 por el gobierno de Mauricio Macri en la ciudad, la UCEP tuvo que ser disuelta a finales de 2009 luego de las numerosas denuncias públicas en materia de violación de derechos humanos. Para un análisis de su accionar, véase Mutuberría y Rodríguez (2009).

suelo urbano y a los servicios básicos, comunicación y cercanía con respecto a los ámbitos de sociabilidad que resultan vitales), pero sobre todo por poder construirla a partir de las demandas y anhelos de las clases subalternas.

En efecto, ha sido la creciente presencia pública y de manera cada vez más articulada de las y los villeros en determinados espacios de gran relevancia simbólica y material, la que reinstaló con fuerza en estos últimos años el derecho a la ciudad como reclamo legítimo de los sectores populares. Ello puso en evidencia la existencia de proyectos de ciudad antagónicos, así como diversas formas de "hacer ciudad", donde las clases subalternas emergen como protagonistas, apropiándose del espacio, movilizándose y desplegando estrategias situadas de resistencia y autoafirmación. Por lo tanto, tal como expresa Mina Lorena Navarro, "la ciudad no sólo es el epicentro de la acumulación del capital, sino también, un terreno potencialmente estratégico para subvertir y poner en entredicho los procesos de explotación y expansión continua de la valorización del valor" (2015: 121).

Desde esta perspectiva, consideramos importante articular el concepto del derecho a la ciudad con lo que Raquel Gutiérrez define como *horizonte político comunitario-popular* "centrado en la disposición colectiva y sistemática de desbordar —alterando y tendencialmente reconstruyendo— la trama de relaciones políticas liberales, así como los formatos legales e instituciones existentes (2015: 27). A partir de esta conjunción planteamos como hipótesis que, tanto en las villas y barriadas periféricas como en las zonas periurbanas, donde la frontera entre campo y ciudad resulta más difusa, y un sector considerable de la población que allí vive proviene (directa o indirectamente) de ámbitos rurales en los que los lazos comunitarios tienen un rol fundamental, existe mayor probabilidad de recrear, sobre nuevas bases simbólico-materiales, ese mundo de vida comunal en función de su

abigarramiento con lo urbano-popular.[3] No obstante, esta dinámica, lejos de estar exenta de conflictividad y disputa o de desenvolverse por fuera de las lógicas estatal-mercantiles, tiene el antagonismo y la lucha dentro, contra y más allá ellas como una constante. Debido a estos rasgos específicos optamos por caracterizar a las luchas villeras como parte de un *entramado popular-comunitario en (re)construcción*.

El "chamuyo" del mercado y el Estado ausentes

En las últimas décadas, las villas y complejos de viviendas de las periferias urbanas de la ciudad de Buenos Aires han sufrido una transformación brutal, no solamente por su crecimiento constante —que en los barrios más grandes ha implicado una dinámica de construcción "hacia arriba", producto del hacinamiento y la densidad habitacional—, sino porque las lógicas mercantiles y estatales han reconfigurado la territorialidad barrial, tornando más endebles los lazos comunitarios. En el caso del mercado, la especulación inmobiliaria y el alquiler de pequeñas piezas y viviendas precarias hizo emerger un nuevo sujeto hasta entonces casi inexistente: las y los inquilinos, quienes en algunas villas constituyen casi la mitad —o a veces más— del total de habitantes.

3 Es importante tener en cuenta que en muchos países del continente, la mayor parte de las y los indígenas habitan en centros urbanos: en la ciudad de Santiago (Chile) hay, por ejemplo, más del doble de mapuches que en las comunidades del sur del país; en El Alto (Bolivia) se han asentado cientos de miles de aymaras; en Lima (Perú) también se ha producido una "indianización" de los barrios de la periferia, producto de los desplazamientos forzados desde la Sierra como consecuencia del terrorismo de Estado y las políticas de despojo de tierras, al igual que en Guatemala. Por su parte, la Ciudad de México cobija a alrededor de un millón de personas de raíz indígena, diseminadas en infinidad de intersticios donde late y subsiste, contradictoriamente, el modo de vida rural. En el caso específico de las villas de la ciudad de Buenos Aires, su población está compuesta tanto por migrantes internos (de provincias de Argentina) como de países del Cono Sur (Bolivia, Paraguay y Perú, entre otros), donde la ruralidad y lo indígena comunitario tienen predominancia. No obstante, este tipo de *territorialidades grises* o *sincréticas* (asediadas cada vez más por la dinámica de acumulación capitalista) no niega las características distintivas de las grandes ciudades que intentamos problematizar.

A diferencia del crecimiento *horizontal*, que caracterizó a las villas desde su conformación, la expansión del mercado inmobiliario se da de manera *vertical* en más de un sentido. No sólo se construye hacia arriba en términos edilicios, sino que, a la vez, el entramado societal y los vínculos de reciprocidad y ayuda mutua —pilares fundamentales en la producción de lo común— se ven vulnerados, en la medida en que priman relaciones de poder signadas por transacciones informales, donde el fin último del "locatario" es la ganancia capitalista; ello obliga a miles de familias a vivir hacinadas en espacios diminutos, que alquilan bajo condiciones de gran inestabilidad en términos socioeconómicos e implican una precarización del propio *arraigo* en el territorio.

El mercado, a su vez, también opera al momento de acceder a los bienes necesarios para la reproducción cotidiana en el barrio, en especial aquellos que componen la canasta y los servicios básicos, ya que el sobreprecio y la falta total de regulación lleva a tener que pagar, en la mayoría de los casos, los productos vitales a un costo mayor que aquel al que se consigue afuera. Es que las villas, por si hiciera falta aclararlo, no resultan ajenas a la configuración de la espacialidad burguesa: además de que desde el punto de vista del capital implican "consumo del lugar" (disputa del suelo urbano por su enajenación y conversión en mercancía, utilización de parte de su territorio para la producción en condiciones de autoexplotación y precariedad extremos), resultan ser "lugares de consumo", ámbitos de circulación, difusión y venta de bienes y servicios generados bajo esa misma lógica. Hay, incluso, un neoliberalismo inmanente a la expansión de las villas que, al decir de Verónica Gago (2014), se erige "desde abajo" y se entremezcla de manera ambivalente con resistencias, saberes y prácticas comunitarias, a partir de un crecimiento exponencial de ferias masivas, venta ambulante, autoemprendimientos e iniciativas empresariales varias, entre las que se destacan los talleres textiles clandestinos, que articulan el consumo popular con la explotación del trabajo migrante.

Algo similar acontece con las modalidades de intervención (tanto de acción como de omisión) del Estado en las villas. Existe una leyenda urbana difundida por cierto progresismo: el neoliberalismo implica una ausencia o minimización del Estado. Sin embargo, tal como expresa Henry Renna (2014), en las ciudades neoliberales no existe el "libre mercado", sino una *alianza estatal-mercantil* basada en la complementariedad entre ambos. En efecto, en el caso de la ciudad de Buenos Aires, el Estado ha incrementado su presencia en las villas y barrios periféricos en las últimas décadas. En primer lugar, a partir del despliegue policial y militarizado de gendarmería, prefectura, policía federal y metropolitana, cuatro fuerzas conjuntas que asedian a la población villera y se enquistan en los barrios bajo el pretexto de "combatir al delito". En conjunto, ofician como organismos de disciplinamiento y amenaza de represión que buscan controlar el territorio, en ocasiones en connivencia con el entramado delincuencial, al que muchas veces fomentan y amparan (en especial, el vinculado con el narcotráfico).[4]

No obstante, sería un error acotar la presencia del Estado a su dimensión represiva y/o disuasiva. También opera como actor territorial a través de variadas y selectivas políticas sociales de domesticación,

4 Operativos como el denominado "Unidad Cinturón Sur" (impulsado por el Ministerio de Seguridad de la Nación durante la gestión de Cristina Fernández de Kirchner), han implicado en los últimos años la presencia constante de miles de efectivos en las villas y los barrios populares, en particular en la zona sur de la ciudad (en su mayoría prefectos y gendarmes que, tal como establece la Constitución Nacional, tienen por función "custodiar" las fronteras marítimas y terrestres, y no disuadir protestas ni operar como policía interna). Más recientemente, ya con Mauricio Macri como presidente, el Ministerio de Seguridad —en conjunción con el poder judicial— puso en práctica el megaoperativo "Barrios Seguros" en la villa 31 y 31 bis que, de acuerdo con las autoridades estatales, se replicará en el resto de la ciudad de Buenos Aires y en otras provincias de Argentina en pos de "ocupar el territorio para garantizar el orden" (Página/12, 8 de abril de 2016). En este caso, con el argumento del narcotráfico se desplegaron helicópteros, drones, camiones y más de medio millar de policías en el barrio, quedando 300 de ellos en forma permanente dentro de la villa.

de carácter instrumental y focalizado, por lo general dinamizadas por punteros políticos y referentes del propio barrio. En este punto, coincidimos con Cristina Cravino y Matías Palombi cuando afirman que "aunque existe un proyecto de ciudad excluyente, no siempre la política pública se encuentra caracterizada por la retirada del Estado o el vaciamiento de lo público bajo la lógica del neoliberalismo más clásico, sino que representa formas más complejas y cotidianas en las que, si bien prevalece una tendencia hacia la expulsión o desatención de los sectores populares de la ciudad, no siempre va de la mano de la coerción" (Cravino, 2014: 12).

Esta lectura, lejos de restar responsabilidad al gobierno de la ciudad en materia habitacional, nos obliga a interpretar en toda su complejidad, y desde una perspectiva de integralidad, las políticas públicas y las estrategias de dominación y construcción de consenso que se despliegan, a partir de las cuales se combinan formas de disciplinamiento descarnado, signadas por desalojos violentos y la permanente militarización de los barrios, con la realización de obras públicas, el impulso de proyectos de gentrificación, el fomento mediático de la xenofobia hacia lxs villerxs y la estigmatización de la población pobre en general (a través de su asociación, en el imaginario social, con las causas de la delincuencia y el narcotráfico), con la inyección discrecional de recursos en circuitos clientelares y la implementación de programas sociales que buscan desactivar la conflictividad que anida en estos territorios en disputa. Todo ello, por cierto, en un marco común material y discursivo —la hegemonía neoliberal— que, en tanto campo de fuerzas complejo, es recreado y desgarrado a diario por múltiples dinámicas de lucha y resistencia popular.

Precisamente, en función de esta capacidad de autoorganización desde abajo, en los últimos años se fueron tejiendo entramados de recreación de los lazos comunitarios y reproducción colectiva de la vida en las villas y barrios periféricos de la ciudad, así como repertorios de acción y dinámicas de movilización en ámbitos externos a estas

territorialidades. Como veremos, la toma y ocupación del Parque Indoamericano y la posterior instalación de la Carpa Villera en el centro porteño fueron acontecimientos que tuvieron como basamento procesos subterráneos de recomposición de los vínculos de solidaridad y compartición de las y los vecinos, que supieron poner en crisis un mecanismo de sometimiento que el Estado implementa de manera constante con los sectores populares urbanos: la *espera*. Lejos de ser un "tiempo muerto", la dinámica de hacer esperar y forzar a devenir *pacientes* a las clases subalternas es un dispositivo fundamental de domesticación por parte del poder político (Auyero, 2013). El hecho de que la población villera deba realizar trámites interminables, llenar planillas, tolerar colas injustificables durante horas, ir de una oficina a otra sin obtener una respuesta sustantiva a sus numerosos y urgentes reclamos en materia habitacional, no debe verse como un "error" involuntario, producto de la desidia burocrática o de gobernantes ineptos y corruptos. Desde ya que esto opera e incide, pero lo central en este tipo de procedimientos y formas de *prolongar la espera*, basados en la arbitrariedad y la incertidumbre constante, es que se vaya sedimentando como "sentido común" que, quien espera pacientemente y sin protestar, puede obtener lo que demanda. Consideramos que justamente contra esta lógica se insubordinaron quienes irrumpieron en el Parque Indoamericano y, de manera más organizada, aquellos/as que montaron en pleno Obelisco la Carpa Villera.

No es que antes no existieran; simplemente ocurrió que ahora decidieron salir a la palestra de manera inédita, mostrarse y hacerse visibles en las territorialidades públicas reguladas por el poder estatal, sin victimizarse ni apelar a la dádiva filantrópica que suele brindarse para desactivar el conflicto social. Por ello, si la espera opera en este sistema como forma sutil de sometimiento y dominación, el hartazgo puede ser pensado como combustible para la ruptura de la obediencia. La acción directa desplegada en el Parque Indoamericano y en la Carpa Villera no fue otra cosa más que un ¡Ya basta! devenido

en movilización colectiva; la impaciencia popular haciéndose carne en construcción popular-comunitaria. Reclamo y autoafirmación, grito de rabia y voluntad de ser protagonistas, exigencia inmediata y horizonte utópico; todo eso simboliza, a la vez, el ejercicio del *derecho a la ciudad* para ellas y ellos.

El derecho a la ciudad y la irrupción de las luchas por lo común: de la toma del Parque Indoamericano a la Carpa Villera

De acuerdo a Antonio Gramsci, la historia de las clases subalternas es "necesariamente disgregada y episódica" (Gramsci, 2000: 178). A este rasgo constitutivo se suma el hecho de que muchas de sus iniciativas y acciones suelen no ser contempladas por los medios hegemónicos de comunicación, ni por quienes monopolizan la formulación e implementación de políticas públicas desde los organismos estatales. De ahí que para Gramsci, "todo rasgo de iniciativa autónoma es de inestimable valor para el historiador integral" (Gramsci, 2000: 179). En el caso de las experiencias de lucha que analizamos, estamos en presencia de *una historia que, además de subterránea, aún no es historia*, es decir, de una modalidad de lucha y resistencia que, si bien se asienta y actualiza en un reclamo de largo aliento en pos de lograr la urbanización definitiva de estos barrios de condición precaria, es preciso analizar *desde el tiempo presente*.

De ahí que si bien la toma del Parque Indoamericano tuvo un alto grado de espontaneidad, cabe afirmar con Gramsci que ella nunca existe en estado puro, ya que "coincidiría con la mecanicidad pura". En el movimiento más espontáneo, agrega el marxista italiano, "los elementos de 'dirección consciente' son simplemente incontrolables, no han dejado documentos identificables. Puede por eso decirse que el elemento de la espontaneidad es característico de la 'historia de las clases subalternas'" (Gramsci, 1998: 309). Por eso no cabe interpretar como exenta de intencionalidad la acción colectiva iniciada el martes 7 de diciembre de 2010, a través de cual cientos de

familias habitantes de diversas villas y asentamientos, en su mayoría "inquilinas" de pequeñas habitaciones en estos barrios y bajo una situación de precariedad absoluta, decidieron ocupar el predio del Parque Indoamericano, un territorio de propiedad público-estatal que abarca alrededor de 130 hectáreas en el sur de la ciudad de Buenos Aires, lindero a la Villa 20 de Lugano y a Villa Soldati.

Tras una denuncia presentada por la Corporación Sur en la justicia porteña por "ocupación ilegal del espacio público", la respuesta inmediata por parte del Estado fue una brutal represión, encabezada por las policías federal y metropolitana, que dejó como saldo dos muertos, numerosos heridos y más de 50 detenidos, en paralelo a una estigmatización mediática de las familias. "Hay una lógica perversa que hace que cada vez venga más gente de los países limítrofes a usurpar terrenos", llegó a decir Mauricio Macri, por entonces jefe de gobierno porteño, en una clara actitud xenófoba hacia los cientos de migrantes, muchxs de ellxs bolivianxs y paraguayxs, que reingresaron al Indoamericano momentos después del primer desalojo (Página/12, 10 de diciembre de 2010).

Durante los ocho días y noches que las familias resistieron se vivió un clima de creciente tensión, con ataques por parte de patotas y pugnas entre punteros políticos, quienes a pesar de su intención inicial de controlar el "reparto de parcelas" al interior del predio se vieron desbordados totalmente por la situación. La toma hizo también visible el carácter constitutivamente conflictivo de la ciudad de Buenos Aires. Así, en palabras de Verónica Gago y Eva García Pérez, "como quiebre o ruptura de una realidad aparentemente estable, nos permite observarla como un caso o fragmento micropolítico que deja al descubierto y va narrando una contrahistoria de la ciudad a través de sus excepcionalidades, dejando ver dinámicas que no percibimos habitualmente: la ciudad como escenario de guerra o estado de excepción, los mecanismos para garantizar la normalidad, las nuevas gobernabilidades y también inesperadas formas de sabotaje, negociación y resistencia" (2014: 72).

Pese a haber generado una conmoción pública nacional, la toma de tierras tuvo un desenlace frustrado. A los pocos días de ocurrida la ocupación, y ya con tres muertos producto de la represión, el Estado decidió cercar el predio con cientos de gendarmes para impedir el ingreso de víveres y materiales de construcción, azuzando en paralelo la estigmatización y el aislamiento de las y los ocupantes. Tras la realización de un censo, los gobiernos de Mauricio Macri y Cristina Fernández se comprometieron públicamente a financiar, en partes iguales, un plan de construcción de viviendas para paliar la situación vivida en el Indoamericano y atender el reclamo de quienes protagonizaron la toma. Esto, sumado a amenazas —también conjuntas de parte de los gobiernos de la ciudad y nacional— de judicialización y quita de subsidios sociales a aquellos que "usurpen tierras", logró desactivar el conflicto y cortar una escalada de ocupaciones de terrenos en otras zonas de la ciudad y del conurbano bonaerense.

La realidad es que, con el transcurrir de los meses, hubo un incumplimiento absoluto de esta promesa de viviendas, lo que llevó a los sectores más combativos del activismo villero a realizar un balance autocrítico debido a la falta de una instancia de articulación y respuesta común en el contexto de la ocupación del Indoamericano. Así, algunos movimientos y colectivos comenzaron a ensayar niveles cada vez más amplios de organización y hermanamiento, trascendiendo la construcción meramente local, para dar origen a herramientas mancomunadas de lucha y resistencia, que permitiesen aglutinar el reclamo conjunto de villas y asentamientos existentes en la totalidad de la ciudad de Buenos Aires, e incluso de barrios del área metropolitana. Este proceso ha tenido diferentes expresiones de reagrupamiento, destacándose por el carácter novedoso de las acciones y propuestas políticas impulsadas en los barrios, como por su capacidad de creciente movilización y su autonomía, tanto con respecto al gobierno de la ciudad como en el plano nacional.

"Golpear con un solo puño" —consigna levantada por el activismo barrial— se convirtió en algo más que un lema urgente frente a un gobierno que tuvo y tiene aún como estrategias la fragmentación de la resistencia villera, la criminalización y la estigmatización de los pobres de la ciudad, las políticas de cooptación y clientelismo en los territorios, la subejecución y la reducción sistemática del presupuesto destinado a vivienda, así como el "maquillaje urbano" para invisibilizar las condiciones de precariedad habitacional y hacinamiento que sufren cientos de miles de personas. En respuesta a esta dinámica podemos destacar como un hito emblemático la constitución de la Corriente Villera Independiente (CVI), a través de un congreso fundacional realizado en mayo de 2012, precisamente en un espacio público neurálgico y tan cargado de historia popular como es la Plaza de Mayo. De ahí en más se sucedieron diversas acciones y proyectos impulsados por esta y otras construcciones de base: ocupaciones de oficinas estatales, acampes, vigilias, movilizaciones multitudinarias, una consulta popular en los barrios a favor de la urbanización (en la cual votaron más de 50 000 vecinos/as de las villas de la ciudad por el sí), foros y encuentros de debate; pero también nuevas formas de militar por este reclamo histórico, no esperando para ello las dádivas del Estado, sino sembrando semillas de rebeldía en cada rincón y pasillo de las villas, convenciendo a las y los vecinos de la importancia de la participación popular, potenciando "el amor por el barrio" —otro lema de la CVI— a través de trabajos voluntarios, festivales, radios abiertas, comedores y merenderos comunitarios, cuadrillas y cooperativas de trabajo, talleres artístico-culturales, centros de salud, casas de las mujeres, espacios de educación popular y un crisol más de iniciativas, tendientes a potenciar la autoorganización popular en las villas.

Es en este marco que el 21 de abril de 2014 se decide instalar en pleno centro porteño, la autodenominada Carpa Villera, que constituyó un nuevo hito en materia de lucha por la urbanización de las villas de la ciudad de Buenos Aires. Aquella mañana, cientos de habitantes de

las villas, nucleados en la Corriente Villera Independiente, montaron una enorme carpa en la Plaza ubicada al costado del Obelisco, con el propósito de hacer visibles sus postergados reclamos. En el pliego de reivindicaciones leído en la conferencia de prensa que se realizó ese mismo día en horas del mediodía, se destacaron las siguientes demandas: *1)* La declaración de la emergencia habitacional, socioambiental, socioeducativa de las villas; *2)* El cumplimiento de las leyes de urbanización y obras en los barrios; *3)* Auditorías de las cooperativas de trabajo que funcionan y realizan tareas en las villas; *4)* Regulación de los alquileres; *5)* Subsidios habitacionales; *6)* El cese de la criminalización de la pobreza.

La medida, que puede ser caracterizada como una modalidad de "revuelta espacial" (Auyero, 2002), incluyó una huelga de hambre rotativa durante los 53 días en que se mantuvo la Carpa, a través de la cual denunciaron el acceso profundamente desigual al suelo y la vivienda que se padece en la ciudad. En esas intensas semanas de recuperación del espacio público, las y los villeros hicieron visible este terrible flagelo, *habitando* el centro porteño y tejiendo allí vínculos cotidianos de sociabilidad entre sí, así como con aquellos/as que se acercaban a brindar su solidaridad activa, e incluso con quienes transitaban y se animaban a adentrarse en la Carpa, para descubrir que la realidad villera no resulta tan lejana como la presentan y estigmatizan los medios hegemónicos de comunicación. La población villera se *apropió* de su obra, la ciudad, edificando una temporalidad distinta y hasta opuesta a la que suele primar en el microcentro porteño. De "simple lugar de tránsito y circulación, mera conexión entre lugares de trabajo y residencia", como define Henry Lefebvre (1988) este tipo de espacios, la plaza del Obelisco y sus alrededores devinieron un territorio de autoafirmación de la vida digna. Es que —aunque puedan parecer sinónimos— *propiedad* y *apropiación* no necesariamente coinciden, menos aún en una iniciativa como la de la Carpa Villera. Frente a la lógica de la *propiedad* (privada), el despliegue de la *apropiación* (colectiva) del espacio público ofició de anticuerpo

contra la segregación que venían sufriendo las y los villeros, haciendo de la ciudad *un escenario de encuentro para la construcción de la vida colectiva* (Lefebvre, 1969).

A su vez, esta vocación de *habitar la ciudad* implicó ir más allá de la idea tradicional de equiparar el habitar con un espacio físico de mero alojamiento. Martin Heidegger nos habla del "habitar pleno", que significa lo digno de ser preguntado y ser pensado. Y, a través de un interesante ejercicio filológico, comprueba que la palabra del alto alemán medieval para aludir al hecho de *construir* significa a la vez habitar. Esa palabra, curiosamente, es *Bauen*:[5] "La vieja palabra *Bauen* nos dice que el hombre es en cuanto habita, pero esta palabra significa al mismo tiempo: cuidar y cultivar", en última instancia edificar (Heidegger, 1997). El construir auténtico es precisamente un habitar. Construir la Carpa, montarla a pulso y llenarla de vida cada día y noche que duró la huelga de hambre rotativa, para las y los villeros equivalió a un ejercicio desnaturalizador, pues supuso habitar ese territorio de la ciudad en su sentido más profundo, reapropiándose de un espacio que tiende a ser potestad exclusiva de las clases medias y altas para su mero tránsito coyuntural.

De acuerdo a Lefebvre, habitar quiere decir también permanecer, mantenerse, pero no como mera quietud o inmovilidad en un mismo ámbito, sino en tanto *estar-siendo* en un territorio apropiado, morada autónoma que quebranta lo habitual. Aunque pueda resultar paradójico, las y los villeros *permanecieron allí para no tener que permanecer más de una manera indigna en sus barrios*. Pero el ejercicio activo del derecho a la ciudad, desde ya, no implica por

5 Arriesgamos como hipótesis que quienes permanecen en el Hotel BAUEN (ubicado en pleno centro porteño y recuperado bajo autogestión desde marzo de 2003 por sus trabajadorxs), aquellos/as que lo *habitan* en el sentido heideggeriano, no son sus moradores coyunturales. Más allá de quienes "habitan" transitoriamente este hotel, hay un sustrato que se mantiene, y está constituido tanto por sus trabajadores/as (al margen de que duerman o no en sus habitaciones, no es lo sustancial), como por las y los activistas que a diario lo construyen, lo cuidan y lo cultivan como espacio autogestivo vital.

cierto ser "incluidos" en esta ciudad capitalista terriblemente desigual e injusta, sino tener la posibilidad de recrear su vínculo con ella, para transformar en simultáneo a la propia ciudad de manera integral, a la medida de sus sueños y del del resto de los sectores populares que aspiran al buen vivir. Por esta razón, como ha sugerido David Harvey, el derecho a la ciudad "tiene que plantearse, no como un derecho a lo que ya existe, sino como un derecho a reconstruir y recrear la ciudad como un cuerpo político socialista con un imagen totalmente diferente, que erradique la pobreza y la desigualdad social y que cure las heridas de la desastrosa degradación medioambiental. Para que esto suceda habrá que interrumpir la producción de las formas destructivas de urbanización que facilitan la perpetua acumulación de capital" (Harvey, 2014: 202).

Asimismo, durante este habitar profundo la ciudad, una característica muy fuerte de la Carpa montada frente al Obelisco fue la presencia masiva y protagónica de las mujeres villeras. Ellas fueron quienes hicieron buena parte de las huelgas rotativas, pero sobre todo las que garantizaron las guardias, fomentaron charlas y rondas de debate colectivo, incitaron a los transeúntes a acercarse a firmar las planillas para exigir la urbanización con radicación, dialogaron con los medios y explicaron sus demandas históricas. Se recreó la feminización del trabajo, pero en el *espacio público*. Un espacio que, por lo general, resulta ser monopolio de los varones, de hombres de traje y corbata, con sus celulares de última generación y sus portafolios de cuero. En este espacio tan hostil y refractario a las voces y cuerpos femeninos del campo popular, conquistaron su lugar las mujeres villeras. En efecto, la división sexual del trabajo y el patriarcado, como estructuras de dominación simbólico-materiales, condicionan las modalidades de apropiación del espacio público, así como los roles y estereotipos que se ponen en juego en la producción y reproducción de la vida, tanto en la trama urbana como en los ámbitos "privados".

En este sentido, la *desigualdad* marca a fuego la configuración de las ciudades, y la de Buenos Aires no resulta ser la excepción. Por ello, si los espacios públicos y productivos han sido instancias históricamente monopolizadas por los varones, y la esfera doméstica resulta —de acuerdo con la mirada patriarcal— el espacio privilegiado de las mujeres, que la Carpa haya tenido como principales protagonistas a mujeres de sectores populares de las periferias urbanas constituyó un acto político por demás subversivo, en la medida en que osaron cuestionar esa división tajante para instalarse en el centro mismo de la ciudad y convidar las prácticas comunitarias que a diario ejercitan y potencian en los barrios. Como es sabido, dejar sus hogares y participar de actividades militantes *en el espacio público*, resulta para muchas mujeres todo un desafío (y hasta un peligro). El haber devenido éste un lugar "íntimo" y afectivo, donde lograron expresarse plenamente, ser respetadas en su diversidad de identidades, poder decidir y sentirse *ellas mismas* como mujeres, fue sin duda de una importancia tremenda en términos de ejercicio de la autonomía personal y colectiva. Diversos testimonios de quienes participaron en la experiencia de la Carpa Villera así lo evidencian: "Las mujeres somos las que llevamos un frente en muchas cosas, llevamos un frente en la familia, en la educación y salud de nuestros hijos, y la pelea en el barrio" (Mónica, CVI, 2015b: 127); "las mujeres tienen más ese coraje y voluntad de luchar, siempre, en todas partes" (Olga, CVI, 2015b: 128); "Hicimos historia por decirlo así (…) ahora estando con la carpa por primera vez sentimos que nos dicen 'Aguante la carpa villera' (…) para mí eso es una marca, y eso es historia" (Natalia, CVI, 2015b: 57).

En un plano más general, la experiencia de la Carpa Villera dejó para las organizaciones que sostuvieron la protesta un balance positivo: aun cuando no se haya conseguido que el gobierno de la ciudad se comprometiese a concretar, de manera definitiva e integral, la urbanización con radicación, sí se logró, además de ciertas conquistar parciales vinculadas con la realización de obras de preurbanización a

cargo de cooperativas de los propios movimientos en las villas más pobladas (villa 31 y 31bis, villa 1-11-14 y villa 21-24, entre otras) y la puesta en funcionamiento de una central de emergencias villeras a partir del otorgamiento de tres ambulancias, (re)instalar en la agenda pública el reclamo, esta vez desde una perspectiva eminentemente *política,* llegando incluso a irrumpir con fuerza en medios gráficos, radiales y televisivos. Ello permitió amplificar la visibilidad social de las demandas y dotar a la protesta de un alto nivel de legitimidad ante la opinión pública, al igual que ha ocurrido con otras iniciativas de movimientos urbanos de lucha por la vivienda (Castells, 1979). Asimismo, esta original modalidad de protesta constituyó un triunfo en términos de la capacidad de *irradiación* y comunicabilidad de sus reclamos hacia el resto de los sectores populares, no solamente en los marcos geográficos de la ciudad de Buenos Aires, sino incluso de buena parte del territorio argentino.[6] El hecho de que con posterioridad a su instalación en el centro porteño diversos movimientos de base y organizaciones sindicales hayan replicado la modalidad de la Carpa Villera para hacer visibles sus reclamos (CTA Autónoma, colectivos y agrupaciones territoriales de Santa Fe, Córdoba y Río Negro, entre otros), muestra a las claras la incidencia que supo concitar esta medida de lucha como efectivo repertorio de acción colectiva.

Luego del levantamiento de la Carpa, la Corriente Villera y otras organizaciones similares optaron por replegarse —de manera coyuntural y por propia iniciativa— hacia los territorios donde a diario construyen proyectos solidarios y autogestivos centrados en el mejoramiento de las condiciones de vida de la población villera, para dar origen a nuevas propuestas con fuerte anclaje popular-comunitario

6 Retomamos y recreamos este concepto del marxista boliviano René Zavaleta, para quien la *irradiación* remite a la capacidad de una clase, fuerza social o grupos subalternos, de incidir o generar influencia más allá de su entorno inmediato, con el propósito de aportar a una articulación hegemónica que logre expandirse al conjunto de la sociedad y trascienda su condición particular y sus demandas específicas. Para un análisis más detallado, véase Ouviña y Giller (2016).

y no disociadas, por cierto, de aquella osada modalidad de protesta en el espacio público. Dos de las más relevantes, gestadas en buena medida a partir de las conquistas logradas en el marco de la huelga de hambre en el Obelisco, son la Central de Emergencias Villera y el Cuerpo de Bomberos Villeros. En el primer caso, se busca articular un sistema autogestionado de atención de urgencias al interior de los barrios, a través de un equipo de enfermerxs, paramédicxs y choferes, que se desplazan en las ambulancias obtenidas en el marco de la Carpa Villera, debido a que las de los hospitales estatales por lo general se niegan a ingresar a las villas poniendo como excusa la "inseguridad". En cuanto a la segunda iniciativa, el propósito es consolidar un cuerpo de bomberos/as compuesto por los propios vecinos y vecinas de las villas, que realice tareas de prevención y pueda afrontar las diversas situaciones de catástrofe que se sufren con frecuencia en los barrios (inundaciones, incendios, etc.) debido, precisamente, a la falta de urbanización.

A pesar de esta vocación por consolidar propuestas vinculadas con el fortalecimiento interno en el seno mismo de los territorios donde han surgido, la dinámica del reclamo en el espacio público no ha sido dejada de lado. Basta mencionar como ejemplo la "Caravana de 24 horas por la urbanización", que recorrió diferentes barrios y calles de la ciudad entre el 23 y 24 de febrero de 2016, e incluyó una masiva marcha de antorchas con el acompañamiento activo de numerosos colectivos y movimientos populares. Ésta fue convocada por una plataforma nacional unitaria integrada por múltiples grupos y organizaciones de Argentina (entre ellas, varias de las que se sumaron a sostener la huelga de hambre en el marco de la Carpa Villera), lo cual da cuenta del grado en que el reclamo por una vivienda digna ha sido transversalizado y asumido como exigencia genuina de los sectores populares, y no solamente de la población de las villas, tanto en la ciudad de Buenos Aires como en el resto del país.

La urbanización popular-comunitaria como consigna y praxis movilizadora

El marxista peruano José Carlos Mariátegui solía decir que había que corregir al filósofo francés René Descartes, y pasar del "Pienso, luego existo" al "Se lucha, luego se existe". Antes de la toma del Parque Indoamericano y la instalación de la Carpa Villera, las y los vecinos de estos barrios y asentamientos humildes de la ciudad parecían ser *invisibles* tanto para el grueso de la población como para los medios hegemónicos y hasta para los GPS, guías y mapas, que mostraban espacios "verdes", "grises" o lugares vacíos en sus cartografías urbanas. Así, ocupar el Indoamericano y montar luego en pleno centro porteño una enorme Carpa fungió como *retorno de lo reprimido* y obligó a millones de personas a abrir los ojos y enterarse de esta grave problemática, de las carencias y angustias que padecen las y los villeros, pero también de sus sueños y formas de vida popular-comunitaria de las que tanto hay para aprender.

La lucha por instituir un sentido compartido en torno al derecho a la ciudad, a partir de un símbolo o demanda específica —la urbanización con radicación—, fue una puesta en acto por irradiar al conjunto de la sociedad la legitimidad del ejercicio de ese derecho básico, no solamente por parte de las y los villeros, sino del conjunto de las clases subalternas. Equivalió, en palabras de Raquel Gutiérrez, al ejercicio de una política que "se afianza en la defensa de lo común [que] disloca la capacidad de mando e imposición del capital y el Estado, y pluraliza y amplifica múltiples capacidades sociales de intervención y decisión sobre asuntos públicos" (Gutiérrez, 2015: 85). La pelea para que esta propuesta devenga nuevo "sentido común", se haga carne y pasión más allá de quienes impulsaron originariamente este reclamo, supuso su instalación como consigna radical y aglutinante en la agenda social. Una muestra clara de ello fue, además de las numerosas acciones concretas de hermanamiento y solidaridad activa generadas por la Carpa por parte de un sinnúmero de organizaciones,

colectivos y movimientos de Argentina, la campaña "*#Yo Apoyo la Carpa Villera", que concitó miles de adhesiones a lo largo y ancho del país, así como en otras latitudes de América Latina y el mundo.*

"La consigna 'urbanización con radicación' es una panacea; jamás va a lograrse en el marco del capitalismo. Por lo tanto, no tiene sentido invocarla en nuestras luchas ni tampoco apelar a ella como demanda legítima." La frase, salida de la boca de un militante territorial de la izquierda tradicional, fue lanzada en un panel realizado en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, que se centró en la cuestión de la vivienda en la ciudad de Buenos Aires. Dice mucho respecto a cómo leen ciertos núcleos intelectuales y ortodoxos las exigencias de las clases subalternas: con un exceso de realismo político que no hace sino denostar la dimensión mítica y movilizadora de ciertas imágenes y consignas altamente convocantes. Mariátegui supo referirse al mito no en los términos de una "mentira" o ficción imposible de concretar, sino —retomando a Georges Sorel— en la clave de un conjunto de imágenes-fuerza que, arraigadas en las condiciones de vida concretas de los sectores populares y en su memoria colectiva, evocan sentimientos, cohesionan a las masas y las dotan de condiciones subjetivas para potenciar la lucha emancipatoria (Mariátegui, 1970).

No obstante, hay dos planteos, lanzados por cierta izquierda, que intentan impugnar este reclamo. Más allá de sus posibles diferencias, ambos rascan donde no pica. En un caso, se argumenta que no es posible lograr la urbanización con radicación en el marco del capitalismo; ergo, la lucha villera en torno a este horizonte no tiene sentido alguno, ya que de lo que se trata es de construir una fuerza revolucionaria que "tome el poder" para, recién ahí y desde arriba, brindar una solución sustancial a este y tantos otros flagelos. De acuerdo a esta lectura obtusa —que rechaza cualquier tipo de lucha por el mejoramiento sustancial de las condiciones de vida de las clases subalternas—, la primera victoria sería la victoria final. Como fundamento complementario de esta posición se suele expresar, a la

vez, que urbanizar las villas implica crear propiedad privada, dotar de un título a las familias que allí viven, por lo que, con este tipo de iniciativas, lejos se está de impugnar al capitalismo. Reconocemos que ambos razonamientos resultan interesantes como llamados de atención respecto a los posibles peligros que involucra una lucha tan compleja y ardua como la que libra el movimiento villero. Sin embargo, sería tan necio cuestionar la propuesta de urbanización con radicación (que dista de emparentarse con una mera "titularización" individual) como, por ejemplo, negar la potencialidad movilizadora y, sobre todo, organizativa y de autoconciencia, que significa la lucha por una reforma agraria integral y popular para el campesinado (consigna ésta que, vista desde el prisma dogmático y restringido que criticamos, no es otra cosa que "creación y/o reparto de propiedad a nivel rural").

Por su parte, la otra perspectiva remite a los sectores de izquierda que activan, de forma noble pero ingenua, en favor de la "integración al tejido urbano" de aquellas villas donde realizan trabajo territorial o tienen presencia militante, pero no vislumbran la lucha por la urbanización más allá de su entorno inmediato y son refractarios a articular sus demandas con otros actores sociales y políticos; esto redunda en la reproducción del corporativismo y la fragmentación que el propio sistema impone al interior del campo popular. Se recrea así una especie de "vecinalismo de petición", que en otros momentos históricos ya evidenció sus profundas limitaciones como propuesta organizativa y de acción colectiva, en la medida en que encapsula la resistencia, naturaliza al entramado reproductivo y sociopolítico general en el que se inscribe el barrio; tampoco problematiza las contradicciones estructurales que lo condicionan, por lo que pierde radicalidad antagonista al no proponerse ir más allá de ciertas reivindicaciones sectoriales que terminan siendo procesadas por el sistema, mellando el potencial disruptivo de toda lucha genuina.

Para superar ambos flagelos se requiere establecer un nexo dialéctico entre, por un lado, las múltiples luchas cotidianas que

despliegan —en sus respectivos territorios en disputa— los sectores populares y, por el otro, el objetivo final de trastocamiento integral de la civilización capitalista, aunque sin desestimar los límites que, para conseguir este propósito, imponen tanto el mercado como el Estado, con su andamiaje de instituciones y prácticas enraizadas en la supervivencia sistémica. Se trata de que cada una de esas resistencias, potenciadas entre sí, devengan mecanismos de ruptura y focos de contrapoder, que aporten al fortalecimiento de una visión estratégica global y reimpulsen, al mismo tiempo, aquellas exigencias y demandas parciales desde una perspectiva emancipatoria de largo aliento. Esta dinámica de combinar las luchas por reformas con el horizonte de construir un nuevo bloque histórico popular se constituye en el eje directriz para modificar la correlación de fuerzas en favor de las clases subalternas. La coordinación y confluencia creciente de las luchas apunta, por lo tanto, a que se vayan abriendo brechas que impugnen los mecanismos de integración capitalista y prefiguren espacios de autogobierno cada vez más amplios, acercando el futuro al presente. Porque, como supo expresar André Gorz, no es necesariamente reformista "una reforma reivindicada no en función de lo que es posible en el marco de un sistema y de una gestión dados, sino de *lo que debe ser hecho posible* en función de las necesidades y las exigencias humanas" (Gorz, 2008).

En la medida en que este tipo de iniciativas se asienten en la movilización y presión constante de las clases subalternas, ello puede oficiar de camino que, en su seno, alimente y ensanche al porvenir por el cual se lucha, acelerando su llegada. Ésta es, en última instancia, la verdadera diferencia sustancial entre una perspectiva socialista y una de tipo reformista: mientras que la primera considera siempre las reivindicaciones inmediatas y las conquistas parciales en relación con el proceso histórico contemplado en toda su complejidad y apostando al fortalecimiento de un poder popular y de clase antagónico, en la segunda se evidencia la ausencia total de referencia al conjunto de las relaciones que constituyen la sociedad capitalista como *sistema*

de dominación múltiple,[7] lo que lleva a desgastarse en la rutina de la pequeña lucha cotidiana por reformas que —al no estar conectadas con el objetivo final de ruptura y superación del orden burgués— terminan perpetuando la subordinación de las clases populares.

Por lo tanto, se trata de pensar la urbanización con radicación como una reforma *no reformista*, es decir, como una conjunción de políticas públicas surgidas desde abajo y cuya columna vertebral está constituida por los sectores populares organizados, que resultan partícipes —y artífices— del conjunto del proceso. Este tipo de reformas de estructura, lejos de operar como mecanismos de "integración" a la ciudad capitalista, pueden oficiar como un puntal de enorme relevancia en la constitución de un sujeto político antisistémico, que materialice en la realidad un proyecto de planificación urbana y, en un sentido más general, de alternativa civilizatoria, contraria a la que nos imponen el mercado y el Estado. Claro está que este último, como territorio no neutral desgarrado por una inestable relación de fuerzas entre lo nuevo que aún está naciendo y lo viejo que no termina de morir, jugará sin duda un papel fundamental al momento de garantizar recursos, saberes y personal idóneo para la puesta en práctica de este tipo de políticas públicas, que tornen viable una urbanización integral. Pero lo central aquí es entender que el Estado no es ni será el "sujeto" protagonista de esta transformación, sino

7 Hablar de un *sistema de dominación múltiple* implica entender que las diferentes formas de explotación, opresión y/o segregación (de clase, de género, étnica o socioespacial, por mencionar sólo algunas de las más relevantes) se encuentran articuladas entre sí, por lo general reforzándose mutuamente unas a otras. Por lo tanto, si bien es importante dar cuenta de las *características específicas* que distinguen a cada forma de dominación (de ahí su carácter múltiple), también es preciso analizar qué vínculos e interconexiones existen entre cada una de ellas, desde una perspectiva de *totalidad*. En palabras de Gilberto Valdés Gutiérrez, "la significación histórica y epistemológica de la noción de *Sistema de Dominación Múltiple* radica en la superación del reduccionismo y la consecuente comprensión de que las luchas contra el poder político del capital están íntimamente vinculadas a la creación no sólo de un nuevo orden político-institucional alternativo al capitalismo, sino a la superación histórica de su civilización y su cultura hegemónicas" (Valdés Gutiérrez, 2009).

a lo sumo una dimensión relevante de un proceso más abarcativo que lo excederá; algo así como una maquinaria adversa de la que, en ciertos momentos y sin perder dinamismo social desde abajo, habrá que valerse —y en la que tendremos que cristalizar materialmente nuestras demandas— para avanzar en conquistas parciales, las cuales jamás deberán estar disociadas del horizonte estratégico de trastocamiento del orden capitalista.

Cuando lo público desborda a lo estatal

En este sentido, otra característica de la ocupación del Indoamericano y la Carpa Villera fue que lograron poner en evidencia que lo *público*, como bien colectivo que es de todxs y para todxs, lugar-momento de sociabilidad y espacio sustraído de —o al menos en tensión con— la lógica mercantil, puede ser pensado y construido *en términos no estatales*. Ambos acontecimientos (que en rigor resultaron ser verdaderos procesos) desbordaron y hasta impugnaron al "sentido común" que equipara lo público con el Estado. Más aún: el Estado quedó descolocado frente a estas iniciativas. Por ello vale la pena recordar que los sectores populares suelen ser *objeto* de numerosas políticas públicas; pero son simplemente eso: meros objetos, casi nunca sujetos, protagonistas, artífices de ellas. Cuando de forma excepcional se los consulta o involucra, es para legitimar un programa o proyecto digitado detrás de un escritorio, elaborado a espaldas de las y los "destinatarios", o bien para reducir costos y utilizarlos como mano de obra barata.

En efecto, las políticas públicas involucran siempre recursos públicos y personal estatal, pero casi nunca a quienes deberían ser sus verdaderos constructores. Desde la óptica estatal, las clases subalternas son las que *padecen ser administradas*, jamás —o en muy escasas excepciones— aquellas que administran y gestionan lo público de manera protagónica. Sin embargo, en forma subterránea, tras bambalinas y sin salir en las tapas de diarios ni en la televisión,

infinidad de movimientos y organizaciones de base han desplegado a lo largo de su historia planes e iniciativas que sí tienen esa vocación. Cuando se ocupa una escuela abandonada y se intenta revertir la falta de vacantes en la ciudad, logrando que sea expropiada, refaccionada y abierta a la comunidad; cuando se recuperan tierras y se construye un nuevo barrio donde antes había un terreno baldío plagado de ratas e inseguro para el entorno; cuando se gestionan empresas de propiedad social-comunitaria que abaratan el costo de garrafas y agua potable, distribuyendo a bajo precio esos productos en los barrios humildes y las villas; cuando se realizan obras de preurbanización, se edifican viviendas colectivas a través del trabajo voluntario, se pavimentan calles y se instalan redes de cloacas mediante cooperativas; cuando se crea un cuerpo de bomberxs voluntarixs y una central de emergencias compuesta por lxs propixs vecinxs de los barrios; cuando se decide alfabetizar, abrir jardines y centros de salud comunitaria, bachilleratos populares y casas de las mujeres, en todas estas experiencias de autoorganización estamos en presencia de políticas públicas no estatales.

Son políticas participativas, tejidas desde abajo, cuya columna vertebral son las y los vecinos de la ciudad, que diseñan, formulan, implementan y evalúan de manera mancomunada políticas públicas populares. No son proyectos corporativos que involucren como beneficiarios directos a los integrantes de tal o cual organización: son abiertos a la comunidad. Desde ya, el Estado no está totalmente ausente de estos procesos: aporta recursos (que por lo general deben ser "arrancados" a través de la lucha y la acción directa) y brinda personal especializado (ingenierxs, arquitectxs, trabajadorxs sociales, médicxs y enfermerxs, etc.), entre otras necesidades. Pero no resulta ser el que monopoliza el ciclo de la política pública, ni el que la elabora y le otorga sentido "desde arriba". Más bien oficia como un actor de peso, aunque subordinado en sus múltiples dimensiones a la iniciativa construida por los movimientos populares y las organizaciones barriales que llevan a cabo en forma coordinada el

conjunto del proceso. En todos los casos, *para que lo público se amplíe más allá de lo estatal, fortaleciendo el tejido comunitario en los territorios donde se despliega la política pública,* es fundamental no concebir estas políticas de manera aislada ni meramente sectorial, sino en el marco de *un proyecto integral de transformación de la realidad*, que apunte a quebrantar la condición subalterna y pasiva de las clases populares a través de la expansión de organismos que prefiguren un poder alternativo al hegemónico, y empoderen al pueblo como verdadero sujeto político con capacidad de reflexionar y actuar colectivamente desde una perspectiva crítica.

No se trata, por tanto, de construir "islas" de autogestión en los márgenes del sistema, ni de edificar el "socialismo en un solo barrio", sino de disputar el sentido y la orientación del conjunto de las políticas públicas, de desprivatizar las relaciones sociales y tensionar las lógicas estatales, quebrantando sus formas basadas en la delegación y la separación tajante entre gobernantes y gobernados. Apuntar, pues, de manera creciente al autogobierno y la participación popular, que contemple todas las dimensiones de la vida cotidiana. Existen numerosos ejemplos de que esto es una realidad en gestación, que se siembra y cultiva en múltiples territorios. Falta, sí, aunar esa infinidad de iniciativas dispersas en un mismo proyecto emancipatorio, que permita amalgamar a un *sujeto múltiple* habitado por lo diverso. Porque hay que ser claros: reconocer la pluralidad y hasta asumirla como una potencia, no debe equivaler jamás a ejercitar una apología de la fragmentación, ni a ser refractarios a componer espacios y redes que permitan el diálogo y el hermanamiento de las construcciones de base.

A modo de conclusión. (Re)construir la ciudad en común

Poblaciones en Chile, *favelas* en Brasil, *ranchos* en Venezuela, *cantegriles* en Uruguay. Las palabras son más diversas que las respectivas realidades que intentan enunciar. En todas las ciudades latinoamericanas,

al igual que en las de los restantes continentes del mundo, existen barrios y conglomerados urbanos de carácter precario e "informal", donde por lo general su infraestructura y sus servicios básicos han sido garantizado por sus propios habitantes de manera autogestiva. Por eso resulta falaz el argumento que esgrimen funcionarios estatales y élites económicas, de que en las villas "se vive gratis" y "son ilegales". Respecto de la primera acusación, cabe decir que en rigor han pagado —y pagan cotidianamente— muchos más gastos que buena parte de la población de la ciudad, debido a que por lo general han tenido que producir y solventar *por sí mismos/as* la infraestructura integral de sus viviendas y la apertura de calles y pasillos internos, los servicios básicos, así como los constantes arreglos, "emparchados" y reconexiones, sin que ninguna empresa u organismo competente del gobierno de la ciudad se haga cargo de garantizar estos bienes y servicios que, en teoría, son públicos y constituyen derechos humanos básicos. Agua potable, luz, gas, red de cloacas, pavimentación, salud, educación, espacios verdes y recreativos, son algunos de los reclamos elementales que demanda el movimiento villero desde hace décadas como parte de su digno derecho a la ciudad.

En cuanto al segundo argumento, los que incumplen la ley son en realidad el Estado nacional y el de la ciudad de Buenos Aires. Además de numerosos tratados y pactos internacionales a los que ha adherido el Estado argentino (que reconocen el derecho a la vivienda como prioritario), podemos mencionar, en primer lugar, a la propia Constitución nacional, que establece en su artículo 14 bis que el Estado debe garantizar —entre otros— el derecho a una vivienda digna para la totalidad de la población. Lo propio estipula la Constitución de la ciudad de Buenos Aires en su artículo 31. Pero, como si este incumplimiento elemental no bastara, Mauricio Macri tampoco ha respetado las diversas leyes —desoyendo a la vez numerosos fallos judiciales— que instan desde hace años a su gobierno a brindar una respuesta sustancial al problema de la urbanización de las villas y la falta de vivienda que sufren decenas de miles de personas

en la ciudad: la ley N° 148 de atención prioritaria a la problemática social y ambiental en las villas y núcleos habitacionales transitorios; así como las leyes 403 (villa 1-11-14 de Bajo Flores), 1333 (Barrio Ramón Carrillo), 1770 y 2724 (villa 20 de Lugano) y 3343 (villa 31 y 31 bis de Retiro).

A la violación sistemática de estos derechos, se suma el *estigma* que, debido a su condición, las y los villeros se ven obligadxs a cargar a cuestas como una cruz invisible. Asentado por lo general en el racismo y el colonialismo interno, negrxs, morochxs, indixs, gronchxs, delincuentes y vagxs son algunos de los epítetos que se utilizan para segregar y discriminar a las y los habitantes de las villas, que los medios hegemónicos amplifican hasta el paroxismo con el objetivo de reforzar, en el imaginario social, la asociación entre los males que aquejan a la ciudad y la población pobre. Paulo Freire nos hablaba de la cultura popular como una trágica cultura del silencio. A contrapelo, las dinámicas de lucha territorial, ocupación y disputa de lo público desde una perspectiva popular-comunitaria por parte de las y los villeros, han oficiado de parlante y amplificador para oír, con más fuerza, las múltiples voces de aquellos/as a las/os que la sordera del poder no sabe ni quiere escuchar. Es que el daltonismo es constitutivo de la mirada y del accionar estatal: no pueden ver al *abajo* sino en clave clientelar o como amenaza latente que hay que erradicar.

La Carpa Villera, y muchas otras iniciativas creativas impulsadas por el movimiento villero, asumieron variadas fisonomías y contornos, vinculados todos ellos con la siembra de semillas rebeldes debajo del cemento, que han hecho emergen caracoles urbanos, cabildos en asamblea permanente y *ayllus* forjados en los intersticios de la ciudad-empresa, que a modo de una poderosa garganta han logrado que miles de villeros y villeras griten un estruendoso "¡Aquí estamos!" Al igual que ocurrió con las y los zapatistas aquel 1 de enero de 1994 en Chiapas, en este caso el "¡Nunca más una ciudad sin nosotrxs!"

logró irradiarse, tras su aparición pública, hacia territorios y espacios impensados, encontrando un crisol de ecos y complicidades en su andar colectivo. Más que brindar respuestas de antemano, ejercitó en el corazón mismo de centro porteño una pedagogía de la pregunta, a partir de un interrogante que interpeló a millones de personas: ¿cuál es la ciudad en la que queremos vivir y cómo podemos comenzar a construirla en el presente?

Atendiendo a este enorme desafío, pensar en un proceso de urbanización participativo e integral implica entonces (re)construir de manera planificada cada una de las villas, así como sus trazas y las múltiples conexiones que las ligan con la compleja trama urbana de la ciudad de Buenos Aires y el área metropolitana, a partir del protagonismo de las y los vecinos que allí viven, de manera tal que se quebrante la condición de hacinamiento, precariedad y sufrimiento socioambiental que constituye una característica invariante de estos barrios. Pero también generar procesos de empoderamiento colectivo en que las organizaciones villeras y los movimientos populares puedan tener un papel central en el diseño, implementación y evaluación de las políticas públicas, no solamente en materia habitacional, sino además en aquellas destinadas a garantizar, entre otros derechos humanos básicos, salud y educación pública, trabajo digno y un ambiente sano. El derecho a la ciudad, tal como el derecho a la protesta, deviene por lo tanto *el derecho a tener derechos*.

Asimismo, este marco unitario de conquista y ampliación de derechos colectivos debe favorecer el acceso al suelo y garantizar la edificación de viviendas por parte de los sectores populares, a través de proyectos de autoproducción social del hábitat que trasciendan la sectorialidad de quienes integran los movimientos y organizaciones involucradas en esta lucha, ya que el derecho a la ciudad constituye una demanda transversal muy sentida por buena parte de la población de medianos y bajos recursos, para la que resulta imposible acceder a una vivienda propia (ya sean inquilinos/as, ocupantes y/o habitantes de barrios

populares, villas, toma de tierras o asentamientos precarios). Romper con la lógica de la producción del hábitat en términos capitalistas, que los malos gobiernos ofrecen como única vía de acceso al suelo y a una casa propia, es uno de los grandes desafíos que han instalado las y los villeros en la agenda pública, en la medida en que explicitó la necesidad de desmercantilizar el proceso de construcción de la trama urbana, empezando por uno de sus eslabones más elementales como es la vivienda.

Quedan abiertos un par de interrogantes adicionales frente a una coyuntura que, a partir de diciembre de 2015, parece presentarse más adversa a nivel nacional con la asunción de Mauricio Macri como presidente: ¿cuáles son las formas organizativas y las dinámicas de movilización más fructíferas para articular, en un mismo proyecto emancipatorio, el crisol de resistencias existentes en Argentina y que, por lejos, excede las experiencias que hemos analizado? ¿Cómo pasar de la actual *multiplicidad de sujetos en lucha, a un sujeto múltiple* habitado por la diversidad, que logre involucrar y a la vez trascender tanto la sectorialidad de la población villera como la geografía de la ciudad de Buenos Aires? Si bien de forma transitoria, la dinámica organizativa de los últimos años nos ha demostrado que es posible caminar hacia ese horizonte, teniendo como premisa principal la consigna pintada en las descascaradas paredes de los pasillos de las villas: "que el pueblo mande y el gobierno obedezca".

Quien se adentre en alguno de estos espacios y proyectos popular-comunitarios construidos a pulmón en cada uno de los barrios y asentamientos de la ciudad de Buenos Aires, va a *con-moverse* sin duda, no sólo por la infinidad de emociones que lo habitan, sino también porque va a sentir el deseo y la rabia de *movilizarse* junto *con* ese invisible reparto de *patapilas* que, sin saber que era imposible, se atrevieron a ocupar el Parque Indoamericano y a tomar el Obelisco por asalto, para instalar allí viviendas a cielo abierto de más de 1 000 estrellas.

Bibliografía

Asociación Civil por la Justicia y la Igualdad, Análisis del Proyecto caba. Presupuesto 2016: Vivienda, [en línea], Buenos Aires, acij, 2015. Disponible en: http://acij.org.ar/presupuesto-para-el-area-de-vivienda-analisis-del-proyecto-2016/

Auyero, Javier, "La geografía de la protesta", Revista Trabajo y Sociedad, vol. III, núm. 4, [en línea], 2002. Disponible en: http://www.unse.edu.ar/trabajoysociedad/AuyeroEspacial.htm.

Auyero, Javier, Pacientes del Estado, Buenos Aires, Eudeba, 2013.

Borja, Jordi, Movimientos sociales urbanos, Buenos Aires, siap, 1975.

Castells, Manuel, Ciudad, democracia y socialismo, Madrid, Siglo XXI, 1979.

Centro de Estudios Legales y Sociales, Derechos Humanos en Argentina. Informe 2013, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

Consejo Económico y Social de la Ciudad de Buenos Aires, Diagnóstico sociohabitacional de lacCiudad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

Corriente Villera Independiente, Solidaridad, lucha y autonomía, Cuadernillo de Sistematización del Segundo Congreso Villero, Buenos Aires, 2013.

_____, "Comunicado público: Carpa villera y huelga de hambre por la urbanización con radicación en el Obelisco", Buenos Aires, 22 de abril de 2014.

Corriente Villera Independiente et al., Las voces de lxs huelguistas. Sistematización de la experiencia de 53 días de acampe y huelga de hambre, Buenos Aires, Corriente Villera Independiente/ Pañuelos en Rebeldía y La Poderosa/ Editorial América Libre, 2015.

Cravino, María Cristina (org.), Derecho a la ciudad y conflictos urbanos. La ocupación del Parque Indoamericano, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.

Gago, Verónica, La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.

Gago, Verónica y Eva García Pérez, "Ciudad próspera, ciudad monstruosa: nuevas racionalidades urbanas a partir del caso

Indoamericano", Revista quid16, núm. 4, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani-Universidad de Buenos Aires, 2014.

Gorz, André, "Reformas no reformistas", en Crítica de la razón productivista, Madrid, Catarata, 2008.

Gramsci, Antonio, Antología, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998.

_____, Cuadernos de la Cárcel, tomo 6, México, Era, 2000.

Gutiérrez, Raquel, Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina, Puebla, buap, 2015.

Harvey, David, Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana, Buenos Aires, Akal, 2014.

Heidegger, Martín, "Construir, habitar, pensar", en Filosofía, ciencia y técnica, Santiago, Universitaria, 1997.

Herzer, Hilda y María Mercedes Di Virgilio, "Las necesidades habitacionales en la ciudad de Buenos Aires: cuántos, quiénes, cómo y por qué", Revista Realidad Económica, núm. 273, iade, [en línea], 2011. Disponible en: http://www.iade.org.ar/uploads/c87bbfe5-e0f3-42b4.pdf.

indec, Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, Censo del Bicentenario, Buenos Aires, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2012.

La Poderosa, "Carpe diem. A un año de la histórica Carpa Villera", 2015. Disponible en: www.lapoderosa.org.ar, [descargado el 10 de marzo de 2016].

Lefebvre, Henry, El derecho a la ciudad, Barcelona, Península, 1969.

_____, Espacio y política, Barcelona, Península, 1976.

_____, De lo rural a lo urbano, Barcelona, Península, 1988.

Mariátegui, José Carlos, El alma matinal y otras estaciones, Lima, Amauta, 1970.

Moraes, Antonio Carlos y Wenderley Da Costa, Geografía crítica. La valorización del espacio, México, Itaca, 2009.

Mutuberría, Valeria y María Florencia Rodríguez, "Desalojos y acciones colectivas", Revista Ciudades, núm. 84, México, Red Nacional de Investigación Urbana, 2009.

Mutuberría, Valeria et al., "La ciudad de Buenos Aires y el derecho

a la ciudad. Un abordaje a las políticas públicas urbanas de la gestión local de la última década", en Javier Marín (comp.), La ciudad empresa. Espacios, ciudadanos y derechos bajo la lógica de mercado, Buenos Aires, Editorial del Centro Cultural de la Cooperación, 2013.

Navarro, Mina Lorena, "Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida", El Apantle, núm. 1, Puebla, 2015.

Ouviña, Hernán, "Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa", en vv.aa. Pensar las autonomías, México, Bajo Tierra, 2011.

Ouviña Hernán y Diego Giller (comps.), René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado, Santiago, Quimantú, 2016.

Ouviña, Hernán y Francisco L'Huillier, "Del Indoamericano a la Carpa Villera. Derecho a la ciudad y luchas por la urbanización por las villas (2010-2016)", Revista quid16, núm. 6, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani-Universidad de Buenos Aires, 2016.

Página/12 (10 de agosto de 2016) (2014), "Macri y los peligros de la xenofobia". Recuperado de: http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-158449-2010-12-10.html

Página/12 (8 de abril de 2016) (2016), "Un megaoperativo para levantar imagen". Recuperado de: http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-296445-2016-04-08.html

Renna, Henry, "Ocupar y autogestionar para avanzar. Producción social del hábitat y el movimiento de pobladores", 2014. Reproducido en Agencia de Noticias Medio a Medio: www.agenciadenoticias.org [descargado el 19 de marzo de 2016].

Torres Carrillo, Alfonso, El retorno a la comunidad, Bogotá, cinde, 2014.

Valdés Gutiérrez, Gilberto, Posneoliberalismo y movimientos antisistémicos, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2009.

Zibechi, Raúl, Territorios en resistencia. Cartografía de las periferias urbanas latinoamericanas, Buenos Aires, Editorial La Vaca, 2008.

Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: dinámicas de autonomía e interdependencia para la reproducción de la vida[1]

Mina Lorena Navarro[2]

En México, ante las ofensivas neoliberales cada vez más brutales, las respuestas sociales de resistencia para defender los medios que hacen posible la reproducción de la vida no han dejado de expresarse. En las ciudades, donde las condiciones socioecológicas para sacar la vida adelante son cada vez más precarias, ha habido una variedad de expresiones sociales orientadas a contrarrestar los distintos procesos de privatización y mercantilización de ámbitos y servicios público-estatales, de despojo de distintos medios de vida y de agresión contra los ámbitos comunitarios y las economías locales.

En esta cartografía de las resistencias urbanas vemos organizaciones de vecinos contra los impactos socioecológicos del desarrollo de infraestructura y contra un tipo de urbanización dictada por las lógicas del mercado inmobiliario; pueblos originarios y otros entramados comunitarios de los ámbitos todavía rurales, en su mayoría localizados en las zonas periurbanas de las ciudades, que resisten los procesos de urbanización, desmantelamiento de economías locales y destrucción de zonas de conservación y tierras de cultivo; trabajadores y trabajadoras que pelean por conservar sus fuentes de empleo y limitar

1 Muchas de las reflexiones que aquí presento son producto del diálogo y la mirada que hemos cultivado en el Área de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político, principalmente con Raquel Gutiérrez y Lucia Linsalata.

2 Socióloga y profesora- investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Correo electrónico: mlorena.navarrot@gmail.com

el avance de las medidas de precariedad laboral; mujeres que han salido a denunciar los feminicidios y las violencias machistas que se recrean simbólica y físicamente en sus casas, calles, escuelas y trabajos; organizaciones sociales que luchan por obtener y garantizar los medios básicos para la reproducción de la vida; colectivos de artistas que se autoorganizan para ofrecer su trabajo y denunciar las políticas de monopolio y concentración de la vida cultural en manos de un puñado de corporaciones; organizaciones estudiantiles y colectivos juveniles que alzan la voz contra las medidas represivas y criminales implementadas por parte de todos los gobiernos.

El reconocimiento y la comprensión de las formas en que buscamos impugnar el orden establecido y hacer la vida en común en las ciudades son de suma relevancia por varios motivos. Uno muy importante es que la tendencia de urbanización del planeta bajo los dictámenes del capital va en aumento; actualmente, más de 3 000 millones de personas, es decir, más de la mitad de la población mundial, vivimos en alguna ciudad (Fernández Durán, 2008: 8). La demanda de materia y energía que ello requiere está sobrepasando por mucho los ciclos de regeneración de los ecosistemas y, por lo tanto, agudizando la cada vez más alarmante crisis ecológica global. Aun cuando las ciudades ocupan solamente 3% de la superficie del planeta, consumen dos terceras partes de la energía y producen entre muchas otras cosas, 80% del CO_2, uno de los gases responsables del cambio climático (Fariña, 2015). El metabolismo de las ciudades bajo su forma capitalista es simplemente insustentable.

Este acelerado crecimiento y propagación de las metrópolis en los últimos 50 años ha respondido a la necesidad de expandir las relaciones monetarias y fijar un patrón de producción, distribución, cambio, consumo y desecho funcionales a la reproducción del capital. Todo esto a costa del incremento de la sobreexplotación de la naturaleza y el trabajo vivo, relanzando reiteradamente procesos de acumulación originaria, con los que se han transformado

radicalmente los metabolismos del *tejido de la vida*[3] y despojado a poblaciones enteras de sus medios de sustento.

En ese sentido, la violencia y el despojo, como lógicas inherentes a las políticas de acumulación del capital, han provocado la expulsión y desplazamiento forzado de millones de personas que generalmente migran hacia centros urbanos para, en el mejor de los casos, integrarse como nuevos proletarios al mundo del trabajo asalariado y como consumidores a la economía monetarizada. Y digo en el mejor de los casos, porque con la precarización neoliberal del trabajo, las grandes mayorías no logran dicho acceso y terminan insertándose en alguna actividad de la llamada economía informal, donde labora 60% de la población a nivel nacional (Organización Internacional del Trabajo, 2014). Otros, al no encontrar trabajo "digno" (formal o informal) buscan migrar fuera de México, o sobrevivir mediante actividades relacionadas con la economía criminal (narcotráfico o crimen organizado).

En medio de todas las adversidades y desventuras que la vida urbana entraña, también vivimos la ciudad como el lugar de la máxima libertad y el acceso a una diversidad de satisfactores del mundo moderno. La frase "el aire de la ciudad libera", precisamente hace alusión a este imaginario. Lo cierto es que, en medio de esa experiencia de aparente libertad, la vida urbana condensa al menos cuatro dinámicas constitutivas de la modernidad capitalista. Extrañamiento de nuestra relación con la naturaleza, al considerarla una fuerza exterior, contraria y separada del mundo humano. Alienación de aquello que producimos con nuestras propias fuerzas físicas y psíquicas, ya no para satisfacer lo que requerimos para subsistir, sino para alimentar la lógica abstracta del valor. Enajenación de nuestra capacidad política

3 Recupero esta noción de Jason Moore, como "una forma de situar todo lo que hacen los humanos dentro de una totalidad mayor en la que somos una poderosa especie de producción de medio ambiente" (Wedekind, Milanez, 2017). En esa red, la naturaleza es un todo, es decir, la naturaleza somos nosotros, está dentro de nosotros y alrededor de nosotros. Los humanos hacemos al medio ambiente y el medio ambiente nos hace a los humanos (Moore, 2016: 3).

de autodeterminar la forma de la sociedad en la que habitamos. Y, fragmentación de las sociabilidades comunitarias o colectivas de las que provenimos y de las que interdependemos para reproducir la vida.

De manera que, el extrañamiento, la alienación, la enajenación y la fragmentación producen un tipo de subjetividad a través del cual, entre otras cosas, percibimos que la sociedad funciona como una sumatoria de individuos-ciudadanos, libres, autosuficientes e independientes de los lazos sociales, de la naturaleza, es decir, del tejido de la vida. Desde la economía feminista se ha venido explicitando que el prototipo de este comportamiento es precisamente el del *homo economicus* de la economía neoclásica; el individuo moderno que es autosuficiente, racional y egoísta, que toma las decisiones con la información disponible sobre oportunidades y restricciones mediante un proceso individual y racional de maximización de las utilidades.

Ciertamente, la expansión de las economías de mercado y el consustancial despliegue de procesos de despojo múltiple de distintos ámbitos de la vida, han ido subsumiendo, negando y oscureciendo las relaciones de interdependencia y las capacidades políticas de cuidado y regeneración de los ámbitos que se comparten y, en general, de los trabajos que sostienen la reproducción de la vida.

En relación con esta cuestión, el trabajo de Silvia Federici ha sido fundamental para comprender cómo la acumulación del capital ha sido posible por un sangriento y disciplinario proceso de expropiación social de las capacidades de gestión y reproducción de la vida, siendo el cuerpo de las mujeres un territorio en disputa para lograr este cometido lo largo de la historia. Una de las separaciones más hondas que el capitalismo-patriarcado ha generado sobre el tejido de la vida es entre el ámbito de la producción y la reproducción. En *El Calibán y la bruja* (2010), Federici documenta cómo los cercamientos de tierra y la expansión de las relaciones monetarias en Europa forjaron a sangre y fuego la *división sexual del trabajo*, lo que implantó una asimetría y jerarquía en los roles y actividades que han tenido que asumir las mujeres con respecto a los hombres. De este modo se ha

configurado el mandato "natural y obligatorio" de que las mujeres deben dedicarse a las labores domésticas y de reproducción de la vida, sin que en ello se les reconozca la realización de un trabajo productivo y, por tanto, la percepción de un salario.

Así, la división sexual del trabajo persiste y se ha profundizado en tanto garantiza la generación de plusvalor, el cual no sólo se extrae de la producción de mercancías, sino también de las actividades reproductivas no pagadas que generalmente realizan las mujeres en los ámbitos domésticos y privados. En ese sentido, esta mirada resulta vital para nombrar y reconocer los trabajos de reproducción de la vida, que al mismo tiempo producen la energía fundamental que el capital requiere para reproducir la fuerza de trabajo. Como plantea la italiana María Mies, si el trabajo reproductivo se reconociera como trabajo y se remunerara plenamente, el modelo de acumulación colapsaría (Mies, 2004). Cabe mencionar que, siguiendo a Silvia Federici, retomo la noción de *reproducción de la vida*, en contraposición con la de reproducción social que, desde el marxismo, refiere específicamente a la reproducción de la fuerza de trabajo en términos capitalistas (Federici, 2017).

Así, sobre la base de estas jerarquías, segmentaciones, trabajos invisibles y relaciones de dominio, desprecio y explotación, el capitalismo se ha venido organizando a través del tejido de la vida. Es importante comprender que el capitalismo no es un sistema económico o un sistema social, sino una forma de organizar la naturaleza en su conjunto (Moore, 2016: 2) y, como plantea Raquel Gutiérrez (2017), una forma de organizar las relaciones de interdependencia que sostienen —o que no sostienen, o que sostienen a medias— la vida en cuanto tal. En ese sentido, el capital se mueve bajo el dictamen de extraer y exprimir el mayor valor posible de nuestro trabajo, gestionando la interdependencia en términos de explotación (Pérez, 2012: 53), es decir, poniendo en el centro la acumulación y no la reproducción de la vida.

En tensión con estas lógicas persisten otras formas de organizar las relaciones de interdependencia para el sustento y la defensa de la

vida. Luchas de muy diverso tipo que, concentrando sus energías en la producción de lo común, han sido capaces de impugnar el orden dominante y experimentar alternativas colectivas y comunitarias capaces de cuidar y regenerar la vida ante la degradación y precariedad socioecológica que enfrentamos en los espacios urbanos metropolitanos actuales.

Hacer en común la vida: experiencias de interdependencia en la ciudad

En el libro *Hacer común contra la fragmentación de la ciudad: experiencias de autonomía urbana*, publicado en 2016, busqué componer un diálogo entre distintas experiencias colectivas acuerpadas por una serie de intuiciones, anhelos, prácticas, proyectos y horizontes en torno a la producción de lo común. En ese recorrido, una pregunta inicial fue ¿qué es exactamente lo que comparte la Radio Comunitaria Zacatepec en la periferia de la ciudad de Puebla con Jóvenes en Resistencia Alternativa, un colectivo de la Ciudad de México que ha producido un conjunto de saberes para la generación de talleres de educación popular, libros, conciertos; con un artista visual y unos músicos que convergen en Proyecto Protesta para hacer videoclips y potenciar un discurso político contra la represión política y a favor de la autoorganización; con los comités de la Asamblea Social del Agua de 12 colonias contra la privatización del agua en la ciudad de Puebla; con unos jóvenes de La Tribu que tomaron un terreno para cultivar sus alimentos al sur de la Ciudad de México; y finalmente, con 1 100 familias de la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente, que han luchado por su vivienda y ahora están impulsando lo que ellos denominan "proyectos de vida" en el oriente de la Ciudad de México? (Navarro, 2016).

Con sus enormes diferencias, en todas estas experiencias encontré que hay una serie de relaciones y prácticas sociales que, con muchas dificultades, están buscando organizar y garantizar colectiva y de múltiples maneras la reproducción material y simbólica de la vida.

Esto es posible por una capacidad política de cuidar y regenerar aquellos ámbitos que se comparten, participando de los espacios de deliberación y producción de decisión para dar forma colectiva a las tramas de socialidad.

Para ahondar un poco más en esta dimensión compartida, quiero proponer algunas claves en proceso de elaboración y compartir de manera concentrada y todavía inacabada algunas de las preguntas y reflexiones de este trabajo, orientadas a pensar nuestros límites, las contradicciones que nos atraviesan, los desafíos a encarar; y las propias potencias, logros, capacidades sociales de sentir, pensar y hacer en común.

Como hemos estado viendo, la precariedad de la vida es creciente. En las ciudades, la alienación y la fragmentación tienden a agudizarla. Ante esto, la interdependencia para hacer en común la vida es un proceso de lucha que hace parte de múltiples tramas colectivas que se organizan cotidianamente. La interdependencia se urde en el conjunto de actividades y trabajos interconectados en común para garantizar la reproducción simbólica, afectiva y material de la vida.

Las relaciones de interdependencia para la reproducción de la vida son posibles por una disponibilidad social a no conformarnos solamente con sobrevivir o con obedecer resignadamente los dictámenes del capital y su dinámica voraz de acumulación. En ese sentido, tales relaciones de interdependencia no son una fuga o ruptura plena con el capital, pero son procesos colectivos que, al tiempo que rechazan la lógica de negación del valor, afirman su capacidad política de darse forma y determinar su actividad para sacar adelante la vida.

El reconocimiento de una necesidad o experiencia en común es fundamental para el acuerpamiento de estas tramas y la producción de un nosotros. En la medida en que esa interdependencia se politiza, es decir, que la reconocemos y hacemos nuestra, podemos decidir cómo y a dónde dirigir nuestras energías vitales para hacernos cargo de nosotros mismos y de la resolución de las necesidades que compartimos. La interdependencia es una clave que nos ayuda a

politizar y a sacar a la luz todas nuestras relaciones de cooperación en nuestros múltiples territorios vitales; desde la cama hasta el trabajo.

La capacidad política de darse forma no se expresa solamente en el ámbito público, ni mucho menos es exclusiva de la clase política en los estratos más altos de la institucionalidad, como generalmente plantean las doctrinas políticas liberales. Al ser una cualidad humana, se pone en juego en los tiempos cotidianos y en todos los ámbitos de la vida social, incluidos los de la subsistencia, en los que se co-produce con otros lo necesario para garantizar y disfrutar la vida.[4]

Las formas de regular las dinámicas colectivas —modos organizativos, métodos, procedimientos— para gestionar nuestra interdependencia van siendo muy variadas y también enfrentan diversas dificultades. Una buena parte de los problemas está relacionada con las diferencias entre quienes integramos las tramas de interdependencia, así como con su reconocimiento y gestión. Diferencias en las trayectorias biográficas, experiencias políticas, etarias, si se tienen hijos, y hasta las condiciones objetivas que, entre otras cosas, van pautando el tiempo destinado al trabajo colectivo. Sin duda, la gestión de esas diferencias es uno de los grandes desafíos en la organización de la interdependencia para hacer en común la vida.

Vemos que, si no existe un reconocimiento mutuo y las diferencias no se explicitan, las relaciones de poder se vuelven tendencialmente relaciones de dominio. Siguiendo a Silvia Federici diríamos que "las diferencias no son el problema, el problema es la jerarquía. La jerarquía hace que las diferencias se vuelvan una fuente de discriminación, de devaluación y de subordinación" (Ros, 2012).

En esa medida, la horizontalidad ha surgido como una apuesta por construir relaciones sociales no jerárquicas ni autoritarias para

4 Desde la perspectiva de Bolívar Echeverría, la capacidad de forma es la capacidad de los seres humanos de imprimir una figura singular, más o menos estable, a su socialidad; de moldear su organización social, dando forma, contenido y sentido al conjunto de las relaciones de interdependencia (de trabajo y disfrute) que interconectan y definen a los seres humanos en tanto sujetos sociales, posibilitando la reproducción de su existencia (Echeverría, 1998).

organizar la cooperación, la deliberación y la decisión en común.[5] A lo largo de los últimos años, las ideas y prácticas orientadas a *horizontalizar* las relaciones se han ido nutriendo y también complejizando, en tanto sabemos que la construcción de relaciones distintas no se da con sólo decretarlo o con tener buenas intenciones; se trata de un largo proceso de aprendizaje, de sensibilización, de experimentación de métodos, de prueba y error. A decir de Raquel Gutiérrez, habría que preguntarse si el criterio de horizontalidad es suficiente o si no conviene convertirlo en verbo, más bien en una relación tendencialmente *horizontalizadora*, que tiene que ver con el problema de la con-formación de relaciones nuevas y la de-formación de relaciones viejas. ¿Cómo conviertes la gestión de las diferencias en un asunto horizontalizador? Porque es una ficción armar un proyecto horizontal de entrada sobre el conjunto de estas asimetrías (Navarro, 2016: 154).

Otra clave en los procesos horizontalizadores de organización del hacer en común es la capacidad de dispersar o socializar el poder. ¿Qué hacemos con el poder que se produce cuando se cuenta con información, el poder que se genera cuando participas más que otros, el poder de tener un saber especializado, el poder que te da

5 En palabras de Marina Sitrin, la horizontalidad es "una relación social que implica, como su nombre lo sugiere, una superficie plana sobre la cual comunicarse. La horizontalidad necesariamente supone la aplicación de la democracia directa y el esfuerzo por alcanzar consensos, procesos en los que se intenta que todo mundo sea escuchado (…). Es una relación social dinámica. No es una ideología o un programa político que deba ser cumplido para crear una nueva idea o sociedad. Es una ruptura con esa clase de maneras verticales de organizarse y relacionarse, y es una ruptura que es una apertura (…) La palabra horizontalidad se escuchó por primera vez en los días posteriores a la rebelión popular de diciembre de 2001 en Argentina. Nadie recuerda de dónde vino o quién pudo haberla usado por primera vez. Era una palabra nueva que surgió de una práctica social nueva. La práctica consistía en que la gente se reunía, mirándose unos a otros, sin que nadie estuviera a cargo o ejerciera poder sobre otro, para empezar a encontrar maneras de solucionar colectivamente sus problemas. Al hacer esto juntos, estaban creando un nuevo tipo de relación. Tanto el proceso de toma de decisiones como las maneras en que la gente quería relacionarse entre sí eran horizontales" (Sitrin, 2015).

contar con mayor experiencia organizativa? Una manera de dispersar las potenciales relaciones de poder es compartir lo que se sabe, socializar el conocimiento, generar procesos de formación, promover herramientas colectivas de pensamiento y acción. Esto no es una fórmula, pero sí se pueden producir relaciones tendencialmente más horizontales, al tiempo que se va conformando una inteligencia colectiva con mayor capacidad de decidir en común.

Hemos aprendido que un riesgo de no dispersar el poder es la tendencial separación y autonomía entre un segmento que dirige y otro que es dirigido. La política antiautoritaria se construye, precisamente, sobre la base de reconocer las diferencias y las relaciones de poder al interior de una colectividad, al mismo tiempo que se generan mecanismos que buscan dispersar el poder (Zibechi, 2006).

Otro aspecto que desde mi punto de vista nutre la fuerza del nosotros en interdependencia son los vínculos afectivos y la emocionalidad, desde la tristeza o el enojo, hasta el deseo o el goce. Esto a contracorriente de la militancia tradicional, que se construye en torno a lo que Manuela Arancibia denomina la inquebrantabilidad y la resistencia emocional (Arancibia, 2010). De la mano de esto, tendencialmente, las experiencias colectivas han ido politizando otros ámbitos de la existencia —como la salud, la educación, la alimentación, el cuerpo—, luchando por romper las separaciones entre los ámbitos público y privado, la producción y la reproducción, lo colectivo y lo individual. De ahí la radical consigna feminista de "lo personal es político".

Así, las tramas de interdependencia van autorregulándose y desplegando su capacidad para darse forma colectivamente y gestionar algunos aspectos de la vida social. En ese sentido se van produciendo espacios y ámbitos de autonomía parciales, que quizás deben enfrentar el mayor límite cuando no están fincados o conectados con una base material para la reproducción de la vida de manera autónoma. ¿Cómo garantizar en común la reproducción material de la vida social?, ¿cómo

romper la contradicción entre necesitar del dinero para vivir, pero al mismo tiempo, ya no querer depender más de él?[6]

En la mayoría de las experiencias, el hacer y la energía de que disponemos son "voluntarios", es decir, trabajo no pagado, lo que en principio se puede valorar como benéfico porque tendencialmente escapa a las lógicas de enajenación y la mediación del dinero. Sin embargo, el problema es que estos trabajos pueden estar atravesados por dinámicas de alienación o explotación. Y, por otro lado, la reproducción material se tiene que resolver de algún modo y termina haciéndose de manera individual. De modo que, además de resolver la autogestión de los recursos para los proyectos propios, surge otro problema al que Jóvenes en Resistencia Alternativa (JRA) describe como "la escisión entre la comunidad política que une y la reproducción material que se resuelve de manera fragmentada" (Navarro, 2016: 112).

Veo que ésta es una de las grandes dificultades que enfrentamos. Uno de los caminos que se exploran para recomponer o gestionar esa escisión es la apropiación y creación de territorialidades simbólicas y materiales que buscan garantizar las necesidades mediante la integración de un circuito que incluya las actividades de la producción-reproducción.[7] La apuesta es que esos procesos de re-territorialización,

6 Ana Dinerstein propuso esta pregunta que en los siguientes términos: "¿Pueden la teoría crítica y el marxismo abierto transformar su crítica intelectual profunda y muy valiosa, pero de alguna manera externa a estas experiencias de lucha (las luchas por la vida y por formas alternativas de reproducción social), en una crítica basada en la contradicción fundamental que atraviesa toda lucha por la reproducción social en el capitalismo colonial y patriarcal, es decir, la necesidad de reproducirnos por medio del dinero y la necesidad de destruir el poder del dinero como forma de reproducción de la vida? ¿Si las luchas de clase de hoy están atravesadas por esta contradicción, no debiera la teoría crítica abordar esta contradicción? (Dinerstein, 2017: 10-11).

7 Retomo a Amaia Pérez, quien plantea que "necesitamos desplazar el eje analítico desde los procesos de valorización de capital hacia los procesos de sostenibilidad de la vida, entendiendo la socioeconomía como un circuito integrado producción-reproducción, trabajo remunerado-trabajo no remunerado, mercado-Estado-hogares; valorando en qué medida genera condiciones para una vida que merezca ser vivida;

que tendencialmente pueden ser contrarios a la lógica del capital, vayan generando procesos graduales de independencia económica y política. En ese sentido, la producción social del espacio y de territorialidades en disputa con el orden dominante es también una dimensión estratégica en la construcción de alternativas y horizontes de transformación de las relaciones capitalistas.[8]

Llegado este punto me pregunto: ¿cómo avanzar en la transformación social desde la reproducción de la vida? Sin pretender responder esta pregunta desde un lugar general o universal, recupero sólo algunos planteamientos o pautas de las experiencias concretas encaminadas a pensar y andar sobre esta cuestión. Un primer punto es que los procesos emancipatorios no sólo se producen en los esfuerzos sociales más explícitos y visibles de impugnación del orden dominante; sino también, y de manera conectada con las miles de contiendas cotidianas e intersticiales, para gestionar la interdependencia y reproducir la vida de otro modo. De hecho, el proceso de despliegue más explícito de las luchas por lo común no podría ser posible sin la energía que corre cotidianamente en las tramas de la vida social.

En ese sentido, la transformación es un largo y continuo proceso que, en diferentes escalas y con determinados alcances, va produciendo rupturas y discontinuidades con el orden dominante. Recuperando a Gutiérrez y Salazar (2015), la transformación no sólo se presenta en el bosquejo de un horizonte abstracto a futuro, sino en el flujo de acciones de resistencia y lucha en el presente que defiende y amplía las posibilidades concretas de reproducción de la vida en su conjunto.

En ese sentido, la interdependencia para hacer en común la vida y garantizar la reproducción material y simbólica de la vida social es un terreno central en esos procesos de politización y organización. En

y comprendiendo cómo las relaciones de poder se reconstruyen mediante su funcionamiento" (Pérez, 2014: 47).

8 Ésta es una reflexión que fue tomando forma y fuerza en el Seminario "Desafíos del presente: entender y detener la violencia en nuestros cuerpos-territorios", realizado en octubre de 2017 por el Área de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político en el ICSYH de la BUAP.

esos ámbitos y temporalidades, negados y despreciados por el capital, pero también por la izquierda estadocéntrica, es donde se producen radicales experimentaciones y profundos cambios en la subjetividad y en las formas de socialidad de la gente común.

Con todo esto, la ciudad puede comprenderse no sólo como el epicentro de la acumulación del capital, sino también como terreno estratégico para subvertir y poner en entredicho los procesos de explotación y expansión continua de la valorización del valor. En el rechazo se afirma la vida mediante el despliegue de capacidades y estrategias que garantizan la reproducción material y simbólica de manera autónoma. Al tiempo que negamos al capital aun sabiendo que necesitamos de él, afirmamos otro modo de existencia: uno que pone en el centro la vida en interdependencia.

Bibliografía

Arancibia, Manuela, "Resistiendo desde la psicología: la represión política y la propuesta del enfoque psicosocial", *Revista Revuelta,* año 8, núm. 17, México, marzo-mayo de 2000. Disponible en: http://www.revistarevuelta.org/index.php/2010/08/editorial/

Dinerstein, Ana, "Afirmación como negatividad. Abriendo espacios para otra teoría crítica", Conferencia inaugural del *Coloquio 25 años de Marxismo Abierto*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la buap, Puebla, 2017.

Echevería, Bolívar, *Valor de uso y utopía,* México, Siglo XXI, 1998.

Fariña Tojo, José, "Una ciudad más próxima", *El País,* Madrid, 28 de junio de 2015. Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/06/25/actualidad/1435226184_302194.html?id_externo_rsoc=FB_CM

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

Federici, Silvia, Conversaciones, Nueva York, 2017.

Fernández Durán, Ramón, *Un planeta de metrópolis (en crisis)*, España, Ecologistas en acción, 2008.

Gutiérrez, Raquel y Huascar Salazar, "Reproducción comunitaria

de la vida. Pensando la transformación social en el presente", *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios* "Común ¿para qué?", núm. 1, Puebla/México, socee, 2015.

Gutiérrez, Raquel, "Elementos generales sobre las tramas comunitarias", documento de trabajo, 2017.

Mies, María, "La perspectiva de subsistencia", *Republicart*, 2004. Disponible en: http://republicart.net/disc/aeas/mies01_es.htm

Moore, Jason, *Capitalism in the web of life. Ecology and accumulation of capital,* Londres/ Nueva York, Verso, 2015.

Navarro, Mina Lorena, *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la buap, 2016.

Organización Internacional del Trabajo, "El empleo informal en México: situación actual, políticas y desafíos", 2014. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_245619.pdf

Pérez Orozco, Amaia, *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

Ros, Manel, "La cadena de montaje empieza en la cocina, en el lavabo, en nuestros cuerpos. Entrevista a Silvia Federici", *Rebelión*, 16 de junio de 2012. Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=151406

Sitrin, Marina, "Horizontalidad y territorio", *Horizontal,* 19 de enero de 2015. Disponible en: http://horizontal.mx/horizontalidad-y-territorio-sitrin/

Wedekind, Jonah y Felipe Milanez, "Entrevista a Jason Moore: Del Capitaloceno a una nueva política ontológica", *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, núm. 53, julio de 2017. Disponible en: http://www.ecologiapolitica.info/?p=9795

Zibechi, Raúl, *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

Repensar la transformación social desde las escalas espacio-temporales de la producción de lo común

Lucia Linsalata[1]

En este breve ensayo me propongo poner a discusión algunas reflexiones iniciales en torno al problema de las escalas espacio-temporales de lo común y su relación con el modo en que pensamos la transformación social o la posibilidad de una transición de nuestra sociedad hacia una sociedad poscapitalista.

Una de las principales formas en que se suelen disminuir las posibilidades de transformación social anidadas en nuevas y viejas experiencias de autoorganización y autogestión social centradas en la producción de lo común, es la de hacer énfasis en el carácter supuestamente local, parcial o efímero de dichas realidades y en sus límites a la hora de pensar una transformación general de la sociedad ante los ritmos vertiginosos y el tamaño aplastante de la explotación y el despojo capitalista. En el sentido común de una parte significativa de la izquierda que se define a sí misma anticapitalista, las multiplicidades de experiencias de producción de lo común que siguen proliferando a lo largo y ancho del planeta no dejan de ser realidades demasiado pequeñas frente al tamaño descomunal de la dominación; no dejan de ser un bello y quijotesco ejercicio político que no tiene, sin embargo, la capacidad de impulsar procesos más amplios de transformación social.

1 Profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad de Puebla, México.

Sostengo que este difuso sentido común se sostiene en una idea errónea de transformación social, que reiteradamente ha llevado a muchos sectores de izquierda a abordar el problema de las escalas espacio-temporales de los procesos de autoorganización social que suelen sostenerse en la producción de un común, de manera distorsionada y poco útil para las luchas sociales. En este texto lanzo algunas ideas que quizá nos ayuden a des-estructurar este sentir y a enfocar el problema de las escalas espacio-temporales de lo común desde una perspectiva más fértil para la lucha.

Para lograrlo, estructuraré mi ensayo en tres partes. En la primera, presentaré una breve discusión sobre la idea de transformación social, recuperando algunas reflexiones de Massimo de Angelis en relación con la noción de revolución social propuesta por Marx. En la segunda, propondré una breve definición de aquello que entendiendo por producción de lo común y presentaré algunas consideraciones en relación con la forma en que lo común habita el espacio y el tiempo. Finalmente, en la tercera, lanzaré algunas ideas en torno a las dimensiones multiescalares de lo común y su relación con el problema de la transformación social.

La "falacia del modelo" o sobre como repensar la transformación social

Acabo de afirmar que detrás de aquel pensar que nos lleva a disminuir sistemáticamente la potencia transformadora anidada en una multiplicidad de experiencias de autoorganización social centradas en la producción de lo común se encuentra una noción falaz de transformación social, una noción que Massimo de Angelis ha caracterizado como la "falacia del modelo". ¿En qué consiste para este autor dicha falacia? Consiste en la idea ampliamente difundida en la izquierda de que para sustituir el actual sistema (o modelo) capitalista, otro sistema igualmente estructurado y "eficiente" u otro modo de producción claramente definido tiene que estar listo para tomar su lugar (De Angelis, 2014).

El problema con esta forma de pensar está en el hecho de que la historia nos ha demostrado reiteradamente que las cosas no funcionan así. De Angelis nos recuerda que las transformaciones en las relaciones de producción y reproducción de la vida social no se dan a través de la "aplicación" de modelos; sino que van emergiendo en los tiempos largos de la historia, a través de procesos contradictorios, no lineales, que se definen a partir de los flujos y reflujos de las luchas sociales, en una secuencia compleja de "victorias" y "derrotas" por parte de las clases trabajadoras. Dicho en otras palabras, *la revolución social* imaginada por Marx, es decir, la posibilidad histórica de producir una transformación radical de la totalidad de las relaciones sociales de producción y reproducción que sostiene la sociedad dominante; la posibilidad de disolver las condiciones de existencia impuestas bajo el capital para dar paso a la emergencia de otras sociedades, no puede pensarse como un evento momentáneo o como una serie de victorias políticas o la simple aplicación de un modelo alternativo (De Angelis, 2014); tiene que ser pensada y vivida como un proceso epocal de perturbación crucial de los sistemas dominantes y emergencia simultánea de nuevas relaciones sociales de producción y reproducción de la vida colectiva; como un proceso de larga duración histórica a lo largo del cual los procesos de erosión y puesta en crisis de las relaciones dominantes se vean acompañados por la emergencia de otro tipo de poder social que nos permita adquirir progresivamente autonomía respecto al capital y, por tanto, existir de otro modo. Dice el autor:

> En primer lugar, una revolución social no es la "toma del poder" diseñada y dirigida por una élite política (ya sea a través de medios reformistas o políticos revolucionarios), sino la producción real de otra forma de poder, que, por lo tanto, corresponde a la "disolución" de la vieja sociedad o de la antigua "condición de existencia" (Marx y Engels, 2005: 25), o a un cambio en la "estructura económica de la sociedad" que está constituida por "la totalidad de las relaciones [sociales] de producción" (Marx, 1977: i). En segundo lugar,

> precisamente por su característica de ser constituyente de nuevas relaciones sociales que reproducen la vida (y disuelven las viejas), la revolución social no puede reducirse a un evento momentáneo, a una "victoria"; sino que ésta abarca una época y está configurada por una serie de "victorias" y "derrotas". Marx habla así del "principio" de la "época de la revolución social" (Marx, 1977: i), pero cuán larga sea esta época nadie lo puede decir (De Angelis, 2014).[2]

Ahora bien, si asumimos esa idea de revolución o transformación social, cabe preguntarse ¿qué tipo de potencia transformadora reside en aquellas experiencias de autoorganización social que producen común?

Para contestar a esta pregunta intentaré explicar antes en qué sentido estoy utilizando la noción de común y por qué todas las veces que hasta ahora he utilizado esta palabra, he preferido hablar de producción de lo común y no simplemente de común o de bienes comunes.

¿Qué producimos cuando producimos común?

Contrariamente a una amplia tradición económica que suele pensar lo común exclusivamente en términos de recursos compartidos y bienes poseídos y/o autogestionados colectivamente, nuestro acercamiento a la comprensión de lo común parte de una premisa fundamental: lo común se produce.[3] ¿Qué significa afirmar lo anterior? Significa hacer énfasis en el hecho de que lo común no es —o no es únicamente— una cosa, un objeto, un bien o un conjunto de bienes tangibles o intangibles que se comparten y usan entre varios. Lo común es, antes que nada, una actividad práctica que se establece entre un conjunto de hombres y mujeres que deciden entrelazar sus haceres y establecer vínculos de cooperación para solucionar problemas y necesidades

2 Traducción de Paulino Alvarado Pizaña.

3 Me remito a la forma de pensar lo común que hemos venido cultivando al interior del área de investigación de "Entramados comunitarios y formas de lo político" junto con los estudiantes que participan de este espacio y mis dos compañeras de trabajo, la doctora Raquel Gutiérrez y la doctora Mina Lorena Navarro.

compartidas. Hombres y mujeres que, a partir de la circulación de la palabra, tienen la capacidad de proponerse fines compartidos y establecer los mecanismos para alcanzarlos autónomamente. En tal sentido, aquellos bienes que solemos llamar "comunes" —una fábrica recuperada, unos sistemas de riego comunales, algunos espacios urbanos autogestivos, etc.— no podrían ser lo que son, sin las relaciones sociales que los producen, sin las prácticas organizativas que les dan cotidianamente forma y que producen tales bienes en calidad de comunes. Es por ello que afirmamos que lo común nombra antes que nada una relación social: una relación social de asociación y cooperación capaz de habilitar cotidianamente la producción social y el disfrute de una gran cantidad de riquezas concretas dirigidas a la reproducción más satisfactoria de vida.

Pensar lo común de esta forma tiene una gran "utilidad teórica" a la hora de pensar la transformación social, ya que nos permite nombrar de manera unitaria a una multiplicidad de experiencias organizativas radicalmente diferentes entre sí por historia y contexto, pero similares en las lógicas cooperativas y en las dinámicas asociativas que impulsan. Me explico mejor. Se produce común en una comunidad autónoma zapatista, pero también se produce común al interior de una red de consumidores críticos en Italia; se produce común en una comunidad aymara del altiplano boliviano, pero también se produce común en una huerta urbana de Nueva York. Lo que nos permite asimilar de alguna manera realidades históricas tan aparentemente disimiles entre ellas es el tipo de dinámica cooperativa que allí podemos encontrar que, pese a no ser la misma, tiene algunos caracteres similares en sus lógicas generativas y reproductivas.

En tal sentido, hablar de producción de lo común nos permite pensar en la producción continua y simultánea de una realidad histórica poliforme y pluriespacial, compuesta por una multiplicidad de espacio-tiempos sociales,

> un conjunto diverso, heterogéneo y versátil de entramados sociales, comunidades locales, procesos organizativos, experiencias

> asociativas —de diferente arraigo y profundidad histórica— al interior de los cuales mujeres y hombres de carne y hueso, cultivan, ensayan, recuperan, reinventan, producen y, de consecuencia, ejercen —en aquellos ámbitos de la vida donde pueden y logran hacerlo— aquel antiguo arte humano que la heteronomía capitalista se encarga de expropiar todo el tiempo: el de cooperar para conformar nuestra existencia social-material con base en los fines colectivamente deliberados; el de decidir autónomamente sobre los asuntos comunes; la capacidad de autodeterminar colectivamente (a partir de los ámbitos más inmediatos de la reproducción social) el sentido, los ritmos y los cauces de nuestra vida práctica (Linsalata, 2015: 17).

En ello descansa el gran potencial transformador de la multiplicidad de experiencias autogestivas que producen común: en la posibilidad que éstas habilitan, en una multiplicidad de espacios, de relanzar todo el tiempo la autodeterminación comunitaria por encima de la determinación ajena de la vida impuesta por la relación capitalista y el orden instituido dominante; en la posibilidad que éstas nos habilitan de dar una forma propia a nuestra socialidad, generando un conjunto de relaciones sociales muy distintas a las impuestas por el capital.

Aclarado lo anterior, preguntémonos ahora qué implicaciones tiene todo lo dicho hasta aquí en torno a la producción de lo común en relación al problema del espacio, el tiempo y las escalas de la revolución social.

Pensar las escalas de la revolución social desde lo común

Partimos del hecho de que toda relación social habita un espacio y un tiempo específico. Las relaciones sociales que producen común habitan simultáneamente múltiples espacios y tiempos sociales, pero habitan el espacio y el tiempo de forma cualitativamente diferente a las relaciones sociales capitalistas y a la relación social estatal. ¿En qué descansa esta diferencia cualitativa?

En primer lugar, las formas en que lo común habita el espacio y el tiempo están dictadas primordialmente por las espacialidades y los ritmos heterogéneos y diversos de la reproducción de la vida humana y natural, y no por los espacios-tiempos homogéneos del capital. Cada experiencia organizativa de carácter comunitario y autogestivo tiene sus propias especificidades según las geografías, las culturas, las creencias, las condiciones materiales, las historias presentes y pasadas, los contextos, las coyunturas, las finalidades políticas y los sentidos de lucha de los sujetos que dan forma y contenido a las tramas asociativas que producen ese común. Sin duda no es lo mismo, la forma de producir el espacio y el tiempo de quienes cultivan comunitariamente una huerta en un barrio de Nueva York que la de unas mujeres zapatistas que cultivan colectivamente una milpa para financiar sus proyectos autónomos. No es lo mismo, cuidar comunitariamente el bosque en la comunidad de Cherán, en la meseta purépecha de México, que autogestionar una fábrica ocupada en Argentina. A lo largo de la historia de la humanidad, no ha habido y no habrá una sola forma de producir común, sino múltiples y variopintas formas de hacerlo, tan múltiples y tan variadas como las tramas cooperativas que las diversas comunidades humanas han sabido y sabrán tejer en torno a la necesidad de reproducir sus vidas de forma más satisfactoria y autónoma.

Cada trama comunitaria tienen sus propias lógicas espaciales y temporales que no son generalizables ni asimilables a otras prácticas comunitarias. Por lo mismo, pensar en las escalas espacio-temporales de lo común nos obliga a aprender a pensar la transformación social a partir de otro tipo de noción del espacio y el tiempo, una noción no sólo cuantitativa sino también cualitativa, capaz de reconocer las diferencias y valorizarlas. Nos obliga a aprender a pensar la transformación social como un acontecer simultáneo de una multiplicidad de acciones sociales de autodeterminación que habitan y producen el espacio y el tiempo de manera cualitativamente diferente y en diferentes dimensiones escalares; diferentes entre ellas

no sólo por tamaño sino, además y sobre todo, por su contenido relacional.

En tal sentido, también es fundamental reconocer que las tramas asociativas que producen común casi nunca actúan como unidades sociales aisladas, sino que suelen entablar relaciones de interdependencia y ayuda mutua con otras tramas comunitarias siguiendo una lógica de articulación en red que Raquel Gutiérrez ha caracterizado como "articulación de segmentos autónomos". Tales articulaciones tienen distintos niveles y densidades relacionales, van desde el nivel local hasta niveles regionales, supraregionales o internacionales. Suelen ser más densas y permanentes a nivel local; y menos densas y más inestables o temporales a nivel regional y supraregional. Su temporalidad no es siempre sinónimo de fragilidad, sino todo lo contrario: nos habla de una gran plasticidad y creatividad de las tramas comunitarias y de su adaptación a los tiempos colectivos y a las diversas coyunturas históricas. Tales articulaciones suelen, en efecto, basarse en alianzas provisionales que cambian según el problema a solucionar, la coyuntura política o el fin a conseguir, y tienden a no institucionalizarse. Por eso mismo, cuando hablamos de la multiescalaridad cualitativa de lo común no pensamos sólo en su heterogeneidad de formas y tamaños, sino también en su elasticidad y capacidad de expansión rizomática más allá de lo meramente local, a partir de articulaciones complejas y variadas de segmentos autónomos que logran alcanzar dimensiones mucho más amplias.

Aun así, la posibilidad de expansión multiescalar de lo común tiene límites; sin embargo, tales límites no están ligados al carácter supuestamente local de estas realidades, sino más bien a la persistencia de ciertas cualidades relacionales al interior de las tramas sociales que producen común. Intentaré explicar lo que quiero señalar de la siguiente manera.

Lo que importa no es el tamaño sino la proporción

Recuperando las palabras de Raquel Gutiérrez podríamos decir que las tramas sociales que producen común, por lo general, son fruto de "diversas conversaciones y coordinaciones de conversaciones de hombres y mujeres que entrelazan su hacer de manera autónoma", es decir, que establecen sus propios fines y definen, a partir de la palabra compartida, los tiempos y los mecanismos para alcanzarlos (Gutiérrez, 2015). El ejercicio de esta capacidad de decidir y hacer en común suele afianzarse en el establecimiento de códigos de relacionamiento recíproco que, en la mayoría de los casos, tienen que ver con la definición de dinámicas concretas de obligaciones mutuas y maneras específicas de gestionar la ejecución de las decisiones tomadas y regular los conflictos internos (Gutiérrez, 2015). Ambos elementos —*a)* la centralidad de la conversación o de la coordinación de conversaciones, es decir, de la circulación de la palabra para la toma de decisiones conjuntas y *b)* la importancia de las dinámicas de reciprocidad y control comunitario— condicionan fuertemente el modo en que la producción de lo común, como actividad práctica que genera y regenera determinados vínculos y relaciones sociales, habita el tiempo y el espacio en cada una de sus geografías específicas.

¿De qué manera lo hacen? La producción de lo común privilegia aquellos espacios y aquellos tiempos sociales que propician la reunión, el compartir, el estar y el hacer juntos, la reciprocidad, la empatía humana, el ser parte de, la disposición al servicio hacia la comunidad y a la devolución de lo recibido por la misma. Hay una dimensión que condiciona fuertemente el modo en que lo común habita el espacio y el tiempo; una dimensión que tiene que ver con *el cultivo de la cercanía.* Cercanía no es sinónimo de local. La cercanía no es sólo ni siempre física, pero implica siempre el cultivo de relaciones personales y no anónimas como las relaciones del capital, relaciones en las que la afinidad, la empatía con el otro y la disposición al encuentro y al acuerdo juegan un papel fundamental.

El cultivo de relaciones de cercanía marca pautas en la definición de los espacios y de los tiempos de lo común y pone también límites a su expansión. El cultivo de la cercanía requiere, en efecto, del respeto de ciertos criterios de *proporcionalidad*, entendiendo la proporcionalidad en el sentido que proponía Iván Illich al recuperar el pensamiento de Leopodl Kohr, como el respeto de "lo apropiado de una relación" (Illich, 1996).

Recupero brevemente las palabras de este autor en relación con la noción de proporcionalidad para profundizar mi argumento. Dice Illich:

> La mayor contribución de Kohr se encuentra en la noción de morfología social. En ella, dos palabras claves revelan su pensamiento: *Verhältnismässigkeit* y *gewiss.* La primera significa proporcionalidad o, más precisamente, lo apropiado de una relación. La segunda es traducido como "lo certero", como cuando uno dice "de modo certero". Por ejemplo, Kohr diría que el uso de la bicicleta es idealmente apropiado para alguien que vive en un lugar adecuado (certero) como Oberndorf. Un examen de esta afirmación revela inmediatamente que la noción de "certero" está tan distante de "certeza", como la idea de "apropiado" lo está de "eficiente". Lo "certero" reta a uno a pensar acerca del significado específico que se le adecua mejor, mientras que lo "apropiado" guía a uno al reconocimiento de lo bueno. El conjuntar ambos términos, "lo apropiado" y "en un lugar certero (adecuado)", le permite a Koh visualizar la condición social humana *como ese límite siempre único y capaz de autodelimitarse, dentro del cual cada comunicado puede participar en la discusión acerca de lo que debería ser aceptado y lo que debería ser excluido***.**
>
> Ponderar lo que es apropiado o adecuado en un determinado lugar, lleva directamente a una reflexión sobre la belleza y lo bueno. La verdad a la que se llega será ante todo moral, y no económica. Por ello, la proporcionalidad, tal como Kohr usa el concepto, no cabe en un cálculo económico (Illich, 1996).[4]

4 El texto original de Illich es en inglés. Tanto la traducción como el subrayado son de mi autoría.

Siguiendo a Iván Illich podemos sostener que los criterios de proporcionalidad que definen los límites de las relaciones de cercanía —y por tanto las escalas espacio-temporales— dentro de los cuales la producción de lo común puede darse y expandirse adecuadamente no son definibles *a priori*; están dictados por la experiencia y varían de lugar en lugar, de contexto en contexto, de propósito en propósito y de actividad en actividad. La búsqueda de la escala adecuada a las relaciones de producción de lo común que se están cultivando en un determinado lugar depende finalmente de la capacidad de autoconocimiento y autopreservación de cada trama comunitaria. Dependen de la capacidad colectiva que podamos tener de reconocer aquel límite del que nos habla Iván Illich, de aquel "límite siempre único y capaz de autodelimitarse, dentro del cual cada comunicado puede participar en la discusión acerca de lo que debería ser aceptado y lo que debería ser excluido" (Illich, 1996).

Cuando una comunidad pierde la capacidad colectiva de establecer los límites de lo que debería ser aceptado o excluido en su hacer en común, la producción de lo común tiende a diluirse, se deforma, se vuelve fácilmente cooptable, se transforma en otra cosa.

En tal sentido, el problema real a la hora de pensar la relación entre la expansión de lo común y el tema de la transformación social no descansa en el supuesto "localismo" de lo común, sino en la dificultad de conservar la posibilidad de que una comunidad organizada de hombres y mujeres o un conjunto de comunidades organizadas y articuladas entre sí en distintas escalas puedan seguir cultivando —bajo el ataque constante del capital— la capacidad de proponerse fines compartidos; de reafirmar, una y otra vez, la vigencia de los vínculos de cooperación y recíproca obligación que les permiten realizar tales fines y seguir haciéndolo, y expandiendo su actividad, dentro de una escala espacio-temporal adecuada y proporcional al tipo de vínculos que se están cultivando.

Puesto en estos términos, el problema principal no es cuánto logramos crecer o qué tan rápido podemos hacerlo, sino más bien

cómo lo hacemos sin dejar de producir común, cómo lo hacemos sin perder de vista los criterios de proporcionalidad y cercanía dictados por cada contexto y cada coyuntura política, con la certeza de que la revolución social no será ni mañana ni pasado mañana, sino que se está haciendo ya en muchos lugares y que se estará haciendo cada día un poquito más... o un poquito menos. Todo depende de la cualidad de las relaciones que logramos consolidar entre nosotros y de las prácticas de articulación política que podamos consolidar para reconducir, cada vez más, la reproducción de nuestras vidas a las escalas espacio-temporales diversas, heterogéneas y proporcionales de lo común. Todo depende de la posibilidad que tengamos de asediar al capital a partir del afianzamiento de nuestra capacidad de autodeterminar los espacios y los tiempos de nuestra vida práctica, reconociendo colectiva y autónomamente los límites de lo que debería ser aceptado y lo que debería ser excluido.

Bibliografía

De Angelis, Massimo, "Social revolución and the commons", 2014. Disponible en: http://roar.uel.ac.uk/5354/1/De%20Angelis_Social%20Revolutions%20and%20the%20Commons.pdf

Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina,* La Paz, SOCEE/ Autodeterminación, 2015.

Illich, Iván, "The wisdom of Leopold Kohr", 1996. Disponible en: http://www.davidtinapple.com/illich/1996_illich_kohr.html

Linsalata, Lucia, *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba,* La Paz, SOCEE/Fundación Abril/ Autodeterminación, 2015.

Lo común como reapropiación y despliegue de la capacidad de forma en la modernidad capitalista

Reflexiones a partir de tres experiencias

Paulino Alvarado Pizaña

A las muchachas asesinadas en la ciudad de Puebla

"De abajo debe venir organización. Para la vida, no para un baño de sangre que es lo que quieren los capataces, mayordomos, y caporales del sistema en que vivimos, que así los tienen ordenado por sus amos, el capitalismo neoliberal."

Subcomandante Insurgente Moisés / 25 de junio de 2015

o **Claves de comprensión de lo *común* y la *modernidad capitalista* en sus dimensiones espacio- temporales**

I. Plantear *lo común* como *reapropiación* implica, de entrada, partir de una pérdida o despojo antecedente sobre la que se actúa. Esta afirmación parte de reconocer que hoy, hay una lucha en la que se bate lo común: la lucha, la confrontación, es con el capitalismo o, digamos, con la modernidad capitalista, que históricamente le ha despojado de sus ámbitos, formas y posibilidades de existencia.

Modernidad capitalista

II. Nombrar a la dinámica dominante de la vida social como *modernidad capitalista* es hacer uso de una noción o concepto que explica esa dinámica como una forma civilizatoria hegemónica de la realidad social que resalta sus dos dimensiones sustantivas. Dimensiones que actúan en la práctica como un solo proceso histórico cuyo centro está en la producción de la ganancia y en el que la reproducción de la vida biológica, social y espiritual es sólo un medio.[1]

III. *Modernidad* se refiere a un proceso que dota de sentido a la existencia humana, individual y colectiva, en sentido histórico. Proceso que sobredetermina la forma de comprender la realidad, de interpretar y actuar en ésta; de codificar y decodificar sus sentidos y rumbos, las experiencias y propuestas que en ella y sobre ella se realizan. Tal proceso orienta, por lo tanto, las posibilidades y tendencias de desenvolvimiento de la vida práctica y su desarrollo teórico, tanto en el nivel social como en el individual.

Como proceso de totalización, la codificación moderna de la vida abarca el conjunto de la existencia social, sea personal o histórica: la noción del tiempo, el espacio, la comprensión de lo óptimo, del avance o retroceso, el tipo de relaciones al interior de la sociedad, así como el lugar y la dinámica entre lo humano y lo no humano; de

1 La modernidad capitalista tiene su origen histórico en el Occidente europeo, como una tendencia social de resolución de la vida colectiva en la que confluyen el cambio tecnológico fundamental, denominado por Lewis Mumford *eotecnia,* y el crecimiento de la esfera mercantil del intercambio. Desde allí se expandiría como tendencia dominante hacia el resto del mundo a través de conquistas militares, económicas y políticas. Karl Polanyi llamó a este cambio radical *la gran transformación.*

Bolívar Echeverría señala al respecto: "Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización" (Echeverría, 2011: 49).

manera tal que la modernidad puede considerarse, asimismo, como una dimensión cultural que sobredetermina la manera en que las sociedades afrontan su estar, su producir y su devenir en el mundo. En tal dimensión —como ésta se ha construido históricamente—, algunos de los signos que rigen sobre la vida son, el *tiempo del ahora* y la *actualidad o vigencia* de esa vida en el presente.

IV. Mientras tanto, cuando hablamos de *capitalismo* estamos refiriéndonos a una forma de organización de la vida material, a un modo de reproducción de la vida económica y su base material, constituido estructuralmente como apropiación privada y acumulación permanente, tanto de los frutos de la actividad social productiva y reproductiva, como de la naturaleza para su transformación en capital: en riqueza expropiada reiteradamente.

Forma o modo de la vida económica que se ha destacado del conjunto de la vida social hasta "voltearse sobre ésta" y ser capaz de determinarla, incluso, en los horizontes políticos de la misma; obligándola a servir a los fines del capital para, sólo después, poder realizarse, sustituyendo al sujeto social en la definición del destino de su reproducción.[2]

V. Dimensión espacio-temporal de la modernidad capitalista[3]

Acumulación permanente, expropiación reiterada, apropiación privada, énfasis en la actualidad, producen un fenómeno constante de oposición entre espacio y tiempo sociales, y de fragmentación múltiple de éstos.

El TIEMPO de la modernidad capitalista es el tiempo del *progreso*; su ritmo está en permanente aceleración (marcado por la velocidad

2 Estos pasajes sobre la modernidad capitalista se basan en la recuperación de los argumentos que Bolívar Echeverría expone en su ensayo "Modernidad y Capitalismo (15 tesis)".

3 Si bien, la dimensión espacio-temporal es, en realidad, indivisible, aquí la separamos analíticamente para su exposición.

de los ciclos de producción, la circulación de mercancías y la especulación financiera). La modernidad, por definición, se refiere a lo reciente, lo actual, lo de ahora.[4] Es una noción de la temporalidad, donde lo que hace poco fue moderno, ahora es decadente y ha perdido vigencia. Su tendencia hacia *adelante*, se objetiviza en el tiempo regular, medible, homogéneo y absoluto de la producción estandarizada, así como en el frenesí de vida que el mercado financiero impone. Bajo su dinámica progresista y de aceleración, las dimensiones temporales de reconstitución de la naturaleza orgánica e inorgánica son sistemáticamente violentadas y rebasadas; entre ellas está —desde luego— la temporalidad de la vida humana, que se empobrece física y espiritualmente sin poder regenerarse y quedando atada a una incesante caducidad de su existencia *pasada y anacrónica*. La continuidad histórica de la vida colectiva es *fracturada* material y simbólicamente.

En la dimensión temporal, la realidad material, la percepción sensorial y la comprensión simbólica del transcurrir de la existencia, se unen en la vivencia de un tiempo lineal, único, progresivo y progresista, unilateral y efímero.

Paradójicamente, su *unicidad* se forma a partir de la consecución alineada de fragmentos de tiempo (de una vida fragmentada), que se siguen y atropellan unos tras otros, de manera programada y sin posibilidad real de diálogo: el tiempo de la modernidad capitalista es un tiempo resultado de la suma cuantitativa de los pedazos de una existencia fragmentaria sin contenido cualitativo real. La cualidad del tiempo de la vida, parece estar en otro lado.

La ORGANIZACIÓN DE LA ESCALA ESPACIAL, por su lado, comparte con la temporalidad algunas características, mientras presenta otras que le son particulares. La escala espacial de la modernidad capitalista es permanentemente expansiva, tiende a abarcarlo todo y —por

4 El significado literal de *modernidad* es "cualidad de actual"; *moderno* es "lo actual". De manera característica, en su inicio, la expresión Edad Moderna comenzaba en 1492: el año del "descubrimiento" de América.

ende— su signo es el de la *desmesura*.[5] Se objetualiza en una constitución *homogeneizante* del espacio social y natural por igual, resultante de su *tendencia urbanicista* que resalta unilateralmente el espacio de la ciudad capitalista por sobre las urbanidades históricas, el territorio natural y los asentamientos rurales, modificando —cada vez con mayor radicalidad— la relación transhistórica entre campo y ciudad hasta su potencial anulación. En esta tendencia, la vida social queda subsumida —en calidad de instrumento— a la estructura urbana como base objetual de reproducción de las condiciones materiales del capital y la aceleración de sus ciclos económicos, deformando profundamente el metabolismo entre sociedad y naturaleza.

Como la dimensión temporal, la dimensión espacial de la modernidad capitalista se constituye como una suma de partes a partir de la *dislocación* de los lazos orgánicos en la sociedad y a naturaleza, para reorganizarlos en *yuxtaposición* como relaciones de *ajenidad* y *oposición* que —sin embargo— funcionan coordinadas en el espacio, como dinámicas instrumentales para los fines de la reproducción ampliada del capital.[6] Esta yuxtaposición, ajenidad y oposición, consti-

5 Históricamente, iniciada su dinámica en el eje mercantil que iba de algunas ciudades germánicas a las ciudades noritalianas, atravesando urbes mercantiles francesas, la modernidad capitalista crece poco a poco hasta abarcar el conjunto del continente europeo, avasallando formas sociales de vida organizadas en torno a la producción del sustento. En este proceso fue extendiendo su presencia hacia territorios extraeuropeos, incorporando sus riquezas materiales, deformando, refuncionalizando —o anulando— los modos de producción de la vida que encontraba. Una vez extendido su dominio a prácticamente toda la extensión del globo terráqueo (en una dimensión directamente asequible al ser humano), nuevas fronteras y dimensiones son su reto para expropiar cualidades y riqueza material: la verticalidad de la ciudad, el *urbanicismo*, los *territorios* extraterrestres, la escala genética de la vida humana y no humana, formas minerales de composición de la materia, la vida microscópica... En todas ellas, su dinámica es la misma: fractura, descomposición y desorganización: la violación de su funcionamiento y razón de ser, para doblegarlos y volverlos funcionales a la lógica acumulativa y mercantil del capital. La *escala espacial* de la modernidad capitalista se diversifica en sus dimensiones para abarcarlo todo en todas sus escalas y deformarlo.

6 A imagen y semejanza de la línea de producción, la distribución de los escritorios

tuyen resultado y base para el *desarrollo geográfico desigual*[7] con que la modernidad capitalista construye su posibilidad de realizar continuamente sus mercancías y su ideal de progreso y civilización.

Otra característica fundamental de esta escala espacial es su *desproporción*, su *inabarcabilidad* por las relaciones sociales concretas: la vida humana como recreación cualitativa (goce, disfrute, cultivo) de la socialidad y la personalidad se vuelve cada vez más imposible dadas las dimensiones físicas, la fragmentación y la dislocación del espacio que vuelven irrealizable su gestión por las vidas concretas; sea de forma individual, sea de manera colectiva. Finalmente, la otra cara de la espacialidad moderno-capitalista es la degradación y sustitución de las existencias humana y no humana por su *versión artificial*, como expresión espacial de la tecnologización de la reproducción de la vida;[8] la tendencia urbanicista es la versión espacio-temporal de la subsunción de la reproducción social-natural a la producción tecnológica y artificial de la existencia capitalista.

Reunidas, estas características conforman la perspectiva de conjunto del funcionamiento moderno-capitalista del espacio y tiempo sociales, como un panorama de mundos, escalas y ritmos fracturados y fragmentados, anónimos entre sí pero unificados en una sola dinámica económica de lo social.

Lo común (o *formas sociales de organización de la reproducción en común*)

---

en oficinas y *call centers*, y de la organización de las mercancías en los supermercados.

7 Idea desarrollada por los pensadores críticos David Harvey y Neil Smith. El primero en diálogo con las propuestas de funcionamiento del capital expuestas por Rosa Luxemburgo en *Socialismo o barbarie* y en *La acumulación del capital*.

8 Robotización, desmesura de la tecnociencia, búsqueda de la *partícula de dios*; genética como sustitución de la vida natural, intentos por transgredir las fronteras de la muerte (que son las fronteras de la vida) y construir la eternidad. Todos estos comportamientos *naturales* de la ciencia moderna son expresiones de una patología social: la insatisfacción con la vida colectiva e individual que se construye momento a momento por la relacionalidad capitalista.

VI. Por *común* podemos entender una *forma histórica, social y material, de existencia y realización del ser social de modo integral*. Manera fundada en la recreación de los lazos y la construcción de una comprensión del mundo para la subsistencia del nosotr@s, para la reproducción digna del ser colectivo, en un territorio: en un espacio-tiempo que le es propio y constitutivo y se corresponde plenamente con su cultura material histórica.

VII. Como tiempo, como estrato histórico *antecede* o precede a la forma civilizatoria capitalista que domina hoy en día la existencia humana y no humana, y la lleva hacia su extinción. En este sentido, lo común se hermana plenamente —entre otras propuestas civilizatorias— con los pueblos recolectores nómadas que aún hoy subsisten, y con la *economía campesina*, con la *civilización* o *universo campesino,* que en realidad —parafraseando a Pasolini— es un cúmulo de civilizaciones todas muy similares entre sí. Universo al que pertenecen las culturas populares urbanas[9] y que, en su conjunto —culturas populares citadinas, civilizaciones campesinas, pueblos recolectores y demás formas de vida rural—, son propuestas de humanidad orientadas por la producción del sustento o la producción sustantiva de la vida.

VIII. Como forma social, sincrónica o simultánea a la modernidad capitalista, *excede* a ésta y a sus formas de lo político (democracia liberal y Estado nación), siendo que las *formas de lo social en común* se orientan a la resolución satisfactoria de la vida y las condiciones que la hacen posible; tendiendo por un lado a unificar o *poner en diálogo* los momentos de la producción y la reproducción —que son constantemente escindidos en su forma capitalista— y, por el otro, a realizar-

9 Pier Paolo Pasolini en "Limitatezza della storia e immensità del mondo contadino", compilado en el libro *Scritti Corsari*.

> se históricamente de modos muy diversos, adecuándose al medio que habitan y constituyendo formas de socialidad y de habitar de gran *heterogeneidad* entre sí.

El criterio de actualidad o vigencia de una forma de lo social en común, viene dado por su capacidad —así sea limitada, siempre en lucha con la modernidad capitalista— de reapropiarse y rehacer la vida material y simbólica de manera colectiva, de poner los esfuerzos materiales y los horizontes de vida en un juego de acción compartida; es decir, de lograr poner al centro de la actividad en común la reproducción social.

IX. *Dimensión espacio-temporal* de lo común

Dividir espacio y tiempo en las formas sociales de lo común es más complicado que en el análisis sobre la modernidad capitalista. No sólo porque no se han teorizado a profundidad como categorías separadas del conjunto social que forma el común, sino también debido a que la vida cotidiana centrada en la reproducción social no escinde o segmenta con total claridad el momento productivo del reproductivo (ni las actividades que se refieren a uno u otro), así como tampoco en el uso cotidiano —reflexivo o irreflexivo— de la lengua en esos espacios y tiempos, la separación entre dimensión espacial y dimensión temporal[10] es absoluta.

La *dimensión espacio-temporal de lo común puede comprenderse bajo la noción de habitar como perspectiva colectiva*; "el arte de habitar forma parte del arte de vivir".[11] En relación directa con la gran heterogenei-

10 Es recurrente la existencia de conceptos, incluso en las lenguas europeas modernas, usados para referirse tanto a características temporales como espaciales. En castellano, adjetivos como antes o después, anterior o posterior, refieren a ubicaciones tanto en el espacio cuanto en el tiempo; conceptos como territorio, refieren no sólo al espacio físico, sino al proceso histórico (temporal) que posibilita la *relación de pertenencia* que permite identificar ese espacio específico.

11 "La mayoría de las lenguas usan el término 'vivi'" en el sentido de habitar. Hacer la pregunta '¿dónde vives?' es preguntar en qué lugar tu existencia modela el mundo.

dad de las formas de lo común, las relaciones y expresiones espaciales y temporales de lo común, son igualmente *diversas* y guardan una *coherencia interna* que se corresponde con el proyecto de existencia colectiva que cada una de esas formas es.

La ESCALA ESPACIAL de lo común está definida, en su dimensión y alcance, primordialmente por el espacio requerido para la reproducción social material e inmaterial de cada forma social o experiencia colectiva; mas también por la capacidad de expandir los lazos de la reproducción con otros esfuerzos colectivos orientados a lo común. Éstas son las pautas de su dimensión física y también sus límites.

Esta escala toma la forma objetual de cada uno de los modos en que la sociedad se adecua a sí misma y al entorno que la sustenta; es, decir, conforma una territorialidad que es, por lo tanto, heterogénea.

La DIMENSIÓN ESPACIO-TEMPORAL de lo común tiende a *reconstituir* la organicidad del espacio con los usos para la vida y de los tiempos con los ritmos de la recreación social. Pero no sólo, tanto el espacio como el tiempo tienen una amplitud, una densidad y una profundidad históricas. El espacio, en su materialidad está "marcado" por referencias simbólicas ligadas con la memoria de la colectividad; el tiempo, es una temporalidad llena,[12] plagada de momentos recurrentes y ciclos donde la vida que transcurre ordinariamente se encuentra con coyunturas extraordinarias que le recuerdan su ser colectivo (fiestas, conmemoraciones, duelos); instantes, ocasiones, que le exigen un reconocimiento explícito y un compromiso práctico que vuelvan

---

Dime cómo habitas y te diré quién eres. Esta ecuación entre habitar y vivir se remonta a los tiempos en que el mundo era todavía habitable y los humanos lo habitaban. Habitar era permanecer en sus propias huellas, dejar que la vida cotidiana escribiera las redes y las articulaciones de su biografía en el paisaje. Esta escritura podía inscribirse en la piedra por generaciones sucesivas o reconstruirse en cada estación de lluvias con algunas cañas y hojas" (Ivan Illich en *El arte de habitar*).

12 Silvia Rivera Cusicanqui habla de un tiempo habitado por múltiples tiempos históricos contemporáneos, por estratos de historicidad que se actualizan a cada momento en las prácticas de las personas, cohabitando los lugares en el transcurso del tiempo presente.

vigente ese tiempo pasado que regresa sobre el presente, y lo actualicen en las acciones colectivas para honrar su pacto con lo heredado.

Así, espacio y tiempo se constituyen permanentemente a partir de las *relaciones explícitas y colaborativas* de la sociedad. La lógica de afirmación del espacio y el tiempo es una lógica de la *vincularidad*. El uso y producción del tiempo y el espacio de lo común, se funda en la *proporcionalidad* y *reciprocidad* de las relaciones. Su riqueza, su aprecio, está dado por su valor de uso para la vida. Su politicidad es implícita y es recreada constantemente; como implícita, a la mirada externa no le parece evidente... hasta que brinca o explota frente a la agresión.

X. Las *formas de habitar* como materialización de la dimensión espacio-temporal de lo común guardan entre sí todo un conjunto de elementos afines o constantes.

Todas ellas están orientadas a la solución espacio-temporal de la existencia. Generan un territorio o terruño con el que se pertenecen, es decir, crean un lazo con su sustrato material, el cual adquiere una dimensión simbólica como referente histórico de la recreación de la vida. Con éste se establece una relación dinámica, metabólica, basada en el reconocimiento de los límites que impone. Relación que se caracteriza por extenderse en el tiempo y ser siempre transformativa del espacio y de la propia colectividad con el sustrato habitado.

Ninguna colectividad organizada en torno a lo común es estable, inmóvil o estática. Dos son los fenómenos que las hacen aparentar así: por un lado, la incapacidad de comprender las coherencias temporales internas y los movimientos cíclicos que les dan vitalidad y vigencia; por otro, las *mutilaciones* que han sufrido en su capacidad de recrear su propia socialidad y el retraimiento al que se les ha obligado, ambos, efectos —en la mayoría de los casos— de la actuación de la modernidad capitalista sobre sus praxis civilizatorias.[13]

13 Uno de los últimos textos escritos por Andrés Aubry, un escrito de gran belleza,

La modernidad capitalista a la luz de lo común

XI. Observada desde las evidencias que lo común nos da de la modernidad capitalista, este modo de producción de la sociedad se dibuja de cuerpo entero como la larga guerra contra la subsistencia de los pueblos y sus capacidades largamente cultivadas.[14] La modernidad capitalista, puede comprenderse, así, como una ofensiva continuada contra lo común como forma social y como forma objetual —es decir, su sustrato material: sus territorios— tal como Rosa Luxemburgo mostrara hace casi un siglo[15] y Federici lo corrobora

narra el testimonio de un anciano tzeltal que, en los talleres para la traducción de los Acuerdos de San Andrés a las lenguas mayas de Chiapas, agradecía la actividad de traducción colectiva de los Acuerdos pues, al calor de reflexionar nuevas palabras y pensamientos, había permitido "florecer nuestra lengua" congelada, debilitada, empobrecida por la opresión y la dominación que por generaciones habían sufrido los pueblos. "Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales", en *Luchas 'muy otras'. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, pp. 59-78. Disponible en: https://zapatismoyautonomia.files.wordpress.com/2013/12/luchas-muy-otras-2011.pdf

14 En un texto que tituló *Guerra a la subsistencia: crisis económica y territorialidad*, Jean Robert declara: "El capitalismo no es otra cosa que la forma de la despiadada guerra contra la subsistencia que caracteriza los tiempos modernos". Ayudado por Ivan Illich, reafirma: "La era moderna es una guerra sin tregua que desde hace cinco siglos se lleva a cabo para destruir las condiciones del entorno de la subsistencia y remplazarlas por mercancías producidas en el marco del nuevo Estado-nación" (cita tomada del ensayo "El trabajo fantasma"). Disponible en: https://www.grain.org/es/article/entries/4644-guerra-a-la-subsistencia-crisis-economica-y-territorialidad, 30 de enero de 2013.

15 Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital* (capítulos XXI y XXVII, "La lucha contra la economía natural"). Al respecto, la luchadora comunista escribía: "El capitalismo necesita, para su existencia y desarrollo, estar rodeado de formas de producción no capitalistas. Pero no le basta cualquiera de estas formas. Necesita como mercados capas sociales no capitalistas para colocar su plusvalía. Ellas constituyen a su vez fuentes de adquisición de sus medios de producción, y son reservas de obreros para su sistema asalariado. El capital no puede lograr ninguno de sus fines con formas de producción de economía natural". Disponible en: http://grupgerminal.org/?q=system/files/LA+ACUMULACI%C3%93N+DEL+CAPITAL.pdf

> hoy. La producción de mundo de la modernidad capitalista es la destrucción del mundo.

De manera particular, una vez realizada la dislocación moderna capitalista entre las esferas de la producción material y la reproducción, históricamente el peso de esta última ha recaído mayormente sobre las mujeres, quienes han debido encargarse —por ejemplo— de algunos de los pilares de la reproducción social de la vida: el cuidado del prójimo y los bienes para el sustento; el cuidado de la vida (Federici, 2013).

Erigida esta dislocación moderna y capitalista a partir del patriarcado europeo occidental, construido sobre la guerra a los ámbitos de las mujeres, los cuerpos, la naturaleza y la reproducción social como un todo (Federici, 2010: 103-261), han terminado por cosificarse los géneros masculinos y femeninos como opuestos no complementarios, asociándose —éstos— con espacios, tiempos y formas específicas de la vida social tendencialmente excluyentes, e imposibilitado la recreación de otras formas expresivas de la vida humana que enriquecen este par genérico básico, en lo social y lo individual.[16]

La relación de dislocación y subordinación entre producción y reproducción; entre economía y vida social general; entre espacios y tiempos para la reproducción social y espacios y tiempos para la producción de riqueza material, ha significado —entre otras cosas— la instauración de un principio de inequidad basado en la dislocación de la repartición pareja de las labores para la reproducción colectiva de la vida, que disminuye la posibilidad de diálogo en una sociedad permanentemente escindida y degradada en su conjunto.[17]

16 "El sistema, no hay que olvidarlo, si debe optar por asumir un género, elige ser masculino, varón, hombre, macho aun cuando quien lo administre sea mujer. Un patriarca que no por su ropaje modernizado es menos brutal y sangriento que el que se levantó desde que se inició la violencia contra lo femenino, no sólo contra la mujer" (Sup Galeano, 2015: 231).

17 El zapatismo y algunos feminismos hablan, por ejemplo, de la doble o triple condición de explotación de la mujer, a diferencia de la condición del hombre en el capitalismo.

Con relación a lo común como estrato histórico que le antecede, la modernidad capitalista significa no sólo una *gran transformación*, sino una *radical mutación antropológica*[18] que descentra a la colectividad del objetivo de su reproducción y desenraiza al sujeto individual de su colectividad para confundir reproducción con consumo, resolutividad con pragmatismo, dignidad y satisfacción con hedonismo e interioridad del otro con falsa tolerancia;[19] todo ello de la mano de la configuración de una dimensión cultural transnacional aparejada a la *industrialización de la vida*. La conformación de acuerdo a tal modelo se hace, antes que nada, en lo vivido, e lo experimentado: y, por tanto, en el cuerpo y el comportamiento.

Los dos modos contemporáneos de lo común

XII. Hay dos maneras de expresarse sobre lo común que presentan una diferencia que nos exige acercamientos distintos a su modo de producción de lo colectivo. Estos modos se relacionan —si bien no se corresponden idénticamente— con las apreciaciones iniciales de lo común como *antecedente* a la modernidad capitalista y lo común como dinámica que *excede* a ésta. Preliminarmente, podemos denominar a estos modos *lo común que antecede y lo común que nace nuevo*.

XIII. *Lo común que antecede*, como modo de expresión de esta forma social, no es sólo un modo de reproducción proveniente de un estrato histórico anterior al de la modernidad capi-

18 Esta perspectiva la recupero de la propuesta de lectura de la realidad capitalista que desarrolla Pasolini a lo largo de la década de 1970.

19 "La tolerancia es, de hecho, falsa porque en realidad ningún hombre ha debido ser jamás tan normal y conformista como el consumidor; y en cuanto al hedonismo, éste esconde evidentemente una decisión para predefinir todo con una impiedad que la historia no ha conocido jamás." Pier Paolo Pasolini en su artículo "El verdadero fascismo y, por consiguiente, el verdadero antifascismo", en el libro *Scritti Corsari*. En otro artículo recopilado en el mismo libro rematará diciendo "El contexto social ha mutado en el sentido de que éste se ha, extremadamente, unificado".

talista, continuada de manera vigente hasta nuestros días; en tal caso, lo común es antecedente y también excedente, como ya había sido puntualizado. Como modo de expresión es, además, una dimensión intrínseca de la vida social heredada, no explicable muchas veces —por sus integrantes— en términos verbales de una política explícita o una política comprendida en el sentido moderno y liberal de la actividad de definición del sentido de la vida colectiva. La forma de su politicidad es otra y no se separa explícitamente del resto de las dimensiones de la vida. Lo común aquí se corresponde con la *forma social-natural* de la colectividad, resultado de su reproducción conjunta y de las tramas sociales que urden las tramas de su hábitat. Usualmente, su existencia cotidiana se realiza bajo las claves de la resistencia, la adaptación y la recurrente rebelión.

XIV. *Lo común que nace nuevo* no es sólo la forma de lo común que excede a la modernidad capitalista. Es, sobre todo, la forma de lo común que asume esta praxis social con todas sus consecuencias en la lucha frente al capital y vuelve su reproducción en común una dimensión políticamente explícita. En veces es proveniente de lo común que antecede, en veces es una reinvención buscada de los lazos colectivos, pero en ambos casos es una toma de postura frente a la realidad hegemónica. *Lo común que nace nuevo* es la definición expresa de un modo y horizonte de organización de la vida colectiva y de relación con el medio habitado, que pone conscientemente al centro la recreación de la vida social como construcción de libertad.

2. Derivando una noción sobre lo común

XV. Partiendo de lo hasta aquí dicho sobre la dimensión espacio-temporal constitutiva de lo común, de sus formas de habitar y sus constantes como forma social, podemos comprender lo común como

a. una *dimensión objetual* que resulta del hacer colectivo, al tiempo que se sustenta en el tiempo y el lugar de este hacer; y
b. como *comportamiento* o *estrategia comportamental* que se recrea en el acontecer de lo cotidiano, en los tiempos y espacios ordinarios de la reproducción, pero con una *densidad histórica* y temporal profunda.

Estrategia no en su sentido liberal, como acción planificada y limitada al logro de una meta en un tiempo delimitado; estrategia como *forma de orientar y proceder el conjunto de la vida social* (y natural) para su realización.

3. Compartiendo reflexiones. Mirar tres experiencias sobre lo común a través de estas claves y esta noción

Escalas espaciales, dimensiones temporales

a) Cherán

Cherán es una comunidad p'urhepecha. Su modo de lo común está íntimamente ligado a *lo común que antecede* y que hoy, paso a paso, en un proceso interno de diálogo crítico, se plantea cómo transformar su forma comunitaria en un *común que nace nuevo*. De hecho, es un pueblo que tiene mucho más de 700 años de existencia continua con su entorno.[20] Si bien ha sido ancestralmente parte de la meseta o sierra p'urhepecha y de la trama de comunidades y pueblos que le dan sentido, hoy su escala es la *escala de la comunidad*.

Actualmente, Cherán está integrado —y aquí estriba lo relevante— por más de 18 000 habitantes, lo que la asemeja a una ciudad pequeña, por lo cual no deja de ser sorprendente el alto grado de pertenencia, vecindad y conocimiento que tienen de sí mismos los cheranenses.

20 Su origen cronológico preciso se ha perdido en el tiempo a partir de la dominación española de la región p'urhépecha. Sin embargo, en la *Relación de Michoacán* puede rastrearse su existencia, ya consolidada como comunidad en su territorio, desde —al menos—el siglo XIII d.C.

Su ser común que antecede se ha recreado continuamente en dos características fundamentales: su *forma recíproca de relación con el mundo habitado* —su expresión particular de intercambio y metabolismo entre la sociedad y la naturaleza— y su *sentido colectivo de la existencia*, su *ethos* comunal (Linsalata, 2012: 7-32). Elementos que pudieron resistir la larga historia de dominio gracias a la continuidad de la posesión colectiva efectiva del territorio comunitario.

Forma recíproca y *sentido colectivo* se tejen en Cherán a partir del entramado entre dos niveles espacio-temporales de su existencia colectiva: el colectivo-íntimo, relativo a la familia amplia, junto con sus relaciones de amistad y compadrazgo; y el público-comunitario, formado a partir de la organización espacial complementaria en cuatro barrios históricos que constituyen el cargo y la distribución, paritarios y complementarios, del territorio y las obligaciones políticas de la reproducción material y simbólica de la comunidad. Los barrios son: Jarhukutini, Ketsikua, Karhakua y Parhikutini; definidos desde antaño por las marcas en el territorio que les delimitan e identifican.

Ante la expansión de la modernidad capitalista, este entramado y su forma común de la reproducción social se habían retraído tanto hacia el ámbito de la reproducción material de la vida familiar, como al ámbito del ritual, el ritmo y la fiesta religiosa, debido a la hegemonía de la forma estatal de gestión de la vida colectiva. En las dinámicas de estos ámbitos se había conservado su entramado y había encontrado su bastión la organización cuatripartita de la comunidad en: la rotación de los cargos, la asunción de las responsabilidades de la fiesta, el cumplimiento moral del compromiso con la comunidad, el cuidado de su nivel simbólico y su capacidad de hacer funcionar la economía relacional de la familia ampliada con sus dinámicas de reciprocidad, complementariedad y pertenencia.

La forma social comunitaria se vivía entre la devastación de su territorio y vida colectiva, y el desprecio ancestral a su mundo. Fue a partir del levantamiento de 2011 (alimentado por la politicidad

y la temporalidad de su ser común que antecede) contra el capital narcotraficante y, después, contra el Estado mexicano, que comenzó un proceso de definición de su horizonte en que lo *común se hace nuevo* y de expansión de su vida en común para recuperar su ser y hacer en colectivo, que se había replegado de varias esferas de lo social. Si bien la escala de lo común en Cherán, como ya mencionaba, es la escala de la comunidad, al interior de ésta se recrean otras escalas espaciales y dimensiones temporales que la fortalecen y la complementan: la nuclear y multibarrial de la familia, la local de la *fogata*[21] y la intermedia del barrio; ellas —repito— dentro de la escala comunitaria del asentamiento y el territorio comunal todo.[22]

- **L@z zapatistas**

Las comunidades zapatistas, organizadas como Ejército Zapatista de Liberación Nacional, son una experiencia que entrelaza, desde sus inicios y como voluntad colectiva, lo *común que antecede con lo común que nace nuevo*, desde el centro del olvido y con una politicidad explícita de subversión de la modernidad capitalista.

Su escala es la de la región o la multirregionalidad, que descansa sobre una trama intercomunitaria de extraordinaria vitalidad; la que une pueblos indígenas zoques, tseltales, tzotziles, tojolabales, choles, mames y mestizos. Una trama que, hay que subrayar, no existía hace

21 Las *fogatas* son los espacios de cada cuadra en Cherán, donde la vida cotidiana se trasladó a las calles en los meses posteriores al levantamiento. Lugares donde vecinos y familias cuidaban hora tras hora la comunidad, convivían, cocinaban en común, educaban a los chiquillos de todos, festejaban los cumpleaños, compartían preocupaciones y se reunían a deliberar el destino político del actuar colectivo. Su forma fue la de la cocina tradicional adaptada al tamaño de una familia extendida permanentemente y, si bien hoy la mayoría de las fogatas han desaparecido como espacio construido, con recurrencia se recrea su tiempo y espacio cuando hay que decidir asuntos comunitarios que incumben al común desde el nivel de la vecindad.

22 Una fuente muy atinada para observar la reflexión de Cherán sobre su propio proceso y su paso actual, es el documental *Caminando hacia la autonomía*, TV Cherán, 2015. 20:51 – 21:05 mins. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=XNFyREo3c68

22 años; es decir, antes del alzamiento zapatista. Es en esa escala y por esa trama que lo común que nace nuevo da lugar a la constitución cotidiana de una espacialidad y una temporalidad que generan una sociedad integrada por cientos de miles de habitantes, sustentada sobre la producción de lo común como centro de la actividad social y cuyo objetivo es la reproducción social libre e integral, de colectividades, individuos y territorio: la construcción de la libertad, según los y las zapatistas.

En otras palabras, en el hacer zapatista, la reproducción social deja de ser un elemento secundario, supeditado y periférico a la producción material, así como abandona el lugar asignado en la sociedad moderna capitalista, de repliegue al hogar y a los entornos de "reproducción ampliada de la fuerza de trabajo". En vez de esto, lo común que nace nuevo es una expansión del ámbito de la reproducción social, de la producción del sustento, que se realiza *expandiendo lo común que antecede pero ejerciendo una mirada crítica sobre sí mismos que les permite* —parafraseando a Jean Robert— tener la capacidad de transformar sus tradiciones en forma tradicional.[23]

En esta expansión del ámbito de la reproducción social de la vida colectiva como fin de lo común y medio para construirlo, la socialidad zapatista tiende a reconducir la economía al conjunto de las dimensiones de la vida social y a limitarla bajo la lógica de la subsistencia,[24] así como a redimensionar la política en dos planos: como ejercicio específico de autogobierno bajo la lógica del mandar

23 Jean Robert, *Guerra a la subsistencia. Crisis económica y territorialidad*.

24 *Subsistencia* debe entenderse tanto en su sentido de continuación de la vida, como del conjunto de medios para el sustento de esa vida, y no en su concepción peyorativa (y errónea) como *sobrevivencia*. Por ello, entre otros, Karl Polanyi llama a las prácticas y racionalidades económicas de las sociedades orientadas a la subsistencia, *economías sustantivas*. Para la comprensión de esta particularidad zapatista, se recomienda leer el cuaderno *Resistencia autónoma. Cuaderno de texto de primer grado del curso "La Libertad según l@s Zapatistas"*. Disponible en: http://media.espora.org/mgoblin_media/media_entries/317/EscuelitaEZLN-Resistencia_Autonoma.pdf

obedeciendo[25] con los siete principios zapatistas;[26] y como imbricación de lo político en todos los planos de la vida colectiva, los que son sujetos a su realización, solución y deliberación por la colectividad organizada para ponerlos en común.

Así, la reproducción social, es decir, la producción de la vida, se amplía para poner todo el vasto mundo de las actividades sociales al servicio de este fin: para reconstruir la vida, su espacio y su tiempo; para rehacer las capacidades y posibilidades de habitar el mundo. La espacialidad zapatista nos muestra esta nueva concepción de la reproducción social y lo común, al observar en ella todo un conjunto de espacios orientados hacia la recreación de la vida colectiva: escuelas, clínicas, hospitales, patios y plazas, talleres colectivos, tiendas cooperativas, milpas, huertos, tierras de crianza y cosecha, almácigos, compostas, bodegas comunitarias, plantas eléctricas, bancos, edificios de justicia y buen gobierno, urbanizaciones para la gestión de la vida, comunidades, municipios autónomos, Caracoles.[27] Todos, espacios que construyen, desde el nivel y escala de la comunidad hasta los de la relación entre Caracoles, la materialidad de la libertad zapatista.

Lo mismo ocurre con la temporalidad zapatista, la que es —en realidad— producción múltiple y simultánea de un tejido temporal conformado, al menos, por las dimensiones temporales de la comunidad, el municipio, la zona, la región y el conjunto de regiones. Además, la espacialidad y la temporalidad zapatistas, como expresión de la conjunción de lo común que antecede y lo común que nace nuevo, reúnen las tramas familiares y las organizativas.

---

25 Subcomandante Insurgente Moisés. *Resistencia y Rebeldía II*. Disponible en: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/07/resistencia-y-rebeldia-ii-subcomandante-insurgente-moises-7-de-mayo/ 7 de mayo de 2015

26 Resistencia autónoma. Cuaderno de texto de primer grado del curso "La Libertad según l@s Zapatistas" (p. 73).

27 Al respecto, puede consultarse el comunicado *¿Y en las comunidades?* Disponible en: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/23/y-en-las-comunidades-zapatistas/

Si algo nos enseña (y sorprende de) las escalas espaciales y dimensiones temporales de lo común de los y las zapatistas, es que lo común tiene la capacidad de expandirse constante y vigorosamente, y que puede hacerlo si responde a los tiempos y escalas que la reproducción social de las colectividades van marcando. Reproducción social que para l@s zapatistas tiene que ver con trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, cultura, información, independencia, democracia, libertad, justicia y paz.

- **Cooperativa Acapatzingo (Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente)**

Mejor conocida como La Polvorilla, la Cooperativa Acapatzingo proviene de un largo camino de las luchas populares por acceder a una vida digna en las ciudades.[28] Integrada por algo más de 3 000 habitantes es una comunidad instalada en pleno ámbito urbano —lo que de entrada la hace diferente a las dos experiencias previas—, que forma parte de la organización OPFVII, también llamada los Panchos Independientes. Una de las organizaciones que se ha mantenido firme en la lucha social, sin someter la vida de sus integrantes a las veleidades, vaivenes y manipulaciones de la clase política mexicana; pero que además ha buscado trascender el sentido puramente instrumental de las "organizaciones vivienderas". En esto último reside su capacidad de *producir común* o de *producirse en común* como colectividad organizada.

Además de ser una experiencia urbana y de ser resultado de la organización popular independiente de lucha por vivienda es una comunidad que habita en las tierras urbanizadas producto del crecimiento de la Ciudad de México, sobre su periferia —en la frontera entre

28 Su historia es parte del camino del Movimiento Urbano Popular (MUP) de la Ciudad de México. Para conocer en detalle la experiencia, puede consultarse su página web: https://ofpfviiblog.wordpress.com/

Iztapalapa y Tláhuac— y cuyos integrantes provienen de migraciones desde muchas regiones diferentes del país. Así, la socialidad de la comunidad no es resultado de la herencia en común de sus habitantes, sino que es una socialidad —y por tanto una politicidad— que se ha debido rehacer. La producción de lo común en la Cooperativa Acapatzingo corresponde, entonces, a *lo común que nace nuevo*.

A diferencia de muchos otros proyectos de organizaciones del MUP, La Polvorilla es un proyecto que desde su inicio no se centró tan sólo en solucionar el problema de vivienda. Sus integrantes dicen que su organización no hace proyectos de casas, hace proyectos de vida.[29] En él se contempló desde un inicio la importancia que tiene el espacio "público" para la socialidad y la recreación de los habitantes, y en el camino lo han transformado en el espacio-tiempo de lo colectivo y lo comunitario: en espacios y tiempos para la vida.

Por ser una comunidad urbana, por el número de sus habitantes y la importancia del espacio colectivo-comunitario, la escala espacial de la Cooperativa Acapatzingo es semejante a la *escala de barrio*. La espacialidad y la temporalidad de lo común en La Polvorilla son creadas —al igual que en el caso anterior— por su configuración para servir a trabajos de educación, cultura, salud, cuidado del agua, comunicación, justicia, alimentación y trabajo, labores que se gestionan colectivamente y orientan estas dimensiones de la vida social, nuevamente, hacia el fin de la reproducción social libre y digna de sus habitantes.

Así, los espacios que llamaremos público-comunitarios están compuestos por canchas para el recreo de los habitantes, parques infantiles, plazas para la reunión ociosa y recreativa de la comunidad o para la deliberación política en asambleas, infraestructura para el reciclaje de agua, huertos e invernaderos, casas y espacios de formación política y enseñanza popular, banquetas forestadas y un anfiteatro aún en proyecto. Todos, lugares definidos, construidos y mantenidos cotidianamente en común.

29 José Luis Santillán, *En medio del desierto de muerte, un proyecto de vida se reestructura*. Disponible en: http://subversiones.org/archivos/117681, 6 de agosto de 2015.

En este *barrio*, lo sobresaliente es su diseño explícito para la recreación de la comunidad en medio de la marginalidad y el desprecio; es decir, en medio de un espacio-tiempo subordinado al capital y confrontado conflictivamente con la modernidad como promesa incumplida que, en el entorno habitado y la socialidad de su contexto urbano, tiene más el rostro cínico de una sonrisa socarrona que el de un llamado a su cumplimiento.

- PUNTUALIZACIÓN RELEVANTE. Siendo que, como se mencionaba antes, en la modernidad capitalista las labores de la reproducción y el cuidado han recaído mayormente sobre las mujeres hasta el punto de ser identificadas como una actividad *natural* sólo de ellas, en las tres experiencias anteriormente narradas, la reapropiación explícita de la reproducción social como formas de lo social en común, como *común que nace nuevo*, ha reubicado el lugar de las mujeres y las formas femeninas del hacer comunidad.

Por poner algunos ejemplos: en Cherán fueron las mujeres quienes tomaron la iniciativa práctica que convocó al levantamiento, aún a costa de sus vidas, y quienes dirigieron la reconstitución comunitaria —de manera práctica— desde las *parhanguas* (o fogones) de las fogatas; en Chiapas han sido las mujeres quienes han llevado a cabo —en términos de los propios zapatistas— una lucha dentro de la lucha, provocando —como resultado— una transformación radical de la lucha zapatista, cuestionando el papel de la vida cotidiana en todos sus sentidos y el de los hombres y la familia en particular;[30] en La Polvorilla, varios de los proyectos más ligados al sustento material —como la huerta o invernadero— y de los cargos de responsables por calle, están dirigidos por mujeres plenamente reconocidas por su comunidad.

30 Al respecto puede consultarse el apartado colectivo "Hacia una genealogía de la lucha de las zapatistas", en el libro *El Pensamiento Crítico...*, antes citado. También puede encontrarse esta palabra en la página http://enlacezapatista.ezln.org.mx/, bajo el título *La lucha como mujeres que somos*.

En todos los casos, muchas veces han sido ellas las primeras en poner al centro una nueva —vieja— radicalidad política que plantea defender lo obtenido por el esfuerzo colectivo propio. Provenientes de mundos comunitarios y populares acostumbrados a cuidar y cultivar, han sido las voces más claras en llamar a no esperar que se resuelva la vida, sus anhelos y sus carencias, por el Estado o el capital. De sus manos, se regeneran las formas sociales paritarias y los modos femeninos de afrontar la existencia.

4. Reflexión sobre lo que nos muestran estas experiencias como *capacidad de forma*

- La *realización de lo común*, al responder a los caminos específicos que cada colectividad ha elegido para la realización de la vida, *produce una noción del mundo al tiempo que produce la constitución física de ese mundo*. Da una forma material al mundo habitado, a la vez que da una forma a la sociedad que lo produce, dotándola de un sentido de sí.

- Como podemos notar, cada una de estas experiencias tiene maneras específicas de realizarse que responden a los contextos particulares en que cada proceso de reapropiación de la capacidad de forma se lleva a cabo. Todos son válidos, no hay recetas ni criterios únicos y excluyentes; la medida de lo adecuado la da la práctica, donde se comprueba lo certero o erróneo de los trabajos por volver común la vida material e inmaterial.

- En todos ellos, el proceso de dotación de forma de lo común actúa simultáneamente en varios niveles:

    - *se enfrenta colectivamente* —por primer punto— a la enajenación de la vida en su conjunto por la dinámica capitalista; a la alienación que impide comprendernos en el mundo que heredamos y que creamos a cada instante; a la subsunción a los ritmos, designios y horizontes

de la forma social capitalista para nuestra existencia; al cercenamiento de los lazos con lo humano y lo no humano; a la fractura entre lo material y lo inmaterial, entre lo social y lo natural; a la muerte como única forma de vida;

- *reunifica* a la sociedad con sus integrantes y a sus integrantes con el sentido que tiene la sociedad y la existencia en su conjunto, así como con la orientación, valor y uso de la vida;

- *responde a la extraordinaria variedad* en que la humanidad se *entiende* con el entorno habitado, al tiempo que se *comprende* como especificidad vital, en una relación tensa de transformación-adaptación-adecuación.

- En cada uno de estos niveles, y en todos juntos al mismo tiempo, se lleva a cabo una constante reafirmación de la voluntad de ser con libertad y dignidad; se lleva a cabo el acto de responder al conjunto que forma el común, el acto de realizar la noción de mundo imaginado.

Fuentes

Aubry, Andrés, *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, ciesas, 2011.

Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, unam/El Equilibrista, 1995.

ezln, *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I*, México, 2015.

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

_____, *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, México, Escuela Calpulli, 2013.

Harvey, David, *Espacios de esperanza*, Madrid, Akal (Cuestiones de An-

tagonismo, núm. 16), 2005.

Illich, Iván, *Obras reunidas II*, México, fce, 2008.

Linsalata, Lucia, *El* ethos *comunal en la política boliviana. Una aproximación a las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo*, Alemania, Editorial Académica Española, 2012.

Pasolini, Pier Paolo, *Scritti Corsari*, Milan, Garzanti, 2001.

Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, fce, 2011.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2016.

Smith, Neil, *La producción de la naturaleza: la producción del espacio*, México, unam-Facultad de Filosofía y Letras, Sistema Universidad Abierta, 2006.

Aubry, Andrés, *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Disponible en: https://zapatismoyautonomia.files.wordpress.com/2013/12/luchas-muy-otras-2011.pdf [Consulta: 21 de agosto de 2017]

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Descolonizar la modernidad. Diálogos con Silvia Rivera Cusicanqui: Existe también el mundo Ch'ixi*. Disponible en: http://ciid.politicas.unam.mx/modernidadesalternativas/videos.php [Consulta: 22 de agosto de 2017]

Echeverría, Bolívar, *Modernidad y Capitalismo (15 tesis)*. Disponible en: http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Bolivar%20Echeverria-Modernidad%20y%20capitalismo-15%20tesis.pdf [Consulta: 20 de agosto de 2017]

ezln, *¿Y en las comunidades?* Disponible en: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/23/y-en-las-comunidades-zapatistas/ [Consulta: 23 de agosto de 2017]

—*La lucha como mujeres que somos*. Disponible en: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/la-lucha-como-mujeres-que-somos/ [Consulta: 23 de agosto de 2017]

—, *Resistencia autónoma. Cuaderno de texto de primer grado del curso "La Libertad según l@s Zapatistas"*. Disponible en: http://media.espora.org/mgoblin_media/media_entries/317/EscuelitaEZLN-Resistencia_Autonoma.pdf [Consulta: 21 de agosto de 2017]

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Disponible en: *https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2013/11/federici-caliban-y-la-bruja-traficantes-de-suec3b1os.pdf* [Consulta: 21 de agosto de 2017]

Harvey, David, *Notas hacia una teoría del Desarrollo Geográfico Desigual*. Disponible en: http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/mcheca/teoria_geografica/LECTURA_26bis.pdf [Consulta: 20 de agosto de 2017]

Illich, Iván, *El mensaje de la choza de gandhi y otros textos.* Disponible en: http://ebiblioteca.org/?/ver/111344 [Consulta: 22 de agosto de 2017]

Luxemburgo, Rosa, *La acumulación de Capital*. Disponible en: http://grupgerminal.org/?q=system/files/LA+ACUMULACI%C3%93N+DEL+CAPITAL.pdf [Consulta: 22 de agosto de 2017]

opfvii, página web: https://ofpfviiblog.wordpress.com/ [Consulta: 23 de agosto de 2017]

Robert, Jean, *Guerra a la subsistencia : Crisis económica y territorialidad*. Disponible en: https://www.grain.org/es/article/entries/4644-guerra-a-la-subsistencia-crisis-economica-y-territorialidad [Consulta: 21 de agosto de 2017]

Subcomandante Insurgente Moisés. *Resistencia y Rebeldía II*. Disponible en: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/07/resistencia-y-rebeldia-ii-subcomandante-insurgente-moises-7-de-mayo/ [Consulta: 23 de agosto de 2017]

Santillán, José Luis, *En medio del desierto de muerte, un proyecto de vida se reestructura*. Disponible en: http://subversiones.org/archivos/117681 [Consulta: 23 de agosto de 2017]

Smith, Neil, *La geografía del desarrollo desigual*. Disponible en: https://esepuba.files.wordpress.com/2009/03/neil-smith-la-geografia-del-desarrollo-desigual.doc [Consulta: 22 de agosto de 2017]

tv Cherán, *Caminando hacia la autonomía*. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=XNFyREo3c68[Consulta: 21 de agosto de 2017]

Dilemas de la comunalidad. Mixtecos en la Ciudad de México

Yeimi Esperanza López López[1]

A manera de introducción

Las siguientes líneas forman parte de las reflexiones que realice durante la investigación para elaborar la Tesis de Maestría en Desarrollo Rural[2], en la cual abordo la recreación y reinvención de la comunidad y la comunalidad de migrantes mixtecos originarios de Santiago Nuyoo[3] que se trasladan hacia el Valle de México en busca de mejores condiciones de vida y estudio.

En un inicio me pareció que conocía a fondo la comunidad y comunalidad santiagueñas, pues pertenezco al grupo de migrantes santiagueñas que por años ha vivido en el Valle de Mèxico, por ello pensé que era un tema que se podía tratar desde ver la comunalidad como parte de la esencia de la comunidad, de mi comunidad.

Conforme fui desarrollando el tema, me percaté de que desde mi perspectiva solo tenía una vista parcial[4] de lo que en realidad es un panorama más amplio, valga decir que en ese momento no

1 Maestra en Desarrollo Rural, UAM Xochimilco.

2 La cual lleva se titula La comunidad reinventada en la gran urbe: Experiencias y retos de la Coalición de Sociedades de Nuyoo, que fue dirigida por la Doctora Gisela Espinosa Damián.

3 Santiago Nuyoo es un municipio del estado de Oaxaca perteneciente a la región mixteca, se rige por el sistema de usos y costumbres.

4 La perspectiva de la Coalición que yo tenía, era sobre todo masculina, visión heredada de mi padre quien lejos de cerrarme las puertas de la participación en la comunidad santiagueña, me permitió acudir a reuniones y externar mi opinión con respecto a los trabajos realizadas en esta, así como a criticar el vinculo que se ha tenido para con el pueblo de origen.

consideraba del todo las deudas históricas que la comunidad tiene para con las mujeres y los jóvenes o con las y los profesionistas, pesé a haber vivido estas en carne propia.

En este sentido, tomar una distancia critica que me permitiera analizar la comunidad y la comunalidad no desde una perspectiva esencialista, sino desde la cotidianeidad de la vida comunitaria, desde las tensiones, los problemas, exclusiones y relaciones de poder al interior de la comunidad fue importante.

De tal forma que la mejor manera de abordar el tema y desarrollar la investigación requería conocer otros ángulos, ello me llevo no sólo a estar presente en las reuniones de las y los santiagueños ahora radicados en el Valle de Mèxico, sino a recorrer el Valle de México en busca de escuchar y escribir sobre las trayectorias migratorias de las y los santiagueños de tres generaciones,[5] así como sus vínculos con la organización de radicados y el pueblo de origen.

Así, al contrastar la información que me arrojaban las entrevistas pude ver la comunidad y la comunalidad recreadas y reinventadas en el Valle de México desde una perspectiva de género y generacional, toda vez que la información etnográfica también me permitió comenzar a develar las fuertes tensiones que existen al interior del grupo de inmigrantes mixtecos sobre todo con los jóvenes y las mujeres.

Es así que durante el desarrollo de la investigación me di cuenta de que la comunalidad no era la panacea, se requería repensar a esta a la luz de la experiencia mixteca en el Valle de México, lo cual me llevo a cuestionar y dinamizar los conceptos de comunidad y comunalidad.

Lo anterior me llevo a descubrir por un lado, la importancia de crear y recrear la comunidad y comunalidad en el Valle de México, como una estrategia de defensa, protectora de las y los migrantes

5 Respecto a las tres generaciones, es pertinente mencionar que la primera y segunda generación de migrantes santiagueños nacieron y crecieron en Nuyoo, en tanto que la tercera generación nació y creció en el Valle de México, es decir, son las y los descendientes de las dos primeras generaciones.

santiagueños en un medio hostil, racista, sexista, excluyente, como lo es la Ciudad de México y su Zona Metropolitana.

Pero también descubrí la necesidad de reconstruir el concepto y las prácticas comunitarias y comunalistas en otro contexto, es decir, no en la comunidad de origen, sino en un lugar distinto al pueblo. Entonces me surgieron preguntas tales como: ¿qué significa ser comunidad en la gran urbe? Y ¿cómo ratificar lo comunitario en la gran urbe?

De tal forma, que al final de la Tesis me doy cuenta de que la única manera de conservar lo comunitario y recrear la comunalidad en la gran urbe es transformarla y dar cabida a nuevas voces y actores que se han encontrado en un papel de subordinación, en este caso las mujeres y los jóvenes.

Por ello planteo que lo común es la producción constante de lo común, no la repetición rígida de rasgos comunitarios gestados en otros contextos como la comunidad de origen, donde la vida comunitaria es otra y comunalidad puede ser practicada de otra forma. "Entonces, la comunidad es un espacio socialmente construido, es dadora y formadora de identidad, es una categoría que se va transformando según los contextos, se configura y se reconfigura con nuevos motivos, objetivos, experiencias y expectativas" (López López, 2105: 52).

En tanto que:

> La comunalidad regula la toma de decisiones colectivas, estipula obligaciones y derechos de los miembros de la comunidad, norma la resolución de conflictos y se convierte en una herramienta contra elementos internos y externos que pueden mermar a la comunidad.
>
> En otras palabras, la comunalidad puede pensarse como un conjunto de normas y prácticas que permiten la permanencia de la comunidad (López López, 2015: 52).

Por tanto la comunidad y la comunalidad siempre se encuentran en permanente construcción y se ponen en práctica según el contexto, los sentires, experiencias, género y generación a la cual pertenezcan quienes conforman la comunidad.

La comunalidad reinventada

Las y los santiagueños radicados en el Valle de México desde la década de los setenta se organizaron en siete pequeñas organizaciones a las cuales llamaron Sociedades, correspondientes a las seis Agencias de policía y la cabecera municipal para mandar ayuda al pueblo.

Es en este inicio de buscarse y reencontrarse que se va gestando una comunidad, en la cual lo común era ser de Nuyoo y haber migrado, así mismo un interés común era ayudar al pueblo de origen material y económicamente.

Posteriormente se creó la Coalición de Sociedades de Nuyoo, la cual agrupo a las siete Sociedades bajo la dirección de una Mesa Directiva que cuenta con un Presidente, un Secretario y un Tesorero, así como sus suplentes y vocales de tal forma que las siete Sociedades conforman la dirección de la organización, recreando así de cierta forma la manera en que está conformado el cabildo en Santiago Nuyoo.

En el transcursos de la investigación me voy percatando de que los elementos de la comunalidad están presentes en la comunidad de santiagueñas y santiagueños radicados en el Valle de México, toda vez que fueron parte de las enseñanzas que recibieron la primera y segunda generación[6] de migrantes que nacieron en Nuyoo, pues en

6 En el caso de la tercera generación, cuya crianza se ha dado preponderantemente en el ámbito urbano, los elementos que componen la comunidad y la comunalidad se ven de distinta manera, de hecho son las y los miembros de esta generación quienes más han pugnado porque la Coalición sea más que una organización de ayuda para el pueblo y los trabajos realizados por esta sean en beneficio de quienes integran la Coalición de Sociedades de Nuyoo.

ellos se encuentran presentes la importancia de la Asamblea, el tequio, el servicio al pueblo mediante el sistema de cargos, el territorio y la fiesta. Sin embargo, ni estos elementos ni la comunalidad se reproducen como copia y calca de lo aprendido en Nuyoo, ya que no es posible por estar en un contexto diferente y porque ni la comunidad ni la comunalidad son estáticas, por el contrario para poder persistir se vuelven dinámicas.

Entonces, la comunaldiad santiagueña en el Valle de México ha pasado por distintas fases, las cuales tienen que ver con las tres generaciones de migrantes, sus elementos cohesionadores y sus tensiones al interior de la Coalición.

Si en el pueblo en los años sesenta y setenta no era posible que una mujer ocupara un cargo, en el Valle de México, al ser pocos las y los miembros de la comunidad, las mujeres podían ser Secretarias o Tesoreras de su organización, los más jóvenes también podían ser aspirantes al cargo sin pasar por todo el escalafón de cargos comunitarios como ocurría en Nuyoo.

En cuanto al territorio, el lugar donde ahora habitan las y los radicados, no es propio, ni en una continuidad territorial, por el contrario se encuentran dispersos en el Valle de México, pero el territorio de la comunidad de origen es una raíz común, aunque esto ocurre más con las dos primeras generaciones de santiagueños y santiagueños migrantes, pues la tercera generación ya nació o creció en el Valle de México, luego entonces, se hizo necesario para la investigación plantear el territorio no sólo como un espacio geográfico, sino como una construcción social.

En el caso de la fiesta, está también sufrió modificaciones, sí allá en Nuyoo, son las fiestas patronales o las de los santos con mayordomía las que representan el momento de convite y compartencia entre las y los habitantes del pueblo de todas las edades, en el Valle de México en un inicio el sólo hecho de juntarse los domingos para escuchar música y hablar en mixteco ya implicaba una festividad.

Con el paso del tiempo y al organizarse por y para el pueblo, se comenzaron a organizar bailes con el objetivo de recaudar recursos económicos para enviar ayuda al pueblo, dichos eventos se convirtieron en la fiesta. Aunque preparar estos en si se convirtió en una carga más de trabajo y quienes se divierten ahora son los jóvenes y personas que no pertenecen a la organización y únicamente acuden a los bailes como espacio de recreación. Entonces el espacio de la fiesta ya no lo es tanto, por lo visto con el paso del tiempo los elementos de la comunalidad pueden reforzarse o desgastarse.

En lo que al tequio se refiere, en Nuyoo el trabajo comunitario va enfocado a obras de beneficio común, como la construcción de aulas escolares o casas de salud, limpieza de caminos entre otras actividades, en tanto que en el Valle de México el tequio se puede dar de dos modalidades en forma de cooperación económica[7] y/o participar en las mejoras del terreno que la Coalición de Sociedades de Nuyoo ha adquirido en el municipio de Chimalhuacán,[8] en el Estado de México.

Pero el tequio sólo es considerado si se trata del trabajo de los hombres, pues lo que realizan las mujeres como comprar o preparar los alimentos que se venderán durante los bailes o para dar de comer a los participantes de los tequios no es considerado como trabajo comunitario, mientras que los hombre obtienen recibos y reconocimientos por su labor para con la Coalición y el pueblo, las mujeres no son reconocidas a veces siquiera como parte de la comunidad santiagueña, esto se refleja sobre todo en cuanto a la toma

7 Las cooperaciones implican compra de boletos para bailes, rifas o bien para poder recaudar cierta cantidad de dinero que se manda a pedir desde Nuyoo para construir alguna obra, para la compra de algún material o para el día de las madres, día del niño, las fiestas patronales, bailes o rifas que se realizan en el pueblo.

8 En un inicio las actividades de la tales como Asambleas, reuniones de la Mesa Directiva e incluso los bailes se desarrollaban en la casa de algún compañero, o rentaban algún espacio, sin embargo, con el paso de los años se dieron cuenta de la necesidad de contar con un espacio propio, por ello decidieron adquirir un terreno.

de decisiones se refiere o sobre sus ideas,[9] ya que prácticamente no son libres de expresarse en las reuniones, incluso hay dirigentes que han mencionado que si las mujeres votan sería lo mismo que si su esposo votara dos veces y porque ellas no cooperan económicamente,[10] negando no sólo el derecho de expresión de lado, sino omitiendo la capacidad de libre agencia de las mujeres.

La asamblea general de la Coalición es el lugar de la toma de decisiones, sin embargo, con el paso de los años ha sufrido algunas transformaciones, si bien en un inicio las mujeres tenían voz y voto en las Asambleas, con la llegada de una segunda generación de migrantes que se comenzaron a disputar la toma de decisiones[11] con la primera generación que impulsó y creó la organización de migrantes, se ha relegado como en el pueblo[12] de origen el papel de las mujeres a ser meras acompañantes de sus esposos a las reuniones.

En el caso de los jóvenes su voz difícilmente es escuchada, ya que al parecer de los mayores, estos poco o nada pueden aportar para el avance de los trabajos de la organización de migrantes, toda vez que carecen de experiencia en cuanto a la vida comunitaria se refiere, por lo tanto los jóvenes son muchas veces relevados a un mero papel de espectadores.

---

9 Algunas si se atreven a pedir la palabra y externar sus opiniones, aunque esto les genere el rechazo no sólo de hombres, sino sobre todo de las mujeres, así también hay las que prefieren callar para evitar ser mal vistas.

10 Hay mujeres que aún estando casadas cooperan económicamente tanto para sacar adelante los trabajos de la Coalición, los de su Sociedad y para la Agencia a la cual pertenecen, ya que trabajan y cuentan con ingresos propios.

11 En su momento también se disputan la toma de decisiones y el poder al interior de la organización de migrantes con la tercera generación, pues son estos últimos quienes han tratado de impulsar un cambio. He aquí parte de las tensiones y relaciones de poder que existe en la comunidad de santiagueños radicados en el Valle de México.

12 Aunque en Nuyoo también las cosas han ido cambiando poco a poco, hay mujeres que han tenido cargo como Agentes, Regidoras e incluso actualmente es una mujer quien tiene es la Presidenta municipal.

Con respecto a la participación de las y los jóvenes profesionistas[13] es aún más ríspida la relación, ya que por parte de algunos miembros de la primera y segunda generación se tiene la idea de que las y los profesionistas pueden entrar en competencia en cuanto a la dirección de la organización se refiere y por ello no se les da cabida como miembros de la comunidad santiagueña.

Por otra parte también se les ve como ajenos[14] a la comunidad indígena migrante en primera instancia porque su crianza no fue en el pueblo, sino en un ámbito urbano, son quienes menos conocimiento del mixteco tienen ya que como una estrategia para que no sean víctimas de abuso y discriminación sus padres no les enseñaron el mixteco y en segundo lugar porque son quienes mayor grado de estudios tienen y sus conocimientos parecieran entrar en competencia con la experiencia de los mayores en cuanto a la forma en que pueden llevar a cabo los trabajos de la organización y el vinculo con el pueblo de origen.

Ante esta situación me voy dando cuenta de que no sólo se ve mermada la participación de las y los jóvenes, sino que de por medio se pone en peligro el relevo generacional, pues si no se permite una participación plena de la tercera generación de migrantes, el día de mañana ¿quién ocupara el cargo?

Estas cuestiones me llevaron a preguntarme ¿quiénes conformaban la comunidad?, ¿quiénes realmente tomaban las decisiones al interior de la Coalición? Y ¿quiénes deciden los puntos a discutir en la Coalición? La respuesta fue difícil de aceptar en un inicio, posteriormente gracias a la distancia crítica que logre tomar me fui

13 A este grupo pertenece la mayor parte de la tercera generación de migrantes santiagueños.

14 El hecho de que no hayan crecido o nacido en Nuyoo, no quiere decir que no hayan desarrollado lazos identitarios, de arraigo o solidaridad hacia el pueblo de origen, pues este sigue siendo la raíz común entre las tres generaciones, para las primeras dos como el lugar de donde salieron para trasladarse a la gran urbe y para la tercera como construcción social que los refiere al origen de sus padres.

dando cuenta de que al igual que en muchas comunidades indígenas son los hombre de cierto rango de edad quienes deciden lo que creen importante discutir al interior de la organización, que en las más de las ocasiones las y los convocados a la Asamblea sólo acuden para levantar la mano (si se les permite) y no para que expresen su opinión o sentir, una vez más se hacen presentes las deudas históricas que han tenido la comunidad y la comunaldiad con jóvenes y mujeres.

Hablando de la Asamblea, ésta ha perdido cierta credibilidad, si en el lugar de origen se aprendió que el respeto por los acuerdos y las palabras expresadas en las asambleas era importante y que había que acatar lo que se resolvía en la Asamblea, con el paso del tiempo en el Valle de México los acuerdos emanados de las reuniones comenzaron a perder validez, un día se decidía algo y al otro debido a las tensiones internas se echaban abajo los resolutivos.

Porque las propuestas pesan según sea el grupo que las lance y si se les logra hacer contra peso se echan abajo cuestiones que pueden repercutir en el bien común de las y los santiagueños.

Esto ha provocado el hastío de quienes en su momento fueron miembros activos de la organización e incluso cumplieron con el cargo a costa de desatender a su familia, pues ya no le ven caso a siempre estar discutiendo lo mismo o que no se respeten los acuerdos.

La comunalidad desgastada

Los elementos de la comunalidad se han visto desgastados entre la comunidad santiagueña en el Valle de México, pues con el paso del tiempo el arraigo al pueblo y a la costumbre van sufriendo modificaciones, máxime cuando todo es poner y no recibir sino el reconocimiento social[15] a cambio o cuando constantemente se es excluido al interior de la comunidad.

15 Reconocimiento que sobre todo se llevan los hombres, pues si la mujer o las hijas e hijos contribuyen para que el hombre cumpla con el cargo, el reconocimiento y agradecimiento del pueblo no se manifiesta hacia la familia, sino al titular del cargo.

El compromiso moral y económico que las y los santiagueños han tenido para con su pueblo de origen se ve afectado por las propias carencias que acompañan del campo a la ciudad a los migrantes indígenas que lejos de vivir en mejores condiciones en la Ciudad se ven inmersos en un contexto de marginación y pobreza, además de sufrir los mecanismos de racismo y discriminación por el sólo hecho de ser indígenas.

Asimismo, el estar fuera de la comunidad de origen implica no estar constantemente vigilado por la comunidad por lo cual se puede tener el cargo y no cumplirlo, pues a diferencia del pueblo no hay quien sancione a quienes no cumplen con el servicio al pueblo.

Cooperar y trabajar para el pueblo tiene sus limitantes, pues a sí mismos las y los santiagueños no se ven como una comunidad con problemas propios, tales como vivir en lugares donde no cuentan con todos los servicios, enfrentar problemas de salud solos o problemas administrativos y legales sin contar con el apoyo de la organización.

Mantener pueblo, familia y salir adelante en una ciudad poco amable con los indígenas y al mismo tiempo ser miembro activo de la organización representa gastos onerosos para poder mantener la ciudadanía santiagueña que representa más obligaciones que beneficios.

La solidaridad, la mano de vuelta, la ayuda mutua y otros elementos de la comunalidad que permiten la vida en comunidad no se encuentran presentes entre las y los santiagueños radicados, no se organizan tequios para mejorar las viviendas de unos primero y luego de quienes ayudan, cada quien resuelve sus problemas a los cuales han denominado como "´personales", sin percatarse de que los problemas económicos y sociales que padecen los indígenas migrantes son problemas que tienen en común.

Entonces la comunidad es puesta a prueba, porque lo común se ha estancado en ser de Nuyoo, negando incluso la identidad y

la pertenencia a las y los descendientes de dos generaciones de santiagueños migrantes.

Los dilemas de la comunalidad santiagueña

Ante estas cuestiones veo que la comunidad y la comunalidad de santiagueñas y santiagueños tienen ante sí grandes retos y dilemas para poder seguir persistiendo, pues en un contexto de migración se hace necesario modificar cuestiones que no permiten el avance de la organización, organización que con cuarenta años de experiencia se ve en el peligro de desaparecer ante el desgaste económico de sus integrantes así como el darse cuenta de que el amor al pueblo no basta para mantener unida a la comunidad de radicados.

Una cuestión más es el relevo generacional, pues la participación social se ha visto mermada en los últimos años a las Asambleas cada vez acude menos gente, las y los jóvenes están poco interesados en participar o en continuar con el legado de sus padres.

Pero no se trata de dar lugar a los jóvenes para que cumplan el cargo, se trata de que su voz sea escuchada en cuanto a sus inquietudes, propuestas e intereses como grupo generacional al interior de la Coalición.

Reconocer el trabajo de las mujeres para que estas tengan la ciudadanía plena al interior de la organización es pertinente y además implicaría saldar una deuda con aquellas mujeres que han puesto trabajo, esfuerzo y dedicación por sacar adelante los trabajos de la organización. Escuchar sus propuestas, inquietudes y problemas para proponer soluciones a estos es parte de ese reconocimiento.

Que la Asamblea se convierta en el espacio de cabildeo y consenso se hace necesario para que todas las voces sean tomadas en cuenta y no sólo se limiten los asistentes a levantar la mano cuando se tome una decisión.

Diversificar las actividades, incluir a las tres generaciones de migrantes en actividades que los lleven a convivir y compartir

espacios como parte de la construcción de lo común puede contribuir a cohesionar a las y los santiagueños radicados en el Valle de México, esto sería otra forma de reinventar la fiesta, de celebrar el hecho de estar juntos.

En cuanto al territorio, siempre se va a estar ligado a ese pueblo en la mixteca alta oaxaqueña llamado Santiago Nuyoo, sea como punto de referencia geográfico o como referente del lugar de origen de las madres y los padres, pero sobre todo como construcción social, como un territorio del cual se reapropian las y los santiagueños, así como sus descendientes.

Conclusiones

La comunidad y la comunalidad son aprendidas en el pueblo de origen, pero al ser trasladadas a otro contexto sufren modificaciones de acuerdo a los nuevos territorios y experiencias de las y los integrantes de la comunidad.

Ni la comunidad ni la comunalidad pueden ser rígidas pues al tratar de hacer copia y calca se vuelven excluyentes y discriminatorias al interior provocando un desgaste de los lazos cohesionadores.

Transformar el espacio de dirección en un lugar del diálogo de saberes en lugar de un espacio de disputa por el poder puede contribuir a relajar parte de las tensiones entre las tres generaciones de migrantes santiagueños.

Reconocerse como integrantes de una comunidad con problemas propios a los cuales en conjunto pueden dar solución las y los indígenas migrantes y no como mera extensión del pueblo de origen se hace necesario, en otras palabras, construir lo común a través de la experiencia migratoria, de los conocimientos adquiridos en la ciudad, de las necesidades y sentires de tres generaciones de migrantes santiagueños.

Bibliografía

Aquino, Alejandra, "La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos", *Cuadernos del Sur, Revista de Ciencias Sociales*, año 18, núm. 34, enero-junio de 2013, pp.7-17.

Causse, Cathcart Mercedes, "El concepto de comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural", *Ciencia en su PC*, núm.3, 2009, pp.12-21.

Honneth, Axel, "Comunidad. Historia de un esbozo conceptual", *Isegoria*, núm. 20, 1999, pp. 5-15.

Innerarty, Daniel, "¿Quiénes somos "nosotros"? Preliminares para una política de la identidad", *Doxa*, núm. 3.

López López, Yeimi Esperanza, "La comunidad reinventada en la gran urbe: Experiencias y retos de la Coalición de Sociedades de Nuyoo", tesis de maestría en Desarrollo Rural, México, UAM-Xochimilco, 2015.

Scott, Joan, *El género una categoría útil para el análisis histórico*, México, PUEG, 1986, pp. 265-302.

Vásquez Vásquez, Juana, "La participación de las mujeres en la construcción de la comunalidad", *Cuadernos del Sur, Revista de Ciencias Sociales*, año 18, núm. 34, enero-junio de 2013, pp. 99-102.

Warman, Arturo, "Notas para la redefinición de la comunidad agraria", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 47, núm. 3, julio-septiembre de 1985, pp.5-20.

Dilemas de la comunalidad en Venezuela: el caso de la sierra de Falcón

Liza Aceves López[1]

Antecedentes

Desde que a partir de 1998, Venezuela empezó a transitar hacia la consolidación de un nuevo sistema político autocalificado como "socialista y bolivariano", se ha desplegado un debate en torno a si ese país también avanza hacia un nuevo sistema de relaciones sociales y económicas.

Una vez que el liderazgo de Hugo Chávez se tornó casi imposible de derrotar en sucesivos actos electorales, la discusión sobre la construcción del llamado "socialismo del siglo XXI" pasó a ocupar un lugar preeminente. Confirmada la hegemonía del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), lo que correspondía era entender qué tipo de país estaba pensando construir a futuro.

Si bien la polarización política de Venezuela se articuló en torno al cambio de la Constitución, hubo un momento específico en el que el electorado fue convocado para decidir en referéndum, el futuro socialista del país. En diciembre de 2007, 33 artículos de la Carta Magna fueron sometidos a consulta. Se aseguraba que de triunfar el Sí, en Venezuela empezaría a ponerse en práctica el modelo socialista.

En la propuesta de cambio del artículo 16 de la Constitución se mencionaba a las comunas, consideradas como "células sociales del territorio", las cuales a su vez estarán conformadas por las comunidades, "cada una de las cuales constituirá el núcleo territorial básico e indivisible del Estado Socialista Venezolano". También se le propuso a la población, en el artículo 70, que para la llamada construcción del

1 Economista, BUAP.

socialismo, se organicen consejos comunales, consejos de trabajadores o consejos campesinos como medio de participación y protagonismo del pueblo. A su vez, el artículo 168 buscaba ser reformado mediante la creación de los Consejos del Poder Popular dentro del ámbito de las competencias de los municipios. Esas y otras propuestas fueron planteadas ese año a los electores.

Contra muchos pronósticos en sentido contrario, el voto por el NO fue mayoritario. El episodio ha quedado en la memoria como el único momento electoral en el que el Chavismo fue derrotado en las urnas.

"Quizás no estamos maduros para empezar un proyecto socialista, sin temores. No estamos listos todavía para emprender un Gobierno abiertamente socialista", evaluó Chávez una vez conocidos los resultados. Pese a ello, reafirmó que no cambiaría "ni una coma" de su propuesta y que esta seguiría viva para ser aplicada en otro momento. Su famoso "por ahora" volvió a anunciar nuevas batallas.

Como se observa, la construcción de un sistema social y económico alternativo forma parte de una segunda etapa tras la consolidación del poder político en Caracas. En tal sentido, adquiere significación la pregunta: ¿Cómo debería ser el socialismo del siglo XXI? La idea ha sido lanzada desde Venezuela y con seguridad, todavía interpela a América Latina y al mundo.

Otras preguntas que acompañan a esta inicial interrogante son: ¿Cuáles serían los rasgos del nuevo esquema social y económico?, ¿en qué sentidos es deseable trascender los problemas que trajo consigo el viejo sistema socialista del Este de Europa?, o, en concreto, ¿cuáles podrían ser las contribuciones o los aportes de un nuevo modelo?

Si bien el llamado socialismo del siglo XXI reivindica las ideas marxistas originales desarrolladas en la Europa de entre guerras, no aspira a ser una reiteración de sus premisas centrales. Numerosos voceros de los llamados gobiernos progresistas de América Latina han planteado que la base del nuevo modelo no es necesariamente el

Estado, sino la comunidad. Los artículos que buscaron ser reformados en Venezuela en 2007 nos muestran esa misma ruta.

El horizonte de edificación de una nueva sociedad parece ser ahora el de la reapropiación de la gestión y usufructo de los llamados "bienes comunes" por parte de los ciudadanos organizados. La versión de un socialismo burocrático, instrumentado desde las esferas del Estado, parece haber quedado atrás. Muchos críticos atribuyen el fracaso del llamado socialismo real a la centralidad estatal en el momento de su ejecución.

Dicho de otro modo, si bien el Estado aparece como un actor central en el impulso del socialismo del presente, la sociedad articulada en sus redes podría ser la que tome el protagonismo final. Se trataría de una especie de apropiación del ideal socialista por parte de las organizaciones de la llamada sociedad civil.

La sierra central de Falcón

La presente indagación aspira a participar de este debate en momentos en que la crisis económica venezolana, tras la muerte de Chávez, podría incluso cuestionar la viabilidad del proceso socialista bolivariano. Es quizás este momento en el que más necesario resulta discutir en torno a la perspectiva específica que se aspira a dar a una sociedad que hace una década y media decidió transitar por nuevos caminos.

Este trabajo pretende sumergirse en los procesos sociales concretos. En específico se concentrará en la formación de consejos comunales en la sierra de Falcón, región situada en el centro de Venezuela. Fue allí donde empezó a forjarse un modelo de participación comunal que en poco tiempo se convertiría en una especie de ejemplo a seguir. La formulación de una Ley de Consejos Comunales, tras la derrota del referéndum de 2007, estuvo inspirada en gran medida en la experiencia desarrollada en Falcón. Así se lo confirma a Camila Piñeiro (2009), Nora Cordero, integrante del consejo comunal de Curimagua, cuando dice: "Los consejos comunales aquí (en la sierra

de Falcón) se empezaron a conformar antes de que saliera la Ley de Consejos Comunales. Cuando el presidente Chávez empezó a hablar de consejos comunales aquí ya estábamos organizados en consejos comunales". Eufrin Rivera, poblador de "Piedra de Agua" y encargado de la contraloría social en la zona (Aceves, 2012), lo ratifica cuando dice: "Ya cuando Chavez llegó, teníamos todo organizado, por eso ahora uno no encaja en los partidos, porque uno viene de una lucha natural. Nadie nos dijo qué hay que hacer. La mayoría de la gente acá no dependemos de instituciones. No tenemos que humillarnos". Edgar Olivet, ex director del municipio de Petit, complementa: "Nosotros éramos uno de los municipios más adelantados en el hecho de tener organizados consejos comunales al día, otros municipios no tenían ni idea cómo organizar un consejo comunal. Hay en esta zona alrededor de 250 consejos comunales".

Esa es la importancia de la sierra de Falcón no solo en la discusión, sino también en la puesta en práctica de la comunalidad como rasgo fundante del nuevo socialismo venezolano. Una de las razones para conformar de forma pionera los consejos comunales en la zona fue el proyecto de difundir el uso de fogones menos contaminantes que redujeran el impacto sobre la integridad del bosque. Antes se cocinaba a leña de manera masiva. Los nuevos instrumentos reducen la cantidad requerida de tal combustible.

En los hechos, en este trabajo se ha buscado establecer los primeros esbozos de un estudio de caso que sistematice y relacione la información producida sobre la formación de los consejos comunales en Falcón. Dichos datos serán conectados más adelante con una reflexión más abarcadora vinculada con la construcción del socialismo en Venezuela.

La elección de este país no es fruto del azar. Venezuela es la nación que más años ha invertido en la reflexión y puesta en práctica de un modelo alternativo al capitalismo en América Latina. Si bien Cuba la precede en este objetivo, su norte fue, en gran medida, el mismo que se asumió en los países socialistas de Europa del Este. En tal sentido,

el proceso venezolano debería ser el que más resultados entregue en el contexto de un nuevo esquema de organización económica y social.

En el presente análisis de la experiencia comunal de Falcón, se buscará reconocer los avances, las oportunidades, las amenazas y los obstáculos encarados por sus pobladores. De ese modo, de la mano de un ejemplo extraído de la vivencia misma de la gente y sus líderes se podría reencaminar el debate acerca de los modelos alternativos de sociedad y de economía.

El lugar

La sierra de Falcón o sierra del Coro está localizada al centro del territorio de Venezuela. En ella viven alrededor de 40 mil personas, dispersas en una zona de bosques húmedos, que crecen a una temperatura promedio de 17 grados. El área en la que se desarrolló la experiencia de los consejos comunales comprende los municipios de Bolívar, Petit, Federación, Unión y Sucre Al sur, involucra a los de Miranda y Colina.

Esta región es conocida como productora de agua. Su principal atractivo es el parque natural "Juan Crisóstomo Falcón". Allí se sitúa el cerro Galicia, de importancia relativa en esta historia.

En una entrevista a profundidad, Oswaldo Miquielena, ahora funcionario del Instituto Nacional de Investigaciones Agrícolas, pero también ex alcalde electo de Bolívar entre 2004 y 2008, narra (Aceves, 2012) la manera en que se organizaron los consejos comunales en la sierra.

Miquielena accedió al cargo de alcalde habiendo prometido forjar un gobierno ciudadano desde abajo. "Lo planteamos ya en el plano político: cómo los habitantes de la región pudieran manejar los recursos que antes manejaban los alcaldes", informa. El objetivo era cambiar el modelo de gestión. Dicha meta coincidió con una política de Estado que fue surgiendo desde el proyecto ganador de las

elecciones de 1998. "El 30 octubre de 2004, fui electo alcalde. El 14 de diciembre nos reunimos con el Presidente Chávez. Allí decidimos que desde enero promoveríamos la democracia participativa a través de los gobiernos comunitarios. En ese tiempo aún había leyes que lo impedían. No se autorizaba que la gente maneje y ejecute las obras, ni que elabore su presupuesto", cuenta el ex alcalde.

En marzo de 2006 nace la ley de los consejos. Para entonces, la sierra de Falcón ya había forjado una tradición consistente en que los habitantes co-gobernaban con el alcalde. "Ahí reforzamos lo que veníamos haciendo. Surge el ministerio de desarrollo social y participación. Se crean los bancos comunales, que tenían recursos para que las comunidades pudieran recibirlos. En 2007 le tratamos de dar el sentido político. Tratamos de buscar la unidad de las comunidades para proyectos más relevantes. Agrupamos necesidades de los 3 y 4 municipios. Ahí surgen propuestas interesantes. Se plantea entonces crear una confederación de consejos tomando la idea de que la patria es una sola. Desde lo más pequeño, decimos que debe haber una unidad de los pueblos", añade Miquielena.

En ese sentido, la sierra de Falcón fue pionera en materia de organización de base. El ex alcalde no deja de criticar lo que se dio más adelante. Las autoridades usaron en inicio las ideas de la región, pero más adelante buscaron controlar el proceso desde arriba. "Hemos chocado con las instituciones del gobierno nacional. Nosotros en principio les servimos de orientación. Cuando llega un funcionario nuevo que no sabe lo que va a hacer, entonces busca experiencias. Les servimos de guía, pero luego vinieron a querer hacer las cosas como ellos querían. Hemos estado en esa confrontación y a momentos quedamos aislados. Nos bloqueaba las propuestas que enviábamos al gobierno nacional. Sin embargo seguimos siendo una referencia para las instituciones nacionales y es que este es un proyecto de vida de la gente. Caemos en la cultura del tráfico de influencias, si tú no haces lo que yo digo, te bloqueo en todas partes, ha resurgido eso que la revolución quería superar", analiza Miquielena.

Características

Dos hechos políticos son destacables en este territorio: en los años sesenta fue eje de operaciones de la guerrilla y también de la contrainsurgencia, y en la actualidad, carece de un caudal electoral relevante. El efecto combinado de ambos factores es un tejido organizacional e ideológico acumulado, pero también un bajo nivel de incidencia en la política nacional. Por ello, la sierra de Falcón encierra un potencial de radicalidad política, que no viene secundada por el suficiente poder material para influir en el país.

En una entrevista con Camila Piñeiro (2009), Edgar Olivet, ex director municipal, dice al respecto: "Ahí se vio bien claro una contradicción con el Estado. Siendo la sierra un territorio bastante amplio, pero con dispersión humana (no estamos concentrados), por lo tanto, no tenemos la cantidad de votos para llevarle a un gobernador o a un presidente de la República a ser electos. Como no decidimos las elecciones de Falcón, eso ha contribuido a que los gobernantes no inviertan en esta zona, porque no lo ven como una inversión a lo electoral". En un país en el que la acumulación de votos ha sido decisiva para dirimir cuestiones estratégicas, carecer de un contingente electoral significativo termina siendo una seria desventaja para cristalizar demandas.

El tejido organizacional es descrito por la integrante del consejo comunal de Curimagua, Nora Cordero, con las siguientes palabras (Piñeiro, 2009): "Esta organización se ha logrado aquí, porque aquí había un saldo de organización, aquí había un recorrido. Aquí hay un equipo bastante fuerte que tiene años trabajando (…) en la organización de la comuna. Ellos tienen más de 30 años en un trabajo comunitario bastante largo. Eso también la gente lo ve y lo reconoce. Porque una organización no se hace de la noche a la mañana. Ellos tenían toda esa experiencia, todo un trabajo recorrido que ha servido como base para todo esto".

Edgar Olivet ratifica lo planteado por Cordero diciendo: "Lo bueno de este proceso, para resumir, es que se ha batallado bastante, ha sido un movimiento de resistencia, que ha salido de la propia gente. Y a pesar de las contradicciones fuertes con algunas instituciones, la gente se mantiene porque no es una institución que lo vino a crear, sino que ha nacido de la gente. Esa ha sido la enseñanza. Quizás otros procesos se dan desde las instituciones: ellos son los que hacen la revolución supuestamente, y nosotros no. Eso es lo que tiene de sabio quizás el proceso de la sierra de Falcón, que ha nacido, se ha mantenido y tiene la resistencia nata de los pueblos de la sierra que han sido eternamente pueblos de resistencia". Resistentes entonces, pero con una restringida potencialidad electoral.

Una de sus principales demandas regionales de la sierra de Falcón es la construcción de un gran acueducto central que canalice y permita aprovechar su potencial hídrico. Por esa razón, muchas de las luchas previas a la hegemonía del PSUV tuvieron que ver con la preservación del medio ambiente. Es el caso de las movilizaciones ocurridas entre 1980 y 1981. Una de las principales fue la defensa del cerro Galicia, donde una empresa quiso construir un club privado. Producto de las protestas, el Estado consolidó la categoría de parque nacional. La sierra abastece de agua a la agroindustria y a la industria petrolera. Otra lucha importante librada en la zona consiguió impedir la perforación de dos pozos en la llamada Hoya de Curimagua.

Es interesante observar entonces que a pesar del compromiso de los habitantes de la zona con la revolución bolivariana, las acciones estatales para expandir la organización comunal en la sierra hayan derivado, en algunas oportunidades, en un cuestionamiento a las autoridades.

Una vez que el Estado venezolano fija incentivos monetarios para la organización de los consejos comunales, éstos se multiplican. Sin embargo, no son solo las motivaciones rentistas o la expectativa de proyectos estatales las que movilizan a las personas de la sierra. Según

un estudio de Camila Piñeiro (2009), las demandas para defender el medio ambiente y conservar los recursos hídricos es un gran factor de movilización. Edith Lázaro del consejo comunal de "Las Macanillas" lo confirma: "En el momento de unirnos, por ejemplo, si vamos a discutir el gran acueducto de la sierra, si convocamos esta tarde, para mañana a las 8 el teatro de San Luis, está full de gente".

Las experiencias de los pobladores de Falcón hacen referencia a las oportunidades creadas por el solo hecho de articular la organización territorial regional con la capacidad para gestionar beneficios concretos.

En general, como principio rector en el funcionamiento de los consejos comunales, cada inversión colectiva de tiempo y dinero en construir la demanda ante el Estado termina siendo fortalecida cuando los participantes encuentran que los logros son tangibles. Así lo testimonian las voces desde el terreno. Nora Cordero dice: "Cuando nosotros comenzamos la parte organizativa de los consejos comunales, se hizo un diagnóstico para el presupuesto participativo donde ellos plasmaron ahí todas sus necesidades. Ellos tienen un banco de proyectos, que fue hecho por ellos mismos. De manera que a medida que se vayan transfiriendo los recursos, ellos se van guiando por ese banco de proyectos y van resolviendo según las necesidades que tengan y el monto del proyecto. A su vez, Edith Lázaro confirma que cada consejo comunal tiene un plan".

Antonio Alastre del consejo comunal "Ceiba centenaria" advierte que una de las razones del éxito de los consejos comunales es que resuelven problemas inmediatos de la gente en las localidades. En sus palabras: "Si es que hay los recursos, tres de nosotros firman para ejecutar la obra. Y no todas son obras, también puede ser un asunto que tenga que ver con la cuestión social, es decir, ayuda para alguien que la necesite".

Cordero corrobora los frutos de una participación acompañada por logros concretos: "La gente estaba como incrédula de que si nos organizábamos seríamos capaces de conseguir muchas cosas. Aquí se

estaba acostumbrado a que el gobierno fuera representativo: que los demás hicieran y que uno sentado en su casa esperando que cayeran los recursos. Fue un trabajo poco a poco, de hormiguita. Gracias a Dios la gente ha tomado bastante conciencia".

Hilario Lois, vocero del consejo comunal de "Las Macanillas", explica de forma clara qué es un consejo comunal. Dice que es "el enlace (…) va a ser el vocero que nombró cada consejo comunal, dentro del consejo campesino, para que baje la información al consejo comunal y sea el enlace con la institución que financia cuando se requiera de un recurso externo". En sentido estricto, bien podría ser definido como un comité de obras, es decir, un grupo de personas encargadas de canalizar un beneficio desde una entidad externa hacia la colectividad que la ha constituido. Alexander Lázaro, miembro de una comisión de transporte de la zona, asegura que en su caso: "No hay coordinador general: todos somos voceros. Cada vocero lleva su información de cómo está funcionando el transporte a la asamblea de cada consejo comunal".

Las evaluaciones sobre el desempeño de los consejos comunales aluden a una democracia de bases, por la cual los representantes solo actúan como transmisores de decisiones asumidas por el conjunto. Los organigramas que circulan sobre la toma de decisiones son simples. Se habla de un consejo por grupos reducidos de familias. A su vez, cada área de interés concreto tiene como depositaria un grupo específico de interesados. El modelo es flexible y ágil.

Nora Cordero complementa: "Allí se debaten los problemas de la comunidad para lograr un proyecto macro que nos beneficie a todos. Y los diferentes consejos comunales también tienen sus asambleas en el seno de sus comunidades. Porque a pesar que estamos en una misma parroquia, hay caseríos que tienen necesidades diferentes en su sector; además de las necesidades comunes como el gran acueducto de la sierra". Cada necesidad se concentra en un grupo de trabajo, organizado exclusivamente para la concreción de metas delimitadas.

Edgar Olivet (Aceves, 2012) plantea sobre el particular: "Los procesos comunitarios tienen que ir asociados a la solución de problemas concretos, no puede haber organización por organización. Eso para nosotros es fundamental. El activismo de los partidos lo vemos con reservas, porque no se articulan al hecho comunitario. El hecho comunal está separado del partido de gobierno. Somos la misma gente, lo lógico es que estemos todos unidos".

En cuanto a los modos de deliberación y decisión empleados por los consejos comunales, Edith Lázaro plantea: "Ahora, aunque nos lleve más tiempo, tratamos de discutir y discutir hasta que la gente se convenza en la discusión de la decisión que vamos a tomar entre todos sin tener que votar". En el mismo sentido, la misma entrevistada señala: "Cuando elegimos la directiva al banco comunal la primera vez fue por votación. A los cinco meses hubo un directivo elegido que fue un desastre y tuvimos que revocarlo. Y la gente decía: "viste, yo voté por…". La segunda vez no votamos: fue por consenso". Ser adversos al voto implica en el caso de la sierra de Falcón un deseo por alcanzar consensos. Se busca que la deliberación termine por anular cualquier duda o disidencia y permita una acción relativamente unánime. En tal sentido, la comunalidad parece alcanzarse mediante la radicalización de la democracia, es decir, a través de la expansión del derecho a debatir, informarse y tomar determinaciones con amplio sentido colectivo.

Otro de los ingredientes fundamentales de la experiencia de la sierra de Falcón parece ser la agregación de organizaciones desde la base hasta la cúspide. Edgar Olivet traza la ruta: "¿Hacia dónde vamos? Hacia una liga, una unión de consejos comunales en este territorio para poder avanzar hacia la consolidación de un territorio donde implementar las ideas del socialismo y demás. Y tiene como objetivo eso: participación, unión, desarrollo endógeno, formación integral, el ejercicio del poder rumbo al estado comunal, socialista, partiendo de los consejos comunales". La mayor preocupación, justamente por el

reducido peso demográfico de la zona, es la expansión de lo micro a lo macro. Se espera que cada consejo pueda expandirse con la formación de otros similares. La Confederación es una de las metas buscadas.

¿Dónde funcionan mejor los consejos comunales? Oswaldo Miquielena, ex alcalde del municipio de Bolívar, afirma que "la gente que más necesidades y menos atención ha tenido es la que mejor ha aprovechado la propuesta de los consejos comunales". Edith Lázaro, vocera en el consejo comunal de "Las Macanillas" complementa: "Donde hubo más intervención de las instituciones, la gente es más reacia a participar en este tipo de cosas. Donde hubo menos intervención de los partidos políticos e instituciones, allí es más fácil trabajar". Parece haber una tensión entre las entidades externas y las estructuras internas e la región. En la sierra de Falcón, el tejido social formado a lo largo de muchos años ayudó a que los esquemas de participación funcionen de forma más espontánea. La apropiación de las metas comunes por parte de las personas es un elemento clave para explicar su éxito. Si la participación es solo un impulso externo o exclusivamente estatal, las motivaciones para integrarse a las iniciativas, declinan.

Se plantea por ello una cierta tensión entre las autoridades y el poder emergente de los consejos comunales. Rafael López, ex alcalde del municipio de Petit, sostiene: "siempre he trabajado de forma comunitaria y he sido partidario de la lucha comunitaria. En la alcaldía (…) estamos obligados, fíjese como lo digo yo, por ley y por conciencia, a facilitar la organización y capacitación de las comunidades en consejos comunales. Con el mayor desinterés y siempre buscando que, a medida que el poder popular, el poder comunal, va surgiendo organizadamente, vayan entonces las alcaldías y las gobernaciones limitándose a funciones específicas". Bajo ese criterio, el poder emergente va recortando las funciones estatales a medida que se diversifica y fortalece. Sin embargo, no todas las autoridades están dispuestas a ceder prerrogativas al nuevo poder emergente.

Dentro de esa tensión, se producen hechos concretos como los reseñados por Edgar Olivet: "¿Qué hacen los gobernantes? Ellos con su influencia mandan trabajadores, y no consultan al consejo comunal porque ellos son poder. Pasan por encima del movimiento popular para quebrarlo". Olivet agrega lo siguiente: "Si una alcaldía o una gobernación o ministerio va a colocar a alguien, lo primero que tiene que hacer es reunirse con la comunidad y consultar si aquí tenemos un candidato. Pero te lo envían directo y aleccionado".

Para Edith Lázaro, los consejos comunales son un contrapeso con respecto a los políticos: **"**Estos proyectos comunitarios tienen muchos enemigos, porque aquí no ha cambiado nada: el Estado está intacto, sigue el amiguismo, la palanca. Chávez está solo. La única salida es que desde abajo empujemos, las organizaciones sociales, el poder popular, para que se dé la comuna como debe ser. Para nosotros es más difícil porque está la misma gente de la IV República enquistada en la revolución. El poder popular es quien tiene el poder de sacarlos. Tenemos que seguir en esta lucha, no hay otra forma". En el caso de esta declaración, ya el poder comunal aparece nítidamente enfrentado al Estado y se convierte con ello en el garante de los cambios.

Antonio Alastre, miembro del consejo comunal "Ceiba centenaria" (Aceves, 2012) es mucho más duro con la élite política que toma las decisiones: "Son los mismos que gobernaron este país durante 50 años, para ellos es muy fácil montarse en una franela roja y hacerse pasar por chavistas, que no lo son. No nos dejan trabajar. Nos tienen a pan y agua, nosotros venimos de un planteamiento de lo que debe ser la construcción del poder popular, a ellos no les interesa eso, ahí se produce el choque. No están con este proceso, solo aparentan".

Eufrin Rivera, habitante de "Piedra de Agua" e integrante de la contraloría social, sostiene al respecto (Aceves, 2012): "Nosotros nunca hemos dependido de dádivas, no hemos vivido del papá estado, luchamos por los derechos que nos da la constitución. La constitución dice que tengo derecho a la educación, entonces los gobernantes

tienen que meterse en la cabeza que tienen que garantizar ello. Ellos condicionan a las personas, te dicen: yo te doy, pero solo si tú me apoyas". En su testimonio también se refleja el conflicto entre las autoridades constituidas y las emergentes surgidas de los concejos: "Aquí vienen los alcaldes y dicen que ellos son los que van a designar a los representantes. A un alto funcionario del gobierno lo pusieron como vocero de los consejos, eso no se puede imponer, lo puso el alcalde. No dejan que se consolide el poder popular, no te dejan hacer a ti. El presidente Chávez ha dicho que el pueblo debe construir. Entonces son los mismos vicios del pasado. Ellos dicen yo tengo mi empresa, yo voy a hacer la obra. Nosotros decimos: No den el pescado, enseñen a pescar".

Sobre las perspectivas de futuro, Edith Lázaro señala: "El proceso está andando y el trabajo se está haciendo. Para allá vamos, para la sustitución de este viejo estado y que nazca un nuevo estado. Hay una cantidad de enemigos que no quieren que lleguemos hasta allá. Nos esperan en el camino para cortarnos. Pero nosotros podemos ver que hemos demostrado que sí somos capaces con las cosas pequeñas".

Una de las paradojas del esquema planteado por Lázaro y Olivet es que el factor desencadenante de esta tensión es el propio Estado al que se quiere trascender. Si bien la formación de los consejos comunales es un hecho previo en la sierra de Falcón, son los recursos estatales los que aceleran y consolidan la red de representantes. La ya citada iniciativa de los bancos comunales apunta hacia ese propósito. El Estado venezolano destina dinero para financiar iniciativas y son los consejos comunales los que acceden a esas posibilidades. A ello se suman, a partir del 14 de octubre de 2007, las actividades de trueque, como una manera de ir gestando un modelo que no depende exclusivamente del dinero para intercambiar riqueza.

Acá la gran pregunta que surge es: ¿puede el Estado controlado por la Revolución impulsar su propia caducidad?, ¿es posible que del viejo surja uno nuevo?

Sobre el particular, en la sierra de Falcón se produjo un conflicto abierto entre el gobernador y el alcalde de Bolívar. Éste buscaba desconocer las designaciones emanadas de las asambleas, mientras el alcalde las respaldaba. La idea de dos estados en forcejeo se hizo visible por unos meses.

Sin embargo, lo más preocupante desde el punto de vista de la fortaleza de la sociedad civil sería la división que habría promovido el Estado central en el seno de los consejos de la sierra.

Edith Lázaro (Aceves, 2012) sostiene que el presidente Chávez cometió un grave error cuando anunció que cada consejo comunal que se forme, dispondría de 30 millones de Bolívares. "Cuando les dijeron eso, recuerda Lázaro, donde había uno, se dividieron en cuatro o cinco, porque así ya no son 30, son 120 millones". "Mal podemos hacer organizaciones para que se manejen por plata. Ellos están ahí por dinero", lamenta la entrevistada.

Edgar Olivet (Aceves, 2012) confirma ese fenómeno, diciendo: "En Macanillas dividen el consejo. Le dieron todos los recursos a los que formaron uno diferenciado. De ese modo violaron todas las leyes. Impusieron un consejo de 8 familias, les dieron proyectos y los pusieron en contra de nosotros. Eso solamente lo hace el imperialismo, dividir los pueblos. Acá el Estado organiza la cosa para controlar, no para liberar. Eso lo han hecho aquí y en todas partes".

Cuando Chávez aún vivía, Olivet expresaba su preocupación: "Otro problema es que no hay forma de llegar al Presidente, él no sabe qué está pasando. No le llega información, ojalá nos dieran la oportunidad. Esta contradicción es natural, la visión es que el Estado quiere organizar todo desde arriba y esta gente se está organizando para pedir dinero". Edith Lázaro agrega que en esas circunstancias es muy difícil que las comunas y sus fundadores sigan trabajando con el PSUV. "Si nosotros lo hacemos, debe ser fuera del partido. Ellos son los que quitan y ponen. Intenté ser candidato a la alcaldía, se maneja igualito que antes, imposible, la estructura del PSUV la eligieron toda de arriba, eso lo decide el grupo de Estado, nombraron de Caracas a todos".

Conclusiones

Algunos de los principales dilemas de la comunalidad en Venezuela pueden retratarse ahora mediante el análisis de la experiencia de la sierra de Falcón.

Como punto de partida resulta necesario resumir los principales aprendizajes:

1. La sierra de Falcón alberga a una sociedad local altamente politizada, pero con una densidad electoral baja (40 mil ciudadanos). Ello coloca a sus habitantes en posturas cuestionadoras frente a las autoridades, pero al mismo tiempo, los encuentra con pocas posibilidades para influir en el contexto nacional.

2. Pese a ello, su rol de vanguardia en la conformación de los consejos comunales la puso en una posición ventajosa en el momento de discutir la ley que regiría la conformación del llamado "poder popular" en todo el país.

3. Dado que el proceso de organización de los consejos comunales precede el interés estatal en hacerlo, existe una mayor apropiación del esquema por parte de la población. Esa tendencia descentralizadora chocó en algunas ocasiones con el interés de la Gobernación y del Estado central.

4. El modelo organizativo de los consejos comunales es flexible y se adapta por ello a las necesidades concretas de los pobladores. Está orientado a la consecución de obras. Enlaza las fuentes de financiamiento con los beneficiarios. Los logros tangibles fortalecen la red organizativa en la medida en que entregan frutos. De ese modo, la participación se torna en una actividad útil y por ello, reiterada.

5. Las tensiones entre centralización y descentralización han dado lugar a un discurso acerca de la lucha dual entre estados. Hay corrientes en la sierra de Falcón que sostienen que la revolución bolivariana jugará sus últimas cartas cuando el nuevo estado

comunal remplace al viejo modelo desde donde se ha intentado edificar la revolución.

6. Los niveles de rotación, vigilancia desde abajo, adecuación a las necesidades concretas y preferencia por el consenso y no tanto por el voto, caracterizan a los consejos comunales. Ello obliga a una inversión fuerte en esfuerzos y tiempo para que el esquema funcione. No sucede lo mismo con relación al Estado central, el cual cuenta con el control de los recursos financieros. En tal sentido, la dualidad estatal planteada líneas atrás tiende a decantarse en contra del avance de lo comunal.

7. Parecería que el costo a pagarse por la proliferación de consultas democráticas y relevos de poder es la falta de cohesión y efectividad de las acciones. Cientos de comunas dispersas no parecen poder hacer frente a un estado homogéneo y bien provisto.

8. En ese sentido, la tendencia comunal ha sido, especialmente en la sierra de Falcón, a confederarse. La unidad en bloque de los consejos permitiría, es estima, fortalecer la influencia nacional de los mismos.

9. Los consejos comunales tienen posibilidades de ir recortando las funciones del viejo Estado solo en la medida en que accedan a control de los recursos. Un intento en ese sentido ha venido de la mano de una nueva sociedad y una nueva economía. La primera emerge cuando se modifican las relaciones de poder entre los colectivos. La segunda, cuando el poder financiero central va desconcentrándose. Los bancos comunales, fuentes de recursos financieros para las comunas, son una posibilidad abierta.

10. Las posibilidades de construir una sociedad distinta, fuera o más allá del capitalismo, parecen descansar en la auto-organización de las sociedades locales y su posterior agregación progresiva hasta transformarse en un factor de influencia nacional. Sin embargo, el viejo Estado sobre cual se impulsó la revolución bolivariana,

mantiene el vigor de antes. En tal sentido, lo comunal parece necesitado de un replanteo que le permita hacer frente a los retos del futuro. Su carácter descentralizado, elemento que le confiere su naturaleza alternativa, no parece ser efectivo en el plano nacional. El desafío parece ser usar las instancias delegativas en beneficio de lo comunal.

Bibliografía

Aceves, López, Liza Elena, "Documento de trabajo, entrevistas en San Luis, Estado Falcón, Venezuela", febrero de 2012.

Piñeiro, Camila, "Articulando consejos comunales. Comunas y confederación en la sierra de San Luis, Falcón", noviembre de 2009.

Un intento de transformación cultural en el quehacer diario

Crismar Escobar y Wilmary Canelón

Una red de salud popular que atiende a más de 220 000 personas al año; que comprende cinco consultorios, cuatro laboratorios y un hospital cooperativo que integra la medicina convencional y la tradicional, con precios equivalentes a menos de 50% respecto a las clínicas privadas.

Una red funeraria que garantiza a más de 150 000 personas un entierro decente, mediante la cancelación de un aporte solidario semanal de alrededor de $ 0.50 por familia.

Una red de producción y distribución de alimentos y artículos de limpieza que moviliza más de 10 000 toneladas mensuales, con precios 30% inferiores a los ofertados en el mercado. Esto es posible gracias a 13 organizaciones campesinas, integradas por más de 250 pequeños productores y productoras, 25 abastos cooperativos, ubicados en los sectores populares y nueve pequeñas unidades de producción familiar.

Estamos hablando de la Red Cooperativa Cecosesola, conformada por más de 50 organizaciones comunitarias de los sectores populares de la región centro occidental de Venezuela. Desarrollamos actividades agrícolas, de producción industrial, ahorro y crédito, funeraria, salud y distribución de alimentos y artículos para el hogar. Las familias que utilizamos estos servicios obtenemos un ahorro anual de más de 40 millones de dólares. Todo esto se autofinancia sin la necesidad de ningún subsidio. El ahorro lo hacen posible las relaciones que van emergiendo en el proceso y se evidencian, entre otras cosas, en operar

sin fines de lucro, márgenes de excedentes mínimos y básicamente la misma remuneración para todas las personas.

Se evidencian, además, en una gestión sin ninguna estructura jerárquica, abierta a la participación de más de 1 300 cooperativistas. No existen líneas de mando ni cargos fijos. El criterio es maximizar la rotación de tareas entre todas las personas que integran esta iniciativa. No hay votación. Los criterios que orientan el quehacer diario y la toma de decisiones se construyen por consenso, entre otros, en múltiples reuniones (unas 3 000 al año). Las decisiones pueden ser tomadas por cualquier persona o grupos de personas, dentro de los criterios acordados y haciéndose responsable de su accionar.

El comienzo

Todo empezó en 1967, cuando 10 pequeñas y recién creadas cooperativas de ahorro y crédito, ubicadas en los sectores de menores recursos de Barquisimeto y los alrededores de la región, deciden crear un organismo de integración para garantizar un servicio funerario digno para las personas asociadas. Así nace Cecosesola, con un objetivo fundamentalmente económico y una estructura cooperativa tradicional; es decir, jerárquica, que separaba las funciones de administración, vigilancia y educación. Era una empresa cooperativa tradicional, instituida con el fin de prestar servicios a sus afiliados.

El primer grupo de trabajadores del servicio funerario cooperativo no se diferenciaba del de las otras empresas. Es más, recibían salarios más bajos, porque se privilegiaba el trabajo voluntario por encima del asalariado. Este grupo de trabajadores no tenía ninguna participación en las decisiones. Éstas eran asumidas por un consejo de administración, representado por un gerente.

Al igual que todas las actividades actuales de Cecosesola, el servicio funerario se inició sin ningún conocimiento del ramo, a muy pequeña escala y con recursos propios, pero con muchísima mística y entusiasmo.

Ya para comienzos de los años setenta, esta mística empezó a esfumarse: Cecosesola se burocratizaba como una empresa más. Fue entonces cuando nos formulamos un cuestionamiento sobre nuestra razón de ser. Discutíamos si Cecosesola era una empresa de sus asociados y sólo para sus asociados, o un movimiento popular comprometido con su entorno comunitario. Planteábamos, además, que el trabajo cooperativista abría la posibilidad única de un proceso formativo de trabajadoras y trabajadores, a partir de la actividad cotidiana; abogábamos por su participación plena en el quehacer diario.

Fruto de esa reflexión, en 1976, se inició un rompimiento con lo que venía siendo Cecosesola al momento que sumimos, con 130 autobuses, la mayor parte del servicio autobusero de la ciudad de Barquisimeto, la cuarta ciudad más poblada del país en ese entonces.

Una primera ruptura sucedió al pasar de una pequeña funeraria, creada para servir a sus asociados, a gestionar un servicio público donde todas las personas se pudieran beneficiar por igual.

Otra ruptura fundamental ocurrió cuando asumimos los autobuses como una herramienta al servicio de las luchas reivindicativas populares. Así sellamos un compromiso comunitario de mantener el precio del pasaje, a pesar de las fuertes presiones inflacionarias de la época. Para lograrlo, fueron necesarias masivas manifestaciones durante cuatro años, para exigir los subsidios necesarios de parte de la Cámara Municipal. Dichas manifestaciones, a menudo, terminaban en arrestos de numerosos cooperativistas.

Inmediatamente se inició el proceso de ser empresa de y para sus asociados, para convertirse en un movimiento integrado en comunidad.

Una tercera ruptura supuso incorporar 300 nuevos trabajadores y trabajadoras del servicio cooperativo de transporte a una gestión colectiva sin líneas de mando. Al igual que ahora, nos planteábamos

que lo más importante de cualquier actividad económica era la posibilidad que nos brindábamos de generar un proceso educativo transformador, que partiera de la participación plena de todas las personas.

Un cambio de dirección

Las movilizaciones populares, en aras de mantener el precio del pasaje, terminaron uniendo a la mayoría de los partidos políticos en contra de Cecosesola. En 1980, nuestros buses e instalaciones fueron incautadas y destruidas por el gobierno de turno, y nos acusaron de ser militantes de la extrema izquierda. Como consecuencia, Cecosesola terminó con pérdidas que llegaron a superar por 30 veces el capital aportado. Según los economistas, Cecosesola era irrecuperable.

Aunque el transporte cooperativo de Cecosesola no pudo continuar, para nosotras-nosotros era fundamental que el proceso de gestión colectiva, con amplia participación de todo el grupo de trabajadores del servicio, se pudiera encauzar y se profundizara en otras actividades. De la experiencia del transporte cooperativo salimos derrotados económicamente, pero convencidos de que la vivencia de la participación plena, desdibujando las jerarquías, tenía el potencial de generar profundos procesos de transformación personal y organizacional. La incautación de nuestros autobuses nos permitió reunirnos diariamente y experimentamos la emergencia de una profunda energía colectiva compartiendo la información y construyendo relaciones de confianza. Una energía que estaba en función de preservar y profundizar nuestra integridad organizacional, y no como un poder contra otros.

Como elementos de transformación organizacional de esa etapa se fueron perfilando el crecimiento de la voluntad autogestionaria, las reuniones abiertas y permanentes, como centro del proceso, así como el máximo flujo de información de todos para todos, y el abandono paulatino de ciertas reglas formales para las reuniones, tales como una

agenda preestablecida y elaborada por un directorio, y alguien a cargo de la dirección del debate. Las acostumbradas votaciones fueron sustituidas, poco a poco, por la toma de decisiones por consenso.

¿Cómo encarar las relaciones de poder y el liderazgo?

Cuando se entra en una lucha existe una competencia contra un oponente o enemigo. En ese sentido, tendemos a dividir el mundo entre los buenos que solemos ser nosotras-nosotros y los malos. Además, se dan una serie de condiciones que nos hacen fácil presa de la lógica del poder. Aunque no lo deseemos, muchas veces se crea de manera casi imperceptible un liderazgo individual o colectivo que restringe la información (después de todo, nuestro oponente se puede enterar de nuestras estrategias), y que termina "bajando" líneas de acción, o simulando el ejercicio de la participación, para que se apruebe lo que ya se ha determinado previamente. Esto nos ocurrió en las luchas reivindicativas que se generaron en la época del transporte cooperativo.

Esta reflexión nos llevó a otro cambio de dirección. Mientras conversábamos sobre la experiencia del transporte cooperativo, nos fuimos convenciendo de que había una contradicción entre la lucha reivindicativa y un proceso donde se van desdibujando las relaciones de poder, donde todos podemos participar en igualdad de oportunidades, para asumir responsabilidades y tomar decisiones.

Partimos de que en cada agrupación humana se presenta el fenómeno del liderazgo, pues no somos iguales en nuestra manera de actuar, hablar, opinar y participar. En Cecosesola tampoco faltan las personalidades que, en cada momento de nuestra historia, imprimen una huella particular al proceso.

Sin embargo, en la tradición de la civilización patriarcal, el liderazgo suele concretarse en el género masculino. En Cecosesola, la dinámica de la rotación en las tareas (caja, cocina, unidad de compras, contabilidad, coordinación de víveres y de verduras),

facilita la participación equitativa de ambos géneros en esas tareas, así como en la planificación, evaluación y reflexión en las reuniones. Estamos desdibujando, de esta manera, el liderazgo como tal, y la posible conflictividad jerárquica entre los géneros. Es más, insistimos mucho para que esa equidad trascienda el ámbito de las actividades y reuniones, e irradie a las relaciones de género en los respectivos hogares. Esto se tematiza con frecuencia en nuestras reuniones. Nosotras-nosotros no luchamos contra la figura del liderazgo, sino que se trata de un proceso donde se van desmontando las relaciones jerárquicas.

Pensamos que, en los últimos tiempos, la gravitación se ha estado moviendo hacia una convivencia armónica en el respeto del otro(a), como legítimo otro(a), en convivencia con uno. En este camino se va difuminando ese liderazgo individual, que tanto valoriza nuestra cultura actual y que ejerce un poder sobre el otro. Al contrario, empieza a emerger una relación donde nos influimos unos(as) a los otros(as), respetando la integridad de cada quien.

Creemos que es poco probable que desaparezca absolutamente todo vestigio de liderazgo. Lo importante es alimentar y profundizar ese proceso, a través del cual trascendemos las relaciones de dominación y vamos consolidando relaciones de respeto, donde el otro se convierte en un fin en sí mismo y no en un medio.

Raúl Zibechi (2015) lo expresa en su reciente libro *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias* de la siguiente manera:

> Conocí a varios de los fundadores […] y a personas que en otras organizaciones serían considerados cuadros […] en reuniones y en diversos espacios dentro y fuera de la organización. Puedo decir que esas personas acumulan experiencias notables de lucha. Sin embargo, en Cecosesola no se comportan comno los tradicionales dirigentes que conocemos en los movimientos sociales y en los partidos de izquierda. Participan, toman la palabra y dan su opinión,

> dedican todo su tiempo a la organización, pero no la dirigen (Zibechi, 2015: 222).

Es así que en el transcurso del tiempo nos hemos ido concentrando en profundizar un proceso de transformación personal y organizacional. Nos planteamos salir de las emociones que sustentan la lógica del poder, y dejarnos de ubicar oponentes o enemigos. Se trata de un proceso de reflexión colectiva que parte de lo concreto, del día a día; por ejemplo, una reunión donde una o dos personas se apoderan del debate. Ello nos permite ir ubicando los anclajes de nuestras emociones dentro de la lógica de competencia; el querer ganarle al otro o a la otra; por ejemplo, tener la razón única o aspirar a acumular prestigio por medio de la burla hacia el otro o la otra, o sea a través del irrespeto. Las conversaciones francas, directas y transparentes durante las reuniones apoyan ese fin.

Nuestro proceso está abierto a la participación comunitaria. Las personas que quieran conocerlo pueden integrarse como una más, de manera que tengan la oportunidad de experimentar cómo intentamos aprovechar cada obstáculo o contratiempo, para apuntalar nuestro proceso de transformación personal y organizacional.

Los obstáculos y contratiempos han sido y siguen siendo diversos. Como todo proceso, tiene altibajos; cada bajón de guardia trae consigo decepciones. No obstante, si lo ocurrido nos genera una profunda reflexión se convierte en una tremenda oportunidad educativa que nos fortalece.

Incidiendo sobre nuestra realidad cultural

Cuando en el transporte cooperativo dimos inicio al proceso participativo, nos movíamos sobre la base de un deber ser; no estábamos centrados en nuestra realidad cultural. Razonábamos que, si eliminábamos al jefe y abríamos la participación a todas las personas, la mayoría reaccionaría agradecida por haberse librado del patrono; así florecerían relaciones solidarias y de responsabilidad.

La reacción, en muchos casos, fue contraria a lo previsto. Algunos decían: "Si no hay jefe, entonces el jefe soy yo, y por lo cual puedo hacer lo que me venga en gana". Todavía hoy en día, en ocasiones, surge esa actitud.

En determinados momentos hemos vivido situaciones dolorosas, que cada vez nos recuerdan que se trata de un proceso de transformación, que requiere nutrirse con los pies en la tierra, a partir de lo que somos culturalmente; es decir, adquiriendo conciencia de los deseos, ambiciones, miedos y otras emociones culturales que marcan nuestro accionar.

Nuestro proceso requiere que desarrollemos nuestra capacidad de decirle a una compañera o a un compañero lo que pensamos de sus actitudes y maneras de relacionarse, cuando éstas afectan, por ejemplo, la construcción de relaciones de responsabilidad y confianza. Se trata de una capacidad poco desarrollada en nosotros, debido a nuestra formación cultural, pero que es vital para un proceso colectivo de transformación personal. Culturalmente pareciera que nuestros miedos nos llevan a preferir el comentario en los pasillos, en lugar de los espacios de reuniones que vamos construyendo. Al no estar atentos a esta tendencia, nuestras reuniones pierden su riqueza educativa, en cuanto a la profundidad de los análisis. Se puede llegar al extremo de que los temas más importantes para nuestro proceso de transformación personal y organizacional, no se traten colectivamente.

Frente al momento cultural venezolano, en el contexto de la cultura capitalista que, a su vez, emanó del molde de la civilización patriarcal, el proceso nos exige estar muy pendientes de las libertades que nos damos al desdibujar las líneas de mando, con el fin de evitar el libertinaje: como decíamos anteriormente, que al no haber creamos que podamos hacer lo que nos venga en gana.

Partimos de que vivimos inmersos en una cultura que propicia el facilismo y que valora al que más logra con el menor esfuerzo.

El mayor insulto nacional es "ser pendejo", es decir, no saber "aprovechar" personalmente una oportunidad que se le presentó. Por eso, las libertades que nos damos pueden ser vistas por algunos como una tremenda oportunidad para el saqueo. De hecho, y no en pocas ocasiones, hemos estado expuestos a presiones sociales de amistades y familiares, para aprovechar la oportunidad que existe y beneficiarnos personalmente o beneficiar a los allegados.

La importancia de la disciplina colectiva

Al eliminar las líneas de mando se crea un vacío de poder, que es fácilmente llenado por los mecanismos de aprovechamiento individualista. Con rapidez emergen grupos en función de intereses particulares que, en la práctica, asumen el poder real. A través de los mecanismos de nivelación se crean complicidades que, en poco tiempo, pueden acabar con una experiencia y saquear todo lo que se construyó con las mejores intenciones.

Por lo tanto, es fundamental estar pendientes de que el vacío de poder creado con el fin de generar un proceso de transformación personal y organizacional se mantenga resguardado, sobre la base de una disciplina colectiva construida entre todos, en el que se exija el respeto de los criterios acordados (de hacernos las observaciones correspondientes cuando detectamos una acción o una actitud de irrespeto a lo que acordamos por consenso). De no hacerlo se abren las compuertas a la corrupción. Hace poco supimos que en una cooperativa se estaba irrespetando el acuerdo de llevarnos sólo una cantidad limitada de los productos regulados por el Estado y escasos. En el transcurso de un intenso proceso de reflexión crítica surgieron otros hechos dolosos, lo que exigió reestructurar la cooperativa casi por completo.

La mayoría de las organizaciones que han intentado reproducir nuestra experiencia sin tomar en cuenta el factor de una disciplina colectiva han fracasado en el intento. En nuestro caso, cuando

hemos descuidado el seguimiento colectivo de nuestros acuerdos hemos debido enfrentar estas situaciones con mucha firmeza, junto con profundas reflexiones destinadas a enriquecer nuestro proceso transformador. De no haberlo hecho así ya no existiríamos o no hubiéramos logrado el volumen y la variedad de nuestras actividades ni la calidad y los precios de nuestros productos y servicios. Por eso es fundamental exigirnos, dentro de los criterios acordados, responsabilidad sobre todo nuestro hacer, incluso, sobre las consecuencias de las decisiones tomadas.

La tendencia al facilismo y la corrupción es un legado de la época colonial, que se ha agravado con el tiempo, estimulada por una bonanza artificial generada por las industrias extractivas. Al parecer, ningún gobierno que no reparte bienes materiales generosamente y sin exigencia alguna se puede mantener en el poder. Esto, a su vez, dificulta que experiencias como la nuestra sean propiciadas desde el Estado y, menos aún, basadas en el financiamiento estatal.

De modo que estamos frente a un proceso que no puede desarrollarse mediante decreto e imposición, sólo porque nos parezca que así debe funcionar la sociedad. No se pueden eliminar las jerarquías sin irlas desdibujando en cuanto vamos asumiendo responsabilidades de manera colectiva. Además, cuando nos motivamos como personas para trascender el ser un(a) simple trabajador o trabajadora; cuando llegamos a vibrar con un proceso relacional que nos fortalece, que nos clarifica; donde el "poder hacer juntos" nos permite descubrir la energía que ello genera, podemos sentir el surgimiento de una plenitud de convivencia: nosotras-nosotros. Tal plenitud adquiere sentido a partir de lo que cada persona aporta al colectivo.

Construyendo un nosotras-nosotros inclusivo

Hemos encontrado un buen punto de partida para ir construyendo un nosotras-nosotros cada vez más inclusivo. En nuestra cultura, la tendencia al aprovechamiento no se queda en el individuo. El accionar individualista, en muchos casos, involucra el entorno íntimo

conformado por familiares cercanos y amigos, con quienes se tiende a compartir solidariamente el botín conseguido. Tal comportamiento refleja un individualismo grupal que insinúa un nosotras-nosotros basado en la conveniencia, y no en la voluntad colectiva de construir una transformación. Sin embargo, la ampliación del vínculo nosotras-nosotros, que es un aspecto fundamental de nuestro proceso de transformación personal puede, en unos casos, apoyarse y partir de esta realidad cultural.

Puesto que no se pueden generar relaciones de confianza sin construir relaciones de responsabilidad, transparencia, honestidad y respeto, se trata, pues, de un proceso lento, en ocasiones con altibajos, que requiere ser alimentado cada día, con querencia y un sentido de identidad que se acrecienta, cuando en una relación circular se profundizan las relaciones de responsabilidad y confianza.

De modo que nos movemos en medio de un proceso que oscila entre energía colectiva, dinámica de transformación, fuerza comunitaria, por una parte; y una vulnerabilidad y fragilidad, por la otra. Los dos aspectos, la fortaleza y la fragilidad, son comparables a un doble y simultáneo movimiento. Por un lado, se constituye una espiral que sube y se amplía. Allí, el nosotras-nosotros crece y se fortalece en las emociones, la acción y la reflexión. Se trata de un proceso educativo que vuelve con cada viraje sobre los mismos temas, los acontecimientos y relaciones del día a día; pero, que en el camino adquiere una escala de mayor autoconciencia, descubre nuevos pasos en ese camino de la autogestión, del "ir transformándonos" como personas con mayor anclaje en el compromiso, la responsabilidad, la transparencia y el respeto. Ese camino tiene como norte una convivencia equitativa, una búsqueda permanente de decisiones consensuadas y una perspectiva que, más allá de un trabajo y de una remuneración, constituye la posibilidad participativa de construir un proyecto de vida diferente del de la sociedad de consumo.

Como ejemplo de ello, muchas compañeras y compañeros empezaron a unirse al proceso en su edad adolescente, como

embolsadores de las cajas de nuestros mercados cooperativos; y luego se hicieron trabajadores asociados del proceso. Y así fueron creciendo como personas que asumían tareas y responsabilidades. Esa presencia activa en la diversidad de tareas permite ir formando parte de nosotros-nosotras que, más allá de un sustento material, genera una identidad dentro de un proyecto de vida que apuntala la transformación personal, en el marco de una red de relaciones de confianza y respeto mutuo. Así, el nosotras-nosotros se convierte en un elemento exigente y gratificante de la vida de las personas.

Sin embargo, la vulnerabilidad y fragilidad del movimiento se ubica en la persistencia de raíces culturales que perjudican, precisamente, las relaciones de la espiral; hablamos del aprovechamiento, la nivelación, el irrespeto por los acuerdos, o sea, el arsenal d actitudes que se ubican dentro del "síndrome de la viveza criolla". Es como un remolino que se presenta simultáneamente con el espiral, tendiendo a jalar el proceso hacia abjo.

De la reflexión sobre el quehacer diario ha emergido lo que hemos venido siendo; y el fundamento de nuestra permanencia en el tiempo se encuentra en lo que hemos venido descubriendo: la prioridad está en la transformación de cómo nos relacionamos.

Inventamos o erramos

Después de la destrucción de nuestros autobuses, entramos en un periodo largo de sobrevivencia, convencidos de que teníamos que encontrar otra actividad económica que permitiera pagar las enormes deudas contraídas, y darle continuidad al proceso participativo iniciado en el transporte cooperativo. Aprendimos a crear actividades económicas exitosas en una situación de extrema precariedad. Aprendimos que lo más importante para ser productivos no son los recursos materiales ni mucho menos el dinero; al contrario, la clave se encuentra en las relaciones que somos capaces de construir entre los seres humanos. Contábamos sólo con las fuerzas que generaba esa energía colectiva que surgía de nuestro proceso participativo.

En medio de la situación tan precaria que vivíamos en los años ochenta, como consecuencia de las pérdidas generadas en el transporte cooperativo, tuvimos que desarrollar toda nuestra creatividad para iniciar nuestra red de distribución de alimentos, utilizando los recursos que podíamos tener a la mano. Por supuesto, al igual que intentamos hoy en día, no creamos ningún caro burocrático. No utilizamos estanterías ni equipos de refrigeración. Las verduras se exponían en los mismos envases de madera en los cuales eran recibidas. No teníamos cajas registradoras para cobrar en los mercados. Sólo utilizábamos sumadoras de bolsillo. Recreamos una experiencia brasileña de vender la verdura a un solo precio, pesándola con pesos rudimentarios no autorizados por el Estado. En resumen, aprendimos a convivir en austeridad. Vivencia que intentamos perpetuar en el tiempo.

Ante cualquier obstáculo o dificultad económica, en lugar de priorizar las medidas administrativas, nos concentramos en apuntalar nuestro proceso participativo, encaminado a fortalecer las relaciones de confianza, como el eslabón esencial para reafirmar lo logrado hasta el momento. Estas acciones, junto con la libertad que ellas propician para desarrollarnos como personas, sustentan la construcción de relaciones armónicas que nutren el sentido de identidad y querencia. Es así como se vuelven innecesarios muchísimos controles, cargos burocráticos y trabas en la toma de decisiones, que son comunes en procesos basados en el miedo, como ocurre en el caso de la empresa tradicional.

En la actualidad, intentamos gestionar todas nuestras actividades con el criterio del autofinanciamiento, ya que el esfuerzo para lograr cualquier propósito se convierte en un elemento formativo importante que genera entusiasmo y un sentido de identidad.

En nuestras diferentes actividades no existe una división de trabajo. Como parte del proceso, todos vamos disponiéndonos a efectuar cualquier tarea que se encuentre dentro de nuestras capacidades, según lo acordado en nuestras reuniones. Esto nos posibilita adquirir una

visión global, al tiempo que aprendemos numerosos oficios. Además, nuestro hacer se enriquece debido a la variedad de tareas que podemos ejercer en apenas una semana. Nada que ver con la monotonía propia de realizar una sola actividad. Así se genera entusiasmo, identidad y querencia, al darnos esa libertad para desarrollar nuestro potencial personal.

A priori, no fijamos límites a los papeles de jóvenes, mujeres o personas de la tercera edad. Sin embargo, en la práctica las personas mayores y las mujeres tienen sus limitaciones en cuanto a cargar bultos pesados. Asimismo, la vigilancia diurna es asumida por mujeres y personas mayores; y la nocturna, por los hombres más jóvenes. Todos participamos en los equipos de las cocinas ubicadas en nuestros centros de actividades, no tanto con un fin igualitario, sino con el propósito de relacionarnos de una manera distinta, en comparación con una cocina de un restaurante donde manda el chef.

Cada contratiempo, error o acierto cometido en la actividad diaria es reflexionado en nuestras reuniones. De estos análisis surgen, por consenso, criterios colectivos. Se trata de criterios abiertos y flexibles, que no se detallan por escrito en ningún documento, pero que constituyen la base para la toma de decisiones cotidiana. Existen criterios fundamentales que, si bien se encuentran en permanente construcción y profundización, sustentan la orientación global del proceso, tales como la austeridad, el no parcelar, la equidad, la transparencia, el respeto al otro y el compartir las responsabilidades, así como, en coherencia con éstos, diariamente emergen criterios operativos que guían el accionar cotidiano.

En este escenario de criterios consensuados, las decisiones pueden ser tomadas por cualquier persona integrante del proceso. Esto imprime un dinamismo que contrasta con el proceso burocrático existente en una organización tradicional, donde la autorización para la toma de decisiones se otorga según el nivel de jerarquía asignado a cada persona. Al exigirnos responsabilidad sobre nuestro

hacer e incluir en ello las decisiones que vamos tomando, a título personal o colectivamente, generamos una nueva posibilidad de desarrollo personal e identitario; al mismo tiempo, garantizamos la operatividad de nuestro trabajo y la capacidad de reacción en los tiempos necesarios, pues no necesitamos esperar el consentimiento de cada persona para tomar una decisión. Es una suerte de con-sentir que desarrolla a lo largo de las conversaciones.

Un ejemplo de nuestra manera de tomar decisiones se dio en 2003, cuando los partidos de oposición, junto con el sector privado y la gerencia de la empresa petrolera estatal (PDVSA), propiciaron un paro contra el gobierno de turno. En ese momento, los partidos de oposición nos solicitaron plegarnos a esa medida, a través de la restricción de la venta de alimentos. Si bien en nuestro movimiento, como en el resto del país, conviven opiniones políticas polarizadas, no fue necesario convocar a una asamblea de cooperativistas para llegar a un acuerdo. El consenso ya existía. La decisión consensual la podía tomar cualquiera de nosotros, en concordancia con uno de nuestros criterios colectivos fundamentales, referido a no involucrarnos en luchas por el poder. Es así que mantuvimos nuestros servicios abiertos y, hasta el día de hoy, nadie dentro de nuestro movimiento ha expresado su desacuerdo con la decisión.

En todo nuestro proceso, ha sido primordial el surgimiento de la creatividad para tomar decisiones audaces ante cada coyuntura: la decisión de seguir con el proceso después del cierre del Sistema Cooperativo de Transporte; la idea de abrir los mercados solamente durante el fin de semana, para disponer de tiempo de reunión y reflexión; la convicción colectiva de seguir construyendo el nuevo Centro Integral Cooperativo de Salud (CICS), a pesar de las dificultades con el autofinanciamiento, y muchas otras más.

Fuimos construyendo el CICS como otro fruto de nuestra redistribución comunitaria de los excedentes que producimos. Toda la comunidad (180 000 personas) no sólo tenemos acceso a los

servicios de salud que prestamos allí, sino que somos bienvenidos para participar, hacer observaciones y sugerencias. En lugar de una junta médica que presida el Centro, lo autogestionamos con la participación de todos. Vamos rotando las tareas de administración, limpieza y mantenimiento y cocina. En el servicio de enfermería, rotamos entre las diferentes áreas de la medicina convencional. El quirófano funciona sin el tradicional coordinador médico. En el CICS convive la medicina convencional y las terapias alternativas. Uno de los retos mayores sigue siendo la integración de profesionales de medicina a este proceso. Cada dos meses hay una convivencia para tal fin.

Construyendo equidad

Intentamos ir construyendo relaciones económicas equitativas. Los precios de nuestros servicios no se guían por los del mercado, sino por el criterio de que sean lo más bajos posibles, y garanticen un pequeño margen para ampliar las actividades existentes o crear mayores servicios comunitarios.

Como criterio se intenta que los ingresos de los trabajadores de la red sean lo más equitativos posibles. En cada actividad, por lo general, recibimos un mismo ingreso, que es complementado, para quienes tienen hijos, con un bono por cada descendiente menor de 15 años. La excepción, por ahora, son los médicos: la mayoría cobra por persona atendida.

Para ir construyendo equidad económica, el valor de los intercambios internos no se guía por los precios del mercado. Por ejemplo, los precios de los productos provenientes de la red interna se guían por criterios de precios justos, sobre la base de los costos de producción más los márgenes de excedentes consensuados. De igual manera, los precios de los bienes distribuidos al por mayor desde nuestro centro de acopio a las pequeñas asociaciones que gestionan abastos cooperativos son ajustados tomando en cuenta que estos

abastos operan con economías de escala inferiores a la de los grandes mercados cooperativos.

Se trata de un proceso donde vamos construyendo relaciones armónicas, basadas en el respeto y la confianza, donde se abren las posibilidades de desarrollar todas nuestras potencialidades y aprendemos unos de los otros. Así, nuestro hacer se va convirtiendo en un proyecto de vida.

Nos vamos constituyendo en una familia extendida, que compartimos festividades y practicamos diariamente el apoyo mutuo. Promovemos actividades formativas para nuestra niñez, así como convivencias donde intercambiamos nuestras inquietudes en cuanto a su formación.

Poco a poco se va ampliando el círculo del nosotros-nosotras. Poco a poco vamos abriéndonos no sólo a respetar al otro, sino también a lo otro. Poco a poco vamos dando pasos en dirección al reciclaje, la reducción del uso del plástico desechable, asi como la promoción de la agricultura orgánica y/o la reducción en el uso de agroquímicos.

No existe ningún organigrama, si no reuniones semanales en cada centro de actividad, así como una serie de reuniones conjuntas periódicas donde participamos, por lo menos, los más de 1 300 cooperativistas de la Red Cecosesola, que estamos integrados en las actividades cotidianas. Estaríamos hablando de cerca de 2 700 reuniones al año en los centros de actividad, más unas 300 reuniones conjuntas. Estas reuniones se crean, se modifican, desaparecen, según las necesidades del momento. Ellas se complementan una con la otra; ciertos asistentes a unas ya han participado en otras. Puesto que en cada reunión suele haber un tiempo para compartir información sobre reflexiones y decisiones que se tomaron en otra reunión, los resúmenes fluyen verbalmente de una actividad y/o de una cooperativa a otra. Mientas algunos participamos en las reuniones otros llevamos adelante las actividades operativas de la red. Puede haber una asamblea con la asistencia de 300 compañeros, un día domingo, y al mismo tiempo funcionan los mercados. Las decisiones

se toman por consenso, quedando sujetas a reconsideración si alguien ausente manifiesta que la decisión pasó por encima de uno de nuestros criterios colectivos fundamentales.

El componente político y las relaciones con el Estado

¿Nos encontramos encerrados en una tacita de oro sin importarnos cómo nuestra civilización destruye la posibilidad de vida en el planeta?

De encerrarnos en nosotros mismos, nuestra experiencia se reduciría a un grupo de amigos y amigas que la pasan bien, mientras el mundo se cae a pedazos. Seríamos como una secta centrada en sí misma, sin compromiso social. Pero al existir un compromiso social, estamos, de una u otra manera, en el campo de la política; no en el de la política partidista, o en el de la lucha por el "poder sobre" ni en la búsqueda de soluciones desde el poder jerárquico. Nuestro ejercicio político está vinculado con el permanente encuentro para construir espacios comunitarios, y vivenciar en ellos un nosotros-nosotras que se amplía, se profundiza, se autocritica y, de esta manera, se transforma.

El componente político de nuestro esfuerzo, así como la esencia de nuestro compromiso social, se encuentra en ir profundizando un proceso de transformación cultural que nos trasciende, que permanentemente desdibuja nuestras fronteras. En este sentido, intentamos, más bien, no convertirnos en propietarios de una verdad absoluta a llevar a los demás, si no, contrariamente, vamos siendo una manera de vivir en el respeto al otro, la otra y lo otro. Por lo cual intentamos no competir con ni confrontar ideologías, ya sean éstas religiosas, políticas o filosóficas. Se trata de un proceso abierto a toda persona que quiera incorporarse y, al ir descubriendo maneras de relacionarnos en el respeto y no en la competencia, apostamos a contribuir al amanecer de una nueva civilización.

Desde los años noventa, ya teníamos claridad de que nuestro proceso necesitaba realizarse al margen de las luchas por el poder,

y que nuestra autonomía era una condición necesaria. Estábamos claro sobre la importancia de no tener relaciones de dependencia que pudiesen torcer el rumbo del proceso. Por ejemplo, usualmente los financiamientos externos condicionan la propia organización interna y exigen cargos burocráticos que respondan ante el financista, además de otras condiciones exógenas al proceso. En los años noventa, en dos ocasiones, los gobiernos de turno nos ofrecieron importantes donaciones que rechazamos, justamente porque considerábamos que podrían contribuir a desviar el rumbo de proceso.

Comenzando el gobierno del presidente Chávez, se nos invitó a participar y ofrecer sugerencias para redactar la nueva Constitución. Muchas de nuestras observaciones fueron recogidas en el texto final. Seguidamente, participamos en la redacción de la nueva ley cooperativa, y logramos que se reconociera la especificidad del trabajo asociado, no dependiente de un patrón, así como la libertad de crear nuestras propias formas organizativas, que trascienden la estructura cooperativa tradicional. Aunque la Superintendencia Nacional de Cooperativas (Sunacoop) nunca ha reconocido esta interpretación del texto, esto nos permitió legalizar unos estatutos sin directiva y sin líneas de mando. Esto marcó un paso muy importante para nuestra autonomía, ya que hasta ese momento nos veíamos obligados a elegir cargos directivos aunque hubiese un acuerdo tácito interno para que estos cargos no se ejercieran.

Durante todo este periodo, hemos estado dispuestos a colaborar con cualquier iniciativa que nos soliciten. Entre otros apoyos, colaboramos en la formación de los promotores que propulsaron el proyecto cooperativista gubernamental, aunque siempre fuimos críticos de la manera como se desarrolló este programa, apuntalado por el financiamiento estatal. No obstante, ha sido sólo hace poco tiempo que se ha acentuado el interés gubernamental por nuestra experiencia, y se comienza a valorar nuestro aporte en solucionar, desde las comunidades, algunas problemáticas difíciles de resolver por el Estado.

Los intentos por replicar de manera mecánica nuestro proceso han fracasado. Se trata de un proceso que trasciende muchas emociones inducidas culturalmente (aspiraciones y expectativas que se plasman en actitudes que no sustentan, precisamente, procesos de responsabilidad, honestidad y transparencia). Por lo tanto, no se pueden copiar ni existe una caja de herramientas para su difusión. Sin embargo, el proceso sí se ha ido extendiendo en otras cooperativas y/o actividades integradas a la red. Cada grupo le va dando a su proceso sus propias características y todos nos vamosvr enriqueciendo, al compartir las experiencias vividas en cada espacio.

Sólo esperamos que nuestra experiencia sirva de inspiración en el sentido de que sí es posible ir construyendo otro mundo, al profundizar relaciones de respeto y confianza en las actividades cotidianas, y al ir abriendo la posibilidad de desarrollar todas las potencialidades del ser humano. Si bien muchas emociones inducidas por nuestra cultura dificultan el camino, tenemos la convicción de que la naturaleza humana se realiza y florece en estas relaciones de armonía y respeto. Sólo hace falta la voluntad y el deseo para que vayamos labrando nuestro propio camino.

Bibliografía

Zibechi, Raúl, *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*, Bogotá, Desde Abajo, 2015.

La comuna socialista en Venezuela: avances y contradicciones

Atenea Jiménez Lemon y Ulises Castro Martínez[1]

La revolución bolivariana surge para derrumbar el estado de cosas existentes, veníamos como pueblo de provocar un ruptura con el sistema económico, con el Caracazo (1989), luego una ruptura en lo militar con las rebeliones de 1992, que cristaliza una ruptura política con la superación del bipartisdismo, con la victoria político-electoral del comandante Hugo Chávez, se inicia de inmediato una constituyente para refundar la Patria, se crea una nueva Constitución y se avanza enormemente en los derechos humanos y las reivindicaciones justas de la inmensa mayoría de la población a través de las misiones sociales. Con la definición del carácter antiimperialista de la revolución bolivariana y sobre todo con la determinante declaración de la revolución, como revolución socialista, en el 2006, se cualifica el poder popular como base y posibilidad indiscutible de la revolución y la comuna como la promesa de la nueva vida, de la nueva sociedad socialista, donde el pueblo se gobierna a sí mismo.

I. El avance progresivo del poder popular, desde el concepto de la participación protagónica al concepto de gobierno popular, lo podemos verificar en cuatro momentos de la historia de esta revolución:

1. 1999-2003 Apropiación colectiva de la Constitución como proyecto de país, fundamento de la organización, participación critica, movilización política y defensa de la revolución.

2. 2003-2006. Las misiones sociales, conducción popular de la nueva cultura y gestión política, el poder popular resolviendo las

1 Red Nacional de Comuneras y Comuneros. Correos electrónicos: ateneajl@gmail.com; quintomotor@gmail.com

demandas sociales, tensionando al poder constituido.

3. 2006-2013. De la promesa de los consejos comunales como base, como núcleo del socialismo, a la construcción y desarrollo de las comunas, como nueva forma de organización social y como nueva subjetividad política para la transformación revolucionaria.

4. 2013-2021. El reto en perspectiva. Golpe de Timón, revisión, rectificación y reimpulso de la revolución, reactivación del poder popular como poder constituyente. Las comunas al mando, comunas gobernando, las comunas convertidas en gobiernos populares, creando el Estado Socialista Comunal.

Para entender las capacidades, posibilidades y la pertinencia de la construcción de los gobiernos populares, la comuna como nueva subjetividad política, se plantea aportar algunos aspectos que revalorizan el poder popular en su verificación histórico-práctica.

Es necesario dejar propuestos algunos elementos conceptuales para el estudio, el debate y la acción política, para activar el proceso de revisión, rectificación y reimpulso del poder popular, en su cualificación más estratégica para el socialismo, *la comuna como gobierno popular.*

Dedicado a los que subestiman la fuerzas y capacidades creadoras y transformadoras del pueblo

Propuesta conceptual, *El poder popular, es el ejercicio de la fuerza liberadora, organizada y movilizada del pueblo, con conciencia política, con capacidad de construcción, decisión, conducción y transformación revolucionaria de su propia realidad y destino.*

La pertinencia histórica de este referente conceptual la comenzamos a verificar desde la lucha de resistencia a la invasión y al orden de dominación colonial español que desplegaron nuestros indígenas, cimarrones y criollos, así como en la fuerza liberadora y victoriosa de

nuestro pueblo en la guerra de independencia, en la guerra federal, en la lucha contra las dictaduras, contra los gobiernos apátridas de la cuarta república, destacamos el desprendimiento de los y las combatientes alzados en armas de los años 60 y 70, la explosión definitiva de la fuerza indomable del pueblo rebelde del 27 de febrero del 89 que impulso a la valentía insurgente de los militares del 4 de febrero del 92 y la lucha callejera sostenida fundamentalmente por el movimiento estudiantil de la década de los noventa.

En rebelión callejera el pueblo restituyó su dignidad, su amor propio, la conciencia de su fuerza

La historia de nuestro pueblo es una historia de resistencia y lucha que reivindicamos para valorar la pertinencia del concepto de poder popular que se propone en el presente documento, con la finalidad de contribuir al reimpulso de nuestra revolución. Que no quede dudas, la real fuerza liberadora del pueblo ha sido definitoria para los cambios y transformaciones producidos en distintos momentos históricos, es gracias a la fuerza del pueblo, que se tienen 15 años haciendo revolución, quien puede negar que fue el despliegue de las fuerzas del pueblo en la calle que logró detener el golpe de estado fascista, restituir el orden constitucional y rescatar al comandante Chávez.

La calle es el espacio que con mayor eficacia política despliega el pueblo su fuerza, su poder, la calle como espacio de las luchas del pueblo, de sus logros y avances, cobra mayor sentido como espacio de realización de lo popular en revolución, los logros se celebran en la calle, los conflictos políticos entre la oposición y el pueblo en revolución, se debaten y se resuelven en la calle, como lugar de medición de la fuerza física, discursiva, argumentativa, comunicacional.

La calle convertida en campo de batalla, cuando la derecha tomo las calles el 11 de abril del 2002, en una batalla insurreccional que

gana por algunos días, por la traición de altos mandos militares, solo bastó un día de tal ignominia, para que el pueblo noble y valiente del 13 de abril saliera en multitud a la calle, mientras la tv privada solo transmitía comic. Quien lo convoco, como se pregunta Chávez (2007) "¿Qué fue lo que paso el 13 de abril, quién fue el que salió?, ¿quién se activó? Él solo, el mismo; nadie lo convocó, él estaba convocado, él tenía que barrer con el fascismo, barrer con el imperialismo y defender su decisión, su soberanía" solo el pueblo salva al pueblo, con su conciencia política, un pueblo que decidió cambiar, que construyó ese cambio al calor de la calle, estaba ahí informado, formándose en permanente comunicación con los suyos con sus iguales, aprehendiendo en colectivo a ser colectivo, ampliando conocimientos y ganas de construir lo nuevo al fragor de la calle marchas y contra marchas, en la calle discutió y se dio una nueva constitución como aspiración de futuro para sus hijos.

En estos 15 años los saberes acumulados y capacidades desarrolladas al calor de las prácticas de la diversidad de organizaciones, colectivos y movimientos populares verifican el concepto del poder popular con que estamos trabajando, el ejercicio de la fuerza organizada y movilizada del pueblo con capacidad de construcción, decisión, conducción y transformación sobre su propia realidad y destino.

Con las misiones el poder popular se ha cualificado acumulado saberes sobre el hacer político y social, al mismo tiempo que ha resuelto con sus propias manos, en niveles importantes algunas de las demandas de necesidades históricas insatisfechas, vinculadas a las condiciones mínimas de vida en educación, salud ,infraestructura, servicios, trabajo, seguridad alimentaria, entre otras.

Como principal actor de las misiones, el pueblo organizado ejerciendo su poder, ha mostrado su capacidad de construcción y conducción, como poder constituyente de una nueva práctica, de una nueva forma de hacer política, tensionando a la vieja cultura política que persiste en el poder constituido, con la fuerza de la acción

de nuevos actores, con nuevos rostros y nuevas subjetividades. Este acumulado de experiencias constituye la fortaleza para avanzar en los nuevos retos que plantea la revolución en la etapa actual, constituir el socialismo desde el poder comunal.

Reconociendo también, el actual letargo que presentan las misiones, proceso que arrancó desde que comenzaron a formar parte del estado, mediante sus figuras burocrático-administrativas. Hoy se puede decir que se apagó esa fuerza motorizadora de las misiones, quedándose toda la burocracia al mando de este proceso que en un momento salvó a la revolución; sin embargo, ese ejercicio es útil para los retos que se deben enfrentar.

En este orden de ideas, inicialmente el Presidente Chávez propone la creación de los consejos comunales, como instancia base de organización popular donde se articulan ciudadanos y ciudadanas de una comunidad, así como movimientos sociales, con la finalidad, en su definición más estratégica, de ejercer el gobierno en su ámbito territorial. Se conformaron miles de consejos comunales en todo el territorio nacional, considerando que según la ley, la base poblacional para su constitución debe ser entre 150 y 400 familias en zonas urbanas, en el ámbito rural la base son mínimo 20 familias y en los territorios indígenas a partir de 10 familias. Para la fecha que se escribe esta ponencia, existen aproximadamente 46 000 consejos comunales y 1 316 comunas registradas, si establecemos un promedio de participación por consejo comunal de 20 personas estaremos hablando aproximadamente de 920 000 líderes voceras y voceros participando en un ejército de comuneras y comuneros.

En medio del crecimiento y desarrollo de los consejos comunales afloraron profundos debates al interior de las fuerzas del proceso revolucionarias, que develan las tensiones y contradicciones entre el poder constituido, funcionarios del gobierno, alcaldías, ministerios, gobernaciones, partidos y el nuevo poder en construcción el poder constituyente, movimientos sociales, colectivos organizaciones populares, el pueblo organizado y militante desplegado en la calle.

Debemos mencionar una precisión política tomada de la praxis revolucionaria, básicamente la dinámica de construcción y desarrollo de la organización socioterritorial, arrojó una primera enseñanza, el consejo comunal es un espacio social muy reducido para trascender la satisfacción de las necesidades básicas, sin duda justas y legítimas, pero presentó serias limitaciones para dar un salto cualitativo que contribuyera a la construcción del socialismo, se necesita un mayor nivel de integración política para desmontar el Estado Liberal Burgués que dejó en mora la recién nacida Constitución de 1999. Es entonces, la comuna, como gobierno popular, es el terreno donde se prueba la capacidad de transformación revolucionaria, la pertinencia practica del concepto de poder popular con el que estamos trabajando; gobernar para barrer con el capitalismo construyendo nuestro socialismo es el reto.

Tres visiones y prácticas de lo comunal

Los consejos comunales y comunas se encuentran tensionados entre tres visiones y prácticas, *la primera, la bancaria*, que se expresa con fuerza, que los valora y limita como entes receptores de recursos para ejecutar obras, esta *es la visión burocrática*, que apuesta a la creación de consejos y comunas desde el Estado-gobierno-partido, para garantizar su control, conducción y el cumplimiento de tareas subalternas que apoyen la gestión pública y lo presentan como máxima expresión de la democracia participativa. Desde esta visión distorsionada se establecen relaciones clientelares a la usanza de la vieja cultura política, se reparten algunos recursos y beneficios para distraer y neutralizar demandas, presiones y conflictos con espacios de gobierno y aumentar simpatías, llenar auditorios y mostrar la capacidad de convocatoria para vender la matriz de popularidad de la gestión, tal cual cómo opera el viejo populismo. Estas prácticas se desarrollaron sobre todo a nivel de alcaldías (gobierno de los municipios) y gobernaciones (gobierno de los estados, regiones, provincias).

Otra de las distorsiones heredada de la ideología y practicas capitalistas de la propiedad privada, del individualismo, es la utilización de los consejos comunales y las comunas como oportunidad para hacer negocios y resolver problemas personales en detrimento de las demandas sociales y colectivas con la creación de espacios productivos que terminan siendo pequeñas empresas privadas que nada aportan a las demandas sociales y beneficios colectivos, con la complacencia y en algunos casos con la participación como socios o beneficiarios.

La segunda, reivindicativista, se expresa desde lo popular y se complementa en cierta medida con la visión burocrática, centrada básicamente en resolver los problemas cotidianos de las comunidades organizadas en consejos comunales y/o comunas, pero sin vocación de poder, ausente de la visión estratégica e histórica de constituirse en gobierno popular. En esta segunda visión, la mayor práctica es la ejecución de obras, pero existe una conciencia generalizada de avanzar en la aspiración de un desarrollo integral en lo político, económico productivo, educativo y sociocultural. Es importante destacar como fortaleza que las obras en la mayoría de los casos son ejecutadas y terminadas con mayor eficiencia y eficacia, por los consejos comunales, a diferencia de las obras que se ejecutan bajo la responsabilidad de instancias de gobierno e instituciones del Estado.

La otra fortaleza es el aprendizaje de los saberes acumulados sobre la organización y gestión que aunque en pequeña escala sirve para avanzar en un nivel superior hacia la construcción permanente de la comuna.

Afortunadamente las dos visiones anteriormente mencionadas, no constituyen prácticas hegemónicas, la mayoría de los consejos comunales y comunas han generado proceso de participación y organización para resolver aspectos muy variados en cuanto a la resolución de problemas y demandas sociales colectivas, así como proyectos estructurantes de mayor nivel de conciencia.

Desde la comuna nos referiremos a *la tercera* visión y prácticas en construcción que supone un salto político. En esta se entiende a los consejos comunales integrados articulados y transversalizados en el territorio de la comuna, más allá de lo reivindicativo, la comuna es valorada como base de la nueva organización, una nueva forma de relacionamiento, una nueva forma de hacer la vida, una nueva estructura social, que recupera el espacio local como dimensión privilegiada desde donde se debe verificar con legitimidad las posibilidades del desarrollo integral, la construcción de una nueva institucionalidad, nueva forma de gobierno, que amplié el concepto de la tan mentada democracia participativa, como lo planteó nuestro comandante, hacia el despliegue de un proceso de radicalización de la democracia.

Estamos hablando de la democracia directa, del gobierno del pueblo, del autogobierno; del pueblo gobernándose asimismo, constituido desde los espacios locales, se trata de despachar las ambigüedades y banalidades del concepto de la democracia y dotarla del contenido ideológico-practico más sustantivo para nuestro proceso revolucionario, el socialismo.

"Creo en los poderes creadores del Pueblo", Aquiles Nazoa

En este sentido, se comienzan a generar propuestas desde el seno del pueblo; pudimos registrar la experiencia de la confederación de consejos comunales José Leonardo Chirino, en un esfuerzo por integrarse como comunidad autogobernante y conformar gobiernos en un territorio comunal que bajo la legalidad colonial aun imperante, se mantiene dividido en seis municipios del estado falcón[2], se plantearon la creación de áreas comunales que vendrían a constituirse en gobierno comunal, comenzaron a reconstruir su geografía e integrarse en su cultura e historia, partiendo de un ejercicio critico de discusión del mapa político-administrativo en

2 Disponible en: http://rednacionaldecomuneros.blogspot.com/2009/11/confederacion-de-consejos-comunales.html

su región y de un amplio debate colectivo sobre aquellos elementos que los unen en su carácter de comunidad. Ello es una evidencia concreta de la capacidad creadora y propositiva de los protagonistas de la construcción real,

Mientras el pueblo estaba buscando el camino al socialismo desde la praxis revolucionaria, su líder fundamental en una evidente conexión política, programática y afectiva de carácter recíproco, lanza el histórico mensaje ante la Asamblea Nacional el 10 de enero de 2007, en la toma de posesión en su segundo período de gobierno constitucional, en lo que sería una de las propuestas de mayor relevancia política para profundizar la revolución y avanzar en la edificación del socialismo, los cinco motores constituyentes, el quinto es la explosión del poder popular. Posteriormente, en la propuesta de reforma que no fue aprobada, plantea la nueva geometría del poder, incluyendo a la Ciudad, como unidad política primaria de la organización territorial, "entendida esta como todo asentamiento poblacional dentro del municipio, e integrada por áreas o extensiones geográficas denominadas Comunas" (Chávez, 2007). Así la ciudad comunal se constituiría cuando ya en toda su poligonal definida se hayan conformado las comunas y los autogobiernos. Es decir, que el ejercicio del poder partiría desde las comunidades conformadas en comunas y aunque mantenía la figura de Municipio, la democracia participativa y protagónica se prefiguraba por primera vez amarrada al territorio, visto este como un espacio construido socialmente.

Dicha propuesta generó un rotundo y movilizador rechazo de los sectores de la oposición venezolana, quienes de inmediato calificaron de instauración del comunismo, pero también, amplio rechazo de sectores a lo interno de la revolución, sobre todo alcaldes y gobernadores que ubicaron a la comuna como amenaza a sus estructuras, funcionamiento, al control político sobre el territorio y sobre todo constituía una amenaza por el control de los recursos económicos. En tal sentido, la conceptualización y el método de

conformación de la comuna se constituyeron en elementos de tensión entre el estado, los partidos y el movimiento popular.

La comuna socialista: batalla de ideas

El primer documento que tenemos registrado sobre la propuesta de conceptualización de la comuna desde el gobierno revolucionario se realizó mediante la construcción colectiva con sujetos políticos y movimientos populares, partiendo de una caracterización del Estado actual como instrumento que "sigue respondiendo a la estructura hegemónica del poder y a la lógica del capital, por ende, la revolución en su avance, reconoce la necesidad de darle paso a la construcción desde abajo, de un nuevo estado y del pueblo como depositario del poder originario", concebida entonces la comuna como la síntesis de nuestro socialismo "la conformación de comunas socialistas como el espacio socioterritorial para el desarrollo de experiencias de transición al socialismo en el marco del Proyecto Nacional Simón Bolívar" (Ministerio del Poder Popular para Planificación y Desarrollo, 2008).

A finales de 2008, el presidente Hugo Chávez crea la Misión 13 de Abril, con el objetivo de acelerar la conformación de comunas, sin embargo, se retoma la conceptualización propuesta en la reforma constitucional "Las Comunas serán las células geo-humanas del territorio y estarán conformadas por las Comunidades, cada una de las cuales constituirá el núcleo espacial básico e indivisible del Estado Socialista Venezolano, donde los ciudadanos y las ciudadanas tendrán el poder para construir su propia geografía y su propia historia", la contradicción entonces, se generó en la ejecución de la misión, orientada en la práctica hacia un carácter bancario-burocrática, sin perder de vista que en la propia conceptualización se supone abordar la realidad de manera mecánica, centralizada, sin protagonismo popular.

Por otro lado, como ya se ha mencionado, el pueblo en sus luchas cotidianas venía sistematizando sus experiencias, enriquecidos con la praxis revolucionaria, esperanzados en la posibilidad real de

desmontar la estructura colonial imperante hasta nuestros días y retomar el proyecto histórico truncado en 1498 con la llegada de los europeos a nuestras tierras. En este marco, la Red Nacional de Comuneras y Comuneras formada en 2009, sintetiza unas ideas para la conceptualización de la comuna:

Es una forma de organización y ejercicio del poder popular para construir los gobiernos comunales, la democracia directa, es el pueblo gobernándose a sí mismo. La comuna debe integrar a todas las formas de organización sociopolítica que asuma el pueblo, atiende a la construcción del sujeto de cambio, fortalece sus capacidades cogestionarias y autogestionarias, establece y desarrolla relaciones sociopolíticas, culturales y económicas genuinamente democráticas, de solidaridad, de justicia y de paz, en su entorno y fuera de él, y que se concreta en condiciones territoriales y ambientales tales que permitan el pleno ejercicio de sus deberes y derechos individuales y colectivos, en el marco de la construcción del Nuevo Estado Socialista Comunal (Red Nacional de Comuneras y Comuneros, 2014).[3]

Al contrastar la propuesta popular con la ley de comunas, podemos precisar que por una parte se reconoce que la comuna tiene como propósito la conformación y el ejercicio del autogobierno, pero por otro lado, todo procedimiento de conformación requiere del visto bueno del Ministerio de Comunas como ente "rector", lo que significa que el nacimiento de la nueva forma de gobierno y de estado, estará regulada, regida, administrada, por el estado que se plantea desmontar, destruir, derrumbar. Toda legislación sobre el asunto comunal ha tenido ese mismo espíritu, aunque con grandes avances y con elementos que blindan desde el punto de vista legal, su construcción programática se realizó desde espacios ajenos a la dinámica comunal, inclusive desconociendo los aportes que el movimiento comunero planteaba, por lo tanto, en muchos aspectos la aplicación en algunos

3 Propuesta conceptual tomada del libro La Toparquía Comunera, actualizada en el taller sociopolítico, RNC 2015.

de sus aspectos es imposible, pero además, con una visión cartesiana del mundo que no abona a la reconstrucción de la totalidad, mucho menos al ejercicio de la democracia participativa y protagónica, con la réplica de la división clásica de poderes, en cierta forma refuerza la representatividad.

La riqueza de la experiencia en Venezuela es que entre la legalidad y la legitimidad, generalmente la última se termina imponiendo de hecho y con la fuerza que le imprime el pueblo organizado con sus banderas de lucha, un ejemplo notable en este sentido, es que para el año 2012 más de 80 comunas se negaron a solicitar el registro formal ante al Ministerio respectivo, dicho documento es el reconocimiento de la "existencia" de una comuna, ante el estado, pero el pueblo comunero manifestó que su existencia no depende de un papeleo burocrático, depende de la voluntad política, conciencia y determinación de hacer la historia. Otro ejemplo notablemente ilustrativo es la creación de la primera Empresa Gran Comunal de Producción y Distribución de Alimentos, puesta en funcionamiento con el esfuerzo de la Red Nacional de Comuneras y Comuneras, siendo negado su registro ante las oficinas gubernamentales competentes, mas sin embargo, la empresa sigue funcionando, creciendo y afinando su gestión de carácter socialista.

Saltos cualitativos con experiencias concretas

1. **Propuestas estructurales a la crisis del capitalismo rentístico: Red comunal de producción y distribución de alimentos, bienes y servicios.** Comenzando por la creación y funcionamiento de la empresa de propiedad social directa gran comunal (EPSDGC), se puede notar el salto de siglos en cuanto al amarre de las campesinas y campesinos a los procesos productivos comunales, la incorporación de las comuneras y comuneros al trabajo productivo colectivo, especialmente las nuevas relaciones de producción generadas a partir de asumir las tierras de propiedad comunal y de vocación agrícola, cuyos alimentos van directamente

a la red, abaratando aproximadamente en 50% los precios, sin intermediarios de ningún tipo, ni el estado, ni la burguesía, las propias comuneras y comuneros asumiendo el proceso desde la producción primaria hasta el compromiso social del consumo, obviamente en algunos rubros, aun no se dispone de medios de producción para el procesamiento, aunque está previsto. Un elemento central es la socialización democrática de los excedentes. La distribución de alimentos se realiza de manera planificada, usando para ello el censo poblacional de cada comuna, ello evita el acaparamiento de productos, la especulación, el llamado "bachaqueo", en fin, el escenario actual de la lucha de clases, al que han denominado guerra económica. Actualmente se encuentra funcionando la red comunal de producción y distribución en más de 100 comunas asentadas en los estados Trujillo, Yaracuy, Portuguesa, Anzoátegui, Miranda, Vargas, Lara, Mérida, Táchira, Zulia y el Distrito Capital. En Caracas por ejemplo, la EPSDGC está conformada por 18 comunas y hasta la fecha a distribuido más de 150 toneladas de alimentos en tres meses, dentro del ámbito territorial de ocho comunas.

En este sentido, se valora la importancia de crear procesos sociales de producción, distribución, intercambio y consumo de bienes y servicios basados en las necesidades, en lo útil de aquello que se produce, con predominio de la propiedad social de los medios de producción, donde los productores se asocian libremente para superar la situación existente, en la búsqueda permanente de la suprema felicidad, orientados por la ética del bien común, es concretar aquello que nos plantearon Marx y Engels (1848) "Trabajadores del mundo uníos".

2. La Comuna como espacio cotidiano de la educación liberadora para el socialismo

La Red Nacional de Comuneras y Comuneras creó la Universidad Campesina de Venezuela Argimiro Gabaldon, a partir de una

propuesta que hicieran las campesinas, campesinos comuneros del estado Lara, aprobada luego por el Presidente Obrero Nicolas Maduro, actualmente funcionan 200 aulas integrales campesinas, tanto en el campo como en la ciudad, casi todas asentadas en la comuna como espacio cotidiano donde la educación es para la emancipación y para la construcción del socialismo. En estas aulas se funden los conocimientos ancestrales indocampesinos con el conocimiento científico para crear una nueva forma de conocer, de saber, de investigar y de transformar la realidad. Bajo el enfoque del intercambio de saberes, apoyo mutuo y la ética socialista, la universidad es la primera institución educativa comunalizada, donde los campesinos comuneros son maestros y maestras. Es el caso de un aula campesina donde el facilitador es un maestro campesino emancipador con 50 años de experiencia en mecanización agrícola, quien en su juventud fue guerrillero junto al mítico Argimiro Gabaldon, pero aún era analfabeta; el compañero Rigoberto de 72 años aprendió a leer y a escribir en la misma aula donde él comparte sus saberes, con ayuda de una de las estudiantes. Además la producción de las aulas comienza a aportar a la red de producción y distribución de alimentos, en un ejercicio de complementariedad de la producción con el consumo.

3. **Sistematización de la experiencia comunera**

El esfuerzo organizativo y orgánico realizado por las comuneras y comuneros ha generado un método de trabajo comunal, que sirve de aporte y de orientación en la construcción de nuestro socialismo, así como sirve de insumo para los pueblos del mundo que resisten y luchan contra el capitalismo. Se ha podido sistematizar la experiencia y hasta teorizar, logrando la publicación de dos libros La Toparquía Comunera y Encuentro Comunero de Portuguesa, así como múltiples producción audiovisual, publicación en prensa y en revistas. Actualmente está por iniciar el proyecto de video cartas comunales, se trata de la

sistematización de 24 experiencias de comunas, elaboradas por los propios protagonistas, con el acompañamiento técnico de las televisoras comunitarias, ello contempla la presentación de las video-cartas entre comunas, como ejercicio de intercambio de saberes y potenciación de los procesos orgánicos.

II.- Las Contradicciones y retos

Es evidente que la contradicción principal para el pueblo venezolano y para los pueblos del mundo sigue siendo con el Imperialismo y las burguesías nacionales, en el caso nuestro, hemos vencido cada momento de tensión, es decir, hemos podido resolver progresivamente los antagonismos mediante la movilización popular permanente, la unión cívico militar y la conciencia de nuestro pueblo que ha ganado todas las batallas, incluyendo la cotidiana, la mediática, ahora bien, como icono tenemos el 13 de abril de 2002, lo que indica, como sostiene el analista Carlos Laso, que la revolución pasó de tener un origen democrático burgués a un origen insurreccional-revolucionario con el espíritu rebelde se tomó el poder y se restituyó a nuestro presidente Hugo Chávez.

Las contradicciones secundarias, que son tan importantes como las primeras, debido a que pudieran llegar a convertirse en principales, sino asumimos un manejo revolucionario que facilite trascenderlas, acelerando la construcción del socialismo. En tal sentido, proponemos el análisis de algunas de las contradicciones más importantes.

1. Estado – Movimiento Comunero

Desde una parte del movimiento comunero se ha identificado como una contradicción relevante para el avance en la construcción de las comunas, la existencia de un Estado que continua siendo preponderantemente liberal burgués y la hegemonía del modo de producción capitalista de carácter rentista y monoproductor, conforma una "contracultura"[4], una estructura estatal y política, centralizada y

4 Ludovico Silva sostiene que el capitalismo, como tal, por ser un sistema basado

vertical, con formas de organización de la sociedad atravesadas por el lugar y el rol que ejercen en los procesos económicos, con partidos políticos y organizaciones populares en disputa por la administración de la renta petrolera.

Al respecto, Dario Azzelini (2012: 26) señala que "la construcción de ambos lados mueve el antagonismo social hacia el interior del Estado. Se van originando nuevas instituciones, redireccionadas a la tarea de acompañar, apoyar a las bases y movimientos en la construcción de estructuras que buscan suplantar al Estado. Estas tensiones son reforzadas por la centralidad que tiene el petróleo para la economía venezolana que fomenta el estadocentrismo. Esta distorsión de la economía rentista desplazó la lucha de clases de manera tal que se realiza en el Estado o mejor dicho, está alrededor del acceso a los recursos administrados en el supuesto de que es el que reparte la riqueza social".

Según Marx, el ser humano en su relación con otros humanos y en su relación con la naturaleza, es el único ser vivo que se transforma a sí mismo, en la medida en que transforma la naturaleza para vivir, en el proceso social del trabajo, por lo tanto, el lugar y la función que ocupa en la economía son elementos fundamentales que forman su conciencia social. De allí que una economía rentista genera una "contracultura" rentista, que precisamente se convierte en barricadas inmateriales que nos impiden avanzar, mucho más que las barricadas que se desprenden de lo tangible como son las leyes y las formas que asume el régimen político, administrativo, entre otros, por eso el Presidente Chávez (2012) dijo "el espíritu de la comuna, es más importante que la comuna misma", finalmente todas esas barricadas son indivisibles de la estructura económica.[5]

---

en valores de cambio no tiene propiamente una cultura, sino una contracultura, lo único que se puede llamar cultura capitalista es la ideología, utilizada en la acepción usada por Marx, como falsa conciencia.

5 Golpe de Timón. Consejo de Ministros, Octubre 2012.

En este sentido, "resulta evidente de la experiencia venezolana, el extractivismo rentista no sólo produce petróleo, conforma un modelo de organización de la sociedad, un tipo de Estado, un régimen político, unos patrones culturales y unos imaginarios colectivos.[6]

De tal manera, que lo que está planteado es la construcción de un modo de producción predominante socialista, más en esta coyuntura donde ha quedado de nuevo en evidencia el agotamiento del modelo parasitario instaurado por la burguesía, existen pues las condiciones para trascender la economía dependiente del petróleo y comenzar a generar procesos productivos de diversas escalas, con el necesario desarrollo del conocimiento científico y tecnológico sin descuidar el respeto y la armonía con la pachamama. Asimismo, se plantea la necesidad de edificar una nueva forma de gobierno a partir de las comunas y los consejos socialistas de trabajadores, comprendiendo que cada comunero es un trabajador y que cada trabajador deber ser progresivamente, un comunero, una comunera.

Le corresponde al pueblo insurgente contra el capitalismo, crear un modo de producción basado en el bien común, sí bien se aprende de Marx, utilizando el método dialéctico, que la Mercancía es el elemento más concreto que permite comprender el funcionamiento del capitalismo, por la cual se establece el valor de cambio por encima y divorciado del valor de uso, por tanto, la mercancía es la forma fundamental de la riqueza de la sociedad. El modo de producción socialista debe basarse en los valores de uso, la riqueza de la sociedad socialista no será fundamentada ni medida por la cantidad de dinero, ni la cantidad de mercancía para vender y para comprar, será la satisfacción de las necesidades humanas, tanto materiales y espirituales, armonizadas con la pachamama, revitalizadas desde la idea de una sociedad justa y amante de la paz, la sociedad comunal.

La edificación del nuevo estado socialista comunal y la sociedad socialista es un reto histórico, donde no se tienen todas las respuestas,

6 En la Presentación del Libro de Emiliano Terán Mantovani, El Fantasma de la Gran Venezuela, 2014. p.13.

por lo pronto desde la Red Nacional de Comuneras y Comuneros se ha propuesto la articulación, coordinación, integración y armonización de todas las comunas desde los ejes o corredores comunales, los territorios que ahora equivalen más o menos a los estados, hasta la integración en todo el país y con perspectivas internacionales, mediante la instancia política que serían los consejos.

Es así como se plantea que el Consejo Nacional Comunero como una propuesta que abre las posibilidades ciertas al nacimiento vigoroso del Estado Socialista Comunal, considerando para ello el camino que nos planteó el Comandante Supremo Hugo Chávez, de transitar en paz el largo y duro camino de la construcción socialista en Venezuela, con la mirada puesta en la Patria Grande que vislumbró El Libertador Simón Bolívar.

Esta propuesta de organización política nacional, construida al calor del debate y con la conciencia de clase, se plantea para avanzar a la sociedad sin clases conformando progresivamente un sistema de vocerías y decisiones democráticas desde la comunidad hasta lo nacional, que desarrolle la gestión de la economía de transición al socialismo, que subvierta la actual "división política territorial" y se organice para construir nuestro socialismo desde las comunas.

En este sentido producto del acumulado de las experiencias teórico practicas se han desarrollado procesos medulares en siete consejos, que nos ubiquen en la perspectiva integral e integradora de lo cotidiano, para desde ahí desarrollar el Plan de la Patria que legó el Comandante Eterno Hugo Chávez, en el entendido que la realidad no se puede capturar ni sintetizar en siete procesos, cuando el poder constituyente se desata tiene la fuerza para cambiar lo que tenga que cambiar, rectificar, aportar y enriquecer, es lo más rico del proceso construido desde el pueblo. Los siete consejos que se están conformando son los siguientes: Organización Política, Formación Comunal, Economía Productiva Socialista, Comunicación Comunal, Seguridad y Defensa Integral, Protección Social y Juventud.

En la perspectiva estratégica, los consejos se están desarrollando en los diversos niveles de agregación socioterritorial, con preponderancia de alguno mas que otro, de acuerdo a la propia realidad de cada espacio orgánico.

Además de la articulación de las comunas, se plantea la coordinación de los Consejos Socialistas de Trabajadores, con lo cual se pretende construir la democracia revolucionaria en la fábrica, en los espacios del trabajo, hoy bajo las formas explotadoras de organización del capitalismo, la alienante división social y técnica del trabajo.

Ambos planteamientos, los trabajadores organizados desde lo territorial y desde lo sectorial, van configurando una República de Consejos, cuyo diseño y desarrollo concreto es bastante difícil y complejo, lleno de riesgos, marchas y contramarchas. Construirlo desde y con el pueblo trabajador, como sujeto protagónico, desarrollando a plenitud la democracia revolucionaria, el gobierno del pueblo. Integrando en un todo las competencias ejecutivas, legislativas, electorales, de control y judiciales, que hoy "implementa" el estado burgués para sojuzgar al pueblo trabajador y explotarlo "legalmente". En esta nueva organización política del pueblo estas competencias se ejercerían para el vivir viviendo, para alcanzar con Bolívar la "mayor suma de felicidad de posible, la mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política".

Dentro del movimiento popular

Es común realizar análisis y críticas a los gobiernos, a los partidos, a otros en general, sin embargo, poco tiempo se dedica a la autocrítica, éste apartado se refiere precisamente a las contradicciones que han surgido dentro del propio movimiento popular y que al identificarlas, debatirlas y plantear alternativas, propuestas para trascenderlas abone a la consecución de los objetivos históricos de los pueblos.

Como mencionamos al inicio de la ponencia, el pueblo venezolano viene de batalla en batalla, no ha parado de luchar desde la llegada de

los españoles a nuestras tierras, se ha logrado la victoria muchas veces y otras han significado duras derrotas, el aprendizaje es que mientras el pueblo tenga mayor unidad política, unidad programática, organización suficiente y conciencia del momento histórico, la victoria pareciera posibilitarse más.

El movimiento popular ha tenido altos y bajos en toda la historia reciente país, para enfocarnos en la situación actual debemos apuntar lo siguiente:

- Altos niveles de dispersión de las luchas: Pareciera que no se integran las luchas, que se entrelazan muy poco y que cada movimiento tiene una parcela desde donde reconstruye el mundo.
- Relacionamiento desde la contracultura capitalista: Se ha dificultado superar el sectarismo, las posiciones individuales o grupales por encima de la búsqueda de puntos de encuentros colectivos o construcción de agendas de luchas que coincidan, la competencia entre los movimientos impera sobre la ayuda mutua, la solidaridad y el apoyo militante.
- Lucha por la captura de parte de la renta petrolera: En ocasiones se compite en lo político y se asume como objetivo hegemonizar espacios, para controlar lo económico, producto de la forma de Estado, del modelo económico y de la contracultura política que se reproduce de forma acrítica.
- Escasa autonomía e independencia del Estado, aunque declarativamente se enuncie el autogobierno.
- Debilidades en la dirección colectiva, generalmente se acusa al gobierno y a los partidos de la excesiva centralización en la toma decisiones, sin embargo, poco se aborda el tema a lo interno de las organizaciones populares, ni mucho menos en los espacios de articulación de movimientos.

En momentos como el que vivimos de reflujo popular y de nuevos escenarios en la lucha de clases, de eso que han llamado, la guerra económica, se presentan condiciones favorables para que

los diversos movimientos asuman la tarea de trascender algunas de las contradicciones y tensiones, sobre todo porque entre las organizaciones grandes que tienen expresión nacional no se evidencian contradicciones en el terreno político-ideológico, ni programático, es decir, existen más puntos de coincidencia que divergencias, es posible trabajar una agenda de lucha en torno a las coincidencias y abordar las diferencias, las contradicciones, mediante el debate democrático, en el propio espacio donde se territorializa la política (en la comuna, en la comunidad, en el barrio), en la dinámica del trabajo comunitario y comunal

III.- Comunas al mando, comunas gobernando. Los retos para construir el socialismo como legado de Chávez. El poder constituyente en revolución permanente

Es oportuno recordar las palabras del presidente Chávez (2007) "Así que nosotros invocamos, convocamos al poder constituyente así como alguien convoca un espíritu, y resulta que el espíritu llega y sale travieso —a los que creen en esas artes y mañas—, es una cosa complicada el poder constituyente: no se trata de que tú lo convocas, él llega, se hizo presente y después tú le dices "ahora te vas". No, el poder constituyente no puede congelarse, no puede ser congelado por el poder constituido.

En tal sentido, se plantea el reto de comenzar a construir un modo de producción y de relaciones sociales de carácter socialista, desmontando la economía rentista petrolera progresivamente y donde el pueblo organizado en comunas, consejos socialistas de trabajadores y demás formas organizativas de carácter democrático revolucionario asuman progresivamente el rol protagónico. Es necesario planificarlo para que tenga posibilidad de materializarse, ahora con la debilidad de no tener a Chávez liderizando la revolución junto al pueblo.

Chávez si lo tiene claro a pulverizar el Estado burgués, plan de la patria 2013.

Tal como lo plantea nuestro comandante definiendo el programa de la patria, como un programa para la aceleración de la transición al socialismo, dinamizado por un proceso de radicalización de la democracia, se trata de "restituir el poder al pueblo, el vivo, pleno y efectivo ejercicio del poder popular" es para el comandante la insustituible condición de posibilidad para el socialismo. Sin embargo, el plan de la patria no se puede concretar sin trascender el carácter monoproductor petrolero y el rol que juega Venezuela en la economía mundial.

El poder popular es la base para cumplir con los propósitos supremos de defender, consolidar, expandir la independencia y darle rostro y sentido a la patria socialista. Sin independencia no habrá socialismo, sin socialismo no habrá independencia son procesos dialecticos de construcción simultánea, pero *sin poder popular no habrá ni independencia ni socialismo*. El peso del poder popular es definitorio para el avance de la revolución, es la fuerza del poder constituyente del pueblo en revolución permanente la única capaz de acabar con el estado burgués, pulverizar el estado burgués, con sus viejas estructuras y prácticas que obstaculizan y niegan la construcción de la patria socialista, conformando los consejos comuneros y los gobiernos populares.

En este sentido, se ratifica la pertinencia histórica de la consigna *todo el poder para el pueblo*, como guía para la acción, sobre todo para la posibilidad de futuro de la revolución.

Se plantea el reto de generar gobiernos populares en territorios donde existen las condiciones para su avance, ello implica profundizar los procesos orgánicos y alcanzar mayores niveles de articulación entre los movimientos populares de trabajadores, de mujeres, de campesinos y campesinas, de personas con discapacidad, de indígenas y entre las comunas, cada vez deben existir menos comunas aisladas.

El socialismo como poder del pueblo, comunas al mando comunas gobernando.

Lo comunitario popular en tiempos del Estado Plurinacional boliviano. Un balance a diez años del MAS

Huascar Salazar Lohman[1]

Han pasado más de 10 años desde que Evo Morales asumiera la presidencia de Bolivia en enero de 2006. En esta década, el panorama político boliviano cambió sustancialmente; por un lado, un enérgico movimiento popular que fue capaz de poner freno al despliegue neoliberal entre los años 2000 y 2005 se vio reducido a un espectro de organizaciones desarticuladas y, en varios casos, subordinadas al poder estatal; por otro lado, se restableció una síntesis social estatal sustentada en determinantes distintas a las del libre mercado, pero no por ello menos funcionales a los intereses centrados en la expansión del capital. Todo esto en el marco de una compleja maraña discursiva y simbólica que recubre a este gobierno, con una apariencia que se presenta como de izquierda, popular, indígena, campesina, etcétera.

Este trabajo representa un esfuerzo por caracterizar el presente político de las luchas comunitarias a propósito de más de una década del gobierno del Movimiento Al Socialismo (MAS), a partir de una contextualización histórica que permita evidenciar los horizontes que, desde estas luchas, se intentaron posicionar a lo largo del tiempo y, en concreto, durante el ciclo rebelde de principios del siglo XXI. De esta manera, se explicará cómo, en la historia larga de las luchas indígenas y campesinas bolivianas, se posicionaron dos grandes horizontes:

1 Huáscar Salazar Lohman es economista, boliviano, con un doctorado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Trabaja temas sobre luchas comunitarias en Bolivia. Actualmente es posdoctorante en la FCPyS de la UNAM y miembro de la Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos. Correo electrónico: huascarsalazar@gmail.com.

tierra y autogobierno. Ya sea como disputa directa frente a las élites del país, o como una insistente presión ejercida sobre la legislación nacional —desde la fundación de la República hasta el presente y bajo distintas modalidades— ambos horizontes configuraron la semántica reivindicativa y delinearon la forma de la lucha comunitaria a través del tiempo.[2]

Las luchas que surcaron el país desde el año 2000 tuvieron como sujeto central a una serie de organizaciones indígenas y campesinas. Entender lo que desde ese horizonte histórico se explicitó como un conjunto de reivindicaciones, así como la propia dinámica que asumió la lucha, es fundamental para comprender lo que sucedió en los años del gobierno de Morales, tanto en términos de los esfuerzos que desde aquellas organizaciones se desplegaron para posicionar y consolidar sus intereses en un marco estatal que se esperaba favorable, como de la manera en que la reconstitución del poder estatal y su rol de mediación fue posible sólo a partir de la desestructuración de la fuerza popular y comunitaria.

En síntesis, este trabajo apuesta por hacer una lectura del presente de las luchas comunitarias en una clave de aspiraciones profundas, y no tanto en términos de la inmediatez coyuntural que a veces lleva a evaluar lo que el gobierno y las organizaciones hicieron o no desde el posibilismo de la política pública estatal, la cual, a veces, invisibiliza un trasfondo de disputas históricas. Lo que importa, pues, es lo que se logró desde este movimiento comunitario, su gran capacidad disruptiva, los límites en su capacidad de dar forma a la relación estatal y la manera en que fueron expropiadas —y, en alguna medida, cedidas— las prerrogativas de transformación social.

Antes de comenzar es importante hacer una precisión conceptual importante sobre la utilización de los términos "indígena", "campesino" y "comunitario". La perspectiva epistemológica de este trabajo no asume nociones sociológicas o antropológicas que

2 Parte de este documento fue elaborado con elementos reescritos y sintetizados de mi tesis doctoral (Salazar, 2015).

definan *a priori* al sujeto de estudio. Ni lo campesino ni lo indígena son construcciones conceptuales que asuman una serie de atributos como fundamento de un determinado sujeto; ambas son categorías recuperadas, en todo caso, por la adscripción de los propios sujetos a las mismas y que tienen, por tanto, diferentes contenidos semánticos en momentos históricos determinados. Efectivamente, existen diferencias sustanciales entre las que ahora se denominan organizaciones *campesinas* y las que se hacen llamar *indígenas*, pero no siempre fueron las mismas diferencias, ni tampoco siempre fueron organizaciones escindidas; son el resultado de procesos históricos concretos.

Trascender una perspectiva identificadora (Adorno, 2008), que objetiviza la realidad desde la autoridad conceptual, conlleva sobreponer el plano relacional del antagonismo como configurador de la labor interpretativa. En este caso, el eje organizador que visibiliza una configuración relacional de la realidad es lo *comunitario*. Lo comunitario no entendido desde la perspectiva que lo identifica con la "comunidad indígena" o "comunidad campesina", como un ilusorio e idealizado modo inalterado de existencia y permanencia en el tiempo, sino como una forma de establecer relaciones sociales de co-operación en torno a equilibrios negociados y coordinados no exentos de contradicciones con el fin de reproducir la vida social. A partir de éstos una colectividad asume capacidad autónoma y autorregulada de decidir sobre asuntos relativos a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social en el tiempo; además, en una sociedad capitalista esta manera de reproducción de la vida se recrea en una articulación contradictoria con la forma específica de organizar la vida social centrada en el valor de cambio (Gutiérrez y Salazar, 2015: 17).

Así, pues, ni lo indígena (o campesino) es naturalmente comunitario, ni lo comunitario es exclusivo de lo indígena (o campesino) (Tzul, 2016). Lo que ordena la exposición de este texto, entonces, son las luchas y horizontes desplegados desde las formas comunitarias rurales

de organización de la vida social, que pueden emerger bajo la figura indígena y/o campesina según los momentos históricos de que se trate. En otras palabras, lo indígena y lo campesino hacen referencia a categorías concretas e históricamente determinadas, mientras lo comunitario se presenta como la categoría relacional que permite sintetizar la presencia dinámica de un sujeto social; así es como se asume esta noción en las siguientes páginas.

Una última puntualización importante, en la historización del presente trabajo se hace referencia fundamentalmente a las luchas comunitarias del occidente boliviano —qhichwas y aymaras. Esta decisión, más allá de las limitaciones de espacio, se debe también a que fueron estas luchas las que durante el siglo xx tuvieron mayor relevancia en términos de la impugnación del orden heredado y es sobre esta impugnación sobre la que fundamentalmente se discurre en las siguientes páginas; de ninguna manera se intenta restar importancia a la matriz histórica de los pueblos de tierras bajas.

El texto es ordenado de la siguiente manera: en primer lugar se presentan algunos momentos de la historia de las luchas comunitarias en la era republicana, para dar cuenta de los horizontes de tierra y autogobierno; el segundo apartado expone el despliegue de las luchas comunitarias entre 2000 y 2008 —hasta que finaliza el proceso constituyente— y la síntesis social que se intentó producir a partir de las mismas; el tercer apartado refiere al momento de reconstitución de la hegemonía estatal en torno a la alianza de las viejas y nuevas clases dominantes y a la desarticulación y subordinación del movimiento popular; finalmente, unas breves conclusiones condensan los elementos más importantes desarrollados en el documento.

Tierra y autogobierno: horizontes históricos de la lucha comunitaria boliviana

Desde que finalizó la Guerra de Independencia, la forma constitutiva-genética del nuevo Estado boliviano (1825) se sustentó en una serie

de clivajes heredados de la Colonia que impregnaron su estructura de clase "moderna", siendo quizás uno de los más evidentes el étnico-racial (Tapia, 2011). Si bien la política del flamante Estado intentó corroer desde el principio las estructuras comunitarias bajo la égida de la modernización, la resistencia de los pueblos indígenas y la inviabilidad financiera del Estado boliviano frustraron los deseos de la oligarquía terrateniente. Fue éste el motivo por el cual el propio libertador Bolívar reinstauró, desde 1826, el tributo indígena, en el marco de un pacto implícito a través del cual las comunidades indígenas financiaban el aparato estatal, al mismo tiempo que negociaban su autonomía y el acceso comunitario a la propiedad de la tierra (Ovando, 1981). Recién a partir de la década de los sesenta del siglo XIX, la relevancia de la minería de la plata se incrementó a tal punto que el Estado dejó de depender del tributo indígena. En 1874 —luego de varios intentos fallidos como el de Melgarejo— el presidente Tomás Frías puso en marcha la Ley de Ex vinculación de Tierras, mediante la cual, a través de un proceso lento pero sostenido se fue desvinculando a los indígenas de la propiedad comunitaria e incorporándolos a un régimen de hacienda.[3] Entre 1880 y 1930 las comunidades pasaron de detentar la mitad de la tierra cultivable en Bolivia a poseer menos de un tercio del total de ésta; asimismo, en términos absolutos, las comunidades disminuyeron de 11 000 cuerpos colectivos de reproducción social a sólo 3 783 (Albó, 1983).

Ahora bien, en las postrimerías del siglo XIX se suscitó uno de los más grandes y potentes levantamientos indígenas de la historia de lo que hoy es Bolivia. Éste dibujaría con gran claridad los *horizontes de deseo* que habrían de surcar la mayor parte de las luchas provenientes de entramados comunitarios en el siglo XX y los primeros años del

3 Sobre el tema del tributo indígena, la política de Melgarejo y la Ley de Ex vinculación véase: *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia* (Mendieta, 2010); *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí* (Platt, 1982); *Zárate, el temible Willka* (Condarco, 1983); *Historia económica de Bolivia* (Ovando, 1981).

siglo xxi. Este momento rebelde se dio en el marco de la Guerra Federal, momento en que los indígenas, con Zárate Willka a la cabeza, establecieron una alianza con los liberales frente a la vieja oligarquía conservadora del país. Una vez que los liberales ganaron la guerra, los indígenas simplemente iniciaron un proceso de retoma de las que consideraban *sus* tierras y se empeñaron en establecer "gobiernos indios", como el promovido por Juan Lero en Peñas. Para frenar el levantamiento, las dos facciones de la élite boliviana —liberales y conservadores— finalmente restablecieron una alianza en contra de los indígenas, reprimiendo y ejecutando a sus líderes (Mendieta, 2010; Condarco, 1983). Sin embargo, a partir de este acontecimiento la reivindicación de territorios gobernados desde formas comunitarias de gestión de la vida quedó inscrita en el devenir de las luchas rurales bolivianas, por lo que se convertiría en un problema central para el Estado "moderno" boliviano. Por eso es que Zavaleta afirmó que "El indio es en realidad el único enemigo reconocido por el Estado en el plano de sus anhelos sustantivos" (1986).

La represión posterior a la Guerra Federal fue tan fuerte que habría de pasar más de una década antes de que surgieran las primeras rebeliones en el altiplano boliviano (Rivera, 1986). Pero, desde 1914 —cuando se reinician pequeñas rebeliones en la región de Pacajes— hasta los albores de la Revolución Nacional de 1952, una serie de luchas comunitarias continuaron pugnando —ya sea por medios legales o violentos— por el sostenimiento de formas propias de gobierno y la recuperación de tierras comunitarias frente a los procesos más agresivos de despojo de tierras que tuvieron lugar en Bolivia, incluso más que en la Colonia.

Si se analiza el rol que tuvieron en aquellos años los *caciques apoderados* —algo así como una red de representantes comunitarios— como forma organizativa supracomunitaria que veló por los intereses indígenas tanto en el plano organizativo como a partir de la gestación de diversas estrategias legales, que al final "instituyeron sin mayores

aspavientos elementos vitales de su propio Estado *dentro del Estado*" (Gotkowitz, 2011: 142); o, si se observa el papel que desempeñaron los movimientos indígenas en la denominada Revolución republicana en los años veinte del siglo pasado, momento en el cual lograron frenar significativamente el avance de la expropiación de tierras; o, si se miran los levantamientos como la Rebelión de Chayanta en 1927, o los que se produjeron de manera posterior a la Guerra del Chaco, cuya recurrencia y potencia debilitaron al Estado boliviano, abriendo las puertas al proceso revolucionario de mitad de siglo (Gotkowitz, 2011; Hylton, 2011); lo que finalmente puede deducirse es que la intransigencia comunitaria desde sus más hondos horizontes de deseo, que giraban en torno a la lucha contra el régimen de hacienda y la reinstauración o potenciación de procesos propios de decisión colectiva, fueron fundamentales para abrir los tiempos políticos nacionales, convirtiéndolos en momentos de transformación.[4]

Después de 1952, la gran presión popular urbana y rural obligó al nuevo gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) no sólo a promover el voto universal, sino también a llevar a cabo la nacionalización de la minería y, en el año 1953, a promulgar la Ley de Reforma Agraria. Esta reforma generó un cambio importante en la estructura de tenencia de la tierra aunque, si se la mira en perspectiva, fue una reforma bastante moderada. Entre 1954 y 1968 sólo se repartió poco más de 20% de los 36 millones de hectáreas cultivables del país y casi toda esa tierra estaba condensada en la región andina, quedando el oriente y el norte boliviano prácticamente al margen de dicho proceso (Albó, 1983; Klein, 1982; Hylton y Thomson, 2007).

4 Esto es algo que se pierde de vista en la historiografía oficial de Bolivia: la Revolución Nacional de 1952 fue posible, no únicamente pero sí de manera importante, por el desgaste previo que habían sufrido las estructuras de dominación y explotación como consecuencia de la lucha histórica de los pueblos indígenas y campesinos. "Cuando la revolución urbana del MNR triunfó en 1952, otra revolución —una revolución rural— ya estaba en marcha. Esta otra revolución dejó una marca perdurable en los alcances y significados de 1952" (Gotkowitz, 2011: 357).

Sin embargo, la dinámica de la nueva situación revolucionaria logró estatizar las reivindicaciones históricas contenidas en los horizontes de deseo de los pueblos indígenas y campesinos; *i.e.*, sus aspiraciones históricas de autogobierno y gestión colectiva del territorio prontamente quedaron reducidas a meras políticas de repartición individual de la tierra gestionadas por el Estado. De alguna manera, "lo que no logró la Ley de Ex vinculación de 1874, lo logró la reforma agraria de 1953: consolidar los derechos de propiedad individual de pequeños y medianos propietarios" (Rivera, 1986: 131). La dinámica de la reforma agraria promovida desde el Estado y el influjo de los partidos de izquierda del país tuvieron como consecuencia el surgimiento de una estructura sindical que se generalizó en la región de los valles y que también comenzaría y/o se profundizaría en el altiplano. Esta estructura sindical, cuya columna vertebradora era el sindicalismo de Cochabamba, logró inicialmente constituirse en una fuerza de magnitudes considerables que definió las condiciones de su propia incorporación a la estructura política pos-revolucionaria, siendo capaz de presionar permanentemente a la cúpula de poder y negociar con las estructuras organizativas obreras.

Si bien esta estructura sindical quasiparaestatal, que conecta las bases indígenas campesinas con el Estado a través de una mediación partidaria, llegará a tener una fuerza sin precedentes en el país, también se convertirá en un medio de cooptación generalizada de gran parte del movimiento. A partir de 1958 tuvo lugar un proceso de distanciamiento entre las bases sociales y la estructura sindical de intermediación, y será a partir de una dinámica clientelista y de prebenda que la dirigencia sindical quede claramente subordinada al Estado. Esta forma organizativa es la que en el año 1964 se convierte en aliada de las dictaduras militares, en lo que se denominó Pacto Militar Campesino (PMC). Evidentemente, éste fue uno de los momentos más aciagos para las luchas indígenas y campesinas de Bolivia. No obstante, aún queda por dilucidar con mayor claridad las implicaciones de este proceso en términos de la vivencia comunitaria

durante aquellos años, ya que no basta con realizar una lectura lineal que automáticamente sitúa en el banquillo de los acusados al movimiento campesino. En el momento posrevolucionario, la gran mayoría de los actores urbanos veía al movimiento campesino como una muchedumbre instrumentalizable para fines sectoriales y/o partidarios.[5]

La propia represión dictatorial y el surgimiento de las vertientes de pensamiento *indianista* y *katarista* al interior del movimiento indígena y campesino serían las que, finalmente, resquebrajarían las bases del pacto de unidad. Las *Tesis del Partido Indio de Bolivia*, que Fausto Reinaga escribió en 1969, y el *Manifiesto de Tiawanaku* de 1973, promovido desde el katarismo,[6] fueron la expresión de este momento político en el que las organizaciones indígenas y campesinas se dotaron de nuevos discursos y sentidos de lucha.[7] Tanto el indianismo como el katarismo, aunque sobre todo este último, se constituirán en intermediarios de las bases comunitarias

5 No deben menospreciarse los imaginarios colectivos. Las siguientes palabras del dirigente campesino Jorge Soliz, operador político del militarismo entre las bases comunitarias, deben ser entendidas no sólo como proselitismo en favor de las FF.AA., sino también como un sentimiento que en ese momento debe haber sido generalizado; éste vociferó: "los campesinos confían en las FF.AA. porque ellas son herederas del camino trazado por Busch y Villarroel y continúan con las conquistas del voto universal y la reforma agraria […] *No debemos tener miedo porque el ejército y las mayorías están juntos. Ningún partido se ha preocupado de nosotros. En sus campañas electorales sectoriales no han llegado hasta el campesinado. Sólo han defendido sus intereses de clase. Sólo el ejército ha llegado hasta nosotros construyendo caminos y escuelas, comprendiéndonos*" (Soliz citado en Soto, 1994. Cursivas propias).

6 "Los kataristas interpelan al Estado por su no reconocimiento de Bolivia como país pluri-multicultural, planteando de esta manera la necesidad de reformar el Estado. Mientras los indianistas plantean la necesidad de la autodeterminación de las naciones originarias como la única posibilidad real de la pluri-multiculturalidad" (Patzi, 2007: 40).

7 En este artículo no se profundizará sobre los pormenores del movimiento indianista y katarista; sin embargo, su importancia es fundamental para comprender el estado actual del movimiento. Al respecto sugiero consultar, entre muchos otros, los siguientes textos: Rivera (1986); Patzi (2007); Cruz (2013); Hurtado (1986).

con el resto de la sociedad, y en 1979 serán los catalizadores del Congreso de Unidad Campesina convocado por la Central Obrera Boliviana (COB). Éste fue el momento histórico en que el PMC fue enterrado definitivamente, fundándose la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) como organización matriz que buscará unificar la lucha indígena y campesina en torno a los principios de autonomía ideológica y organizativa, además de la independencia sindical. Ese mismo año surgió la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (FNMCB-BS), primera organización femenina campesina en América Latina que rompió con los imaginarios sindicales que siempre habían considerado innecesarias las organizaciones específicas y, sobre todo, autónomas de las mujeres (Rivera, 1986; Albó, 2009: 19; García *et al.*, 2005: 688).

En los siguientes años, la CSUTCB será la fuente de varios proyectos políticos, los cuales quedaron expuestos en su potente pero contradictoria *Tesis Política*; éstos pueden clasificarse en dos grandes grupos; por un lado, una serie de esfuerzos que apostaron a la *inclusión* en la dinámica estatal, lo que dio lugar al surgimiento de una serie de partidos indígenas en clave liberal, que apostaron por lo plurimulticultural; una de las experiencias más elocuentes proveniente de esta vertiente fue la del vicepresidente aymara Víctor Hugo Cárdenas, quien fue parte del gobierno neoliberal de Gonzalo Sánchez de Lozada .

Por el otro lado, la vertiente *autodeterminista* tuvo distintas derivas; las más importantes fueron la del Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) y la del Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK), cuya figura más visible fue la del líder aymara Felipe Quispe. El énfasis más importante de esta vertiente estuvo puesto en la autodeterminación de las naciones originarias; ello se expresó en la reivindicación de la recuperación de tierras y el establecimiento de formas autónomas de gobierno indígena. Pese a la derrota militar del EGTK en1992 y a la

contención del movimiento indígena y campesino en los primeros 15 años del neoliberalismo; fue toda esa acumulación de fuerzas y la construcción de sentido político lo que nutrió las luchas populares que se iniciaron el año 2000 e inauguraron un momento político de lucha que se convertió en uno de los más potentes que vivió Bolivia en su historia republicana.[8]

La Bolivia rebelde del siglo XXI: la trasgresión del orden estatal

Desde la implementación del Decreto Supremo 21060 en 1985, símbolo de la política neoliberal boliviana, hasta los años de rebelión popular de inicios del siglo XXI, pasaron casi 15 años, durante los cuales se flexibilizaron las condiciones laborales, se privatizaron las empresas nacionales, se desregularon los mercados; en fin, se puso en funcionamiento todo ese paquete de medidas derivadas del Consenso de Washington que intentaban apuntalar una economía de mercado y reorganizar la institucionalidad estatal con ese objetivo. Era el momento de la embestida del gran capital y Bolivia no fue la excepción en la implementación de la receta del libre mercado promovida por los organismos financieros internacionales (Fernández, 2004; Kohl y Farthing, 2007).

Sin embargo, el punto de inflexión fue marcado por la denominada Guerra del Agua en el año 2000; ésta conllevó una modificación en la correlación de fuerzas del antagonismo social, dando inicio a un proceso intermitente pero sostenido de despliegue del horizonte y la capacidad de disputa de los entramados comunitarios urbanos y rurales, que logró contener y limitar el ámbito de acción del capital y disputó los bienes comunes por medio de los cuales el mismo intentaba incrementar su capacidad de acumulación ampliada en el país. La Ley de Aguas N° 2029, aprobada en 1999, que implicaba

8 Para una revisión profunda sobre las diferencias y particularidades históricas de la tendencia inclusionista y la tendencia autodeterminista se puede consultar el trabajo de Félix Patzi (2007), *Insurgencia y sumisión.*

la ampliación del dominio del capital sobre este bien vital, generó inmediatamente la reacción popular que, a través de la Coordinadora en Defensa del Agua —*i.e.* de un espacio de deliberación y acción colectiva en el cual no mediaba la institucionalidad estatal y se regía por la lógica de la asamblea—, articuló a distintos sectores sociales directa e indirectamente afectados, configurándose una contraofensiva popular que, tras varios levantamientos, consiguió revertir el contrato de concesión y la consecuente modificación de la Ley de Aguas.

La *forma* de lucha contra el despojo y por la reapropiación de la prerrogativa de decisión sobre el asunto público ensayada en la Guerra del Agua fue la misma que articuló a las luchas que continuaron en los siguientes años, una lucha no estadocéntrica en la que quienes luchaban mantenían —y querían mantener— su autonomía material y política, además de una condición que trasgredía lo legal y permitía actuar desde fuera de los estrechos márgenes habilitados para la acción colectiva desde el Estado. Con esto no se aduce que no hubo claros objetivos de trastocar el orden estatal, pero ni la forma de lucha ni los principales horizontes quedaron condensados en la política estatal.[9]

Las luchas rurales, tanto las aymaras en el altiplano como las cocaleras en el trópico de Cochabamba, que se iniciaron a la par de la Guerra del Agua y resurgieron varias veces durante los siguientes años, fueron ampliando el espectro de reivindicaciones. Éstas iban desde temas puntuales, que tocaban directamente a cada sector, como la implementación de la Ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria), que afectaba directamente a los pequeños productores agropecuarios, en especial en relación con los procesos

9 Incluso el hecho de que, entre otros, Felipe Quispe y Evo Morales hayan sido diputados en ese periodo, no significaba trasladar el ámbito de la disputa al Congreso Nacional, sino que hacía parte de la disputa desde los márgenes del Estado. Por lo general, ambos utilizaban el Congreso como un lugar de denuncia y no como el lugar de la lucha; para esto último siempre retornaban a la movilización popular con bloqueos y marchas. Sería recién después de 2003 que el MAS se plantearía la lucha en los dos escenarios, ya que en este tiempo y a raíz de las elecciones de 2002, Evo Morales ya era presidenciable.

de saneamiento comunitario de tierras y la utilización de recursos en sus territorios; hasta la lucha contra la erradicación forzosa de la hoja de coca, que el gobierno de Banzer intentaba desplegar en la región del trópico cochabambino para imponer la política antidroga norteamericana. A su vez, estas demandas llegaban a cuestionar y exigir transformaciones en las estructuras de poder político y en la manera de apropiarse del excedente público; ello incluía la derogación del Decreto Supremo N° 21060; la necesidad de refundar el país con una Asamblea Constituyente no partidaria, originaria y plenipotenciaria; la modificación de la Ley de Hidrocarburos para incrementar el ingreso público por concepto de las regalías cobradas a las petroleras y otras demandas que daban cuenta del profundo malestar social ante el modelo neoliberal, al mismo tiempo que hacían evidente la firme determinación de cerrar filas ante éste.

Los levantamientos ocurridos entre 2000 y 2003 tanto en el Chapare como en la región del altiplano fueron variados, masivos y contundentes. En algunos casos, estas luchas se articularon entre sí; en otros se hicieron visibles las profundas contradicciones existentes entre las distintas organizaciones; sin embargo, lo cierto es que en ese tiempo fue claro que el gobierno no pudo ampliar la política neoliberal y se vio obligado a negociar sistemáticamente con las organizaciones sociales. El rol de mediación asumido por el Estado en función del capital quedó fuertemente restringido y vetado por la movilización social: si no se cumplían las demandas había movilización, si se intentaba implementar nuevas políticas neoliberales —como el impuestazo de febrero de 2003 o el intento de venta de gas natural a través de puertos chilenos— se activaba la protesta social, que se tornaba incontenible para las estructuras políticas y represivas del Estado (Kohl y Farthing, 2007; Mamani, 2012: 292). En ese momento se hizo evidente con suma claridad lo que Gutiérrez (2015) denomina "capacidad de veto", que no es otra cosa que una forma de ejercicio de la política comunitaria, capaz de restringir y de-formar la política estatal.

Evo Morales fue posesionado oficialmente como presidente de la República de Bolivia el 22 de enero de 2006; fue el presidente más votado desde la finalización de los regímenes dictatoriales y la restauración de la democracia representativa en 1982. El 18 de diciembre de 2005, el MAS alcanzó una votación de 53.7%, convirtiéndose en el partido electoral con mayor representación en el Congreso Nacional, con un total de 84 parlamentarios. En ese momento, la gente que votó por el MAS exigía y esperaba, como algo natural, que este partido fuera "obediente" a sus bases orgánicas y que la política estatal se encontrara fuertemente articulada a las decisiones de las organizaciones sociales. No podía entenderse de otra manera. Durante los primeros años de gobierno, las organizaciones sociales intentaron impulsar sus horizontes en alianza con el gobierno, aunque de manera autónoma a éste, sin dejar de utilizar los canales no estatales para la toma de decisiones e imponer presión al aparato estatal.

Este ejercicio político de las organizaciones comunitarias —que en ese momento se articularon en torno al denominado Pacto de Unidad—[10] ha sido poco entendido y visibilizado, en especial desde las contemplaciones externas a Bolivia, desde donde una buena parte de la intelectualidad ha tendido —aunque estos últimos años de manera más cautelosa— a volcar la mirada y ensalzar la actividad gubernamental, incluso llegando a considerar el "particularismo" de las reivindicaciones de los pueblos originarios y su falta de visión "general" como un problema y un obstáculo para la construcción de un Estado revolucionario. Pareciera que, de repente —cuando el MAS ganó la presidencia— se empezó a exigir que quienes se movilizaron debían ponerse "serios", hacer política "seria", es decir, construir Estado; cuando justamente lo que hicieron años antes y lo que varios de ellos intentaron continuar haciendo era todo lo contrario: cercar

10 El Pacto de Unidad surgió oficialmente en 2004, como una supraorganización indígena originaria campesina que articuló a la CSUTCB, la FNMCB-BS, la CIDOB y CSCB; posteriormente se articularía el Conamaq. Esta organización emergió como una forma de organización orientada a impulsar un proceso constituyente.

al Estado y corroer los clivajes emergidos desde sus estructuras de dominación.

Así pues, la victoria electoral del MAS configuró un nuevo ámbito de disputa y antagonismo en torno a la función estatal. El *impulso inicial* del gobierno de Morales se dio en el marco de una gran presión comunitaria que intentó, insistentemente, diluir lo más posible la separación entre sociedad y Estado, a la vez que el gobierno, poco a poco, pero en una dinámica *in crescendo,* trató de reconstituir una síntesis social centrada en la política estatal, de manera de lograr una "autonomía relativa" que le permitiese ejercer el rol de mediador de clase. Derivado de este contexto —y tratando de trascender una mirada deontológica y personalista de los gobernantes—, debe entenderse que aquello que se asume como política "progresista" durante los primeros años del gobierno del MAS —*i.e.* transformaciones efectivas de acuerdo a los horizontes populares— tuvo que ver, fundamentalmente, con lo que la presión popular habilitó al interior del propio Estado, más allá de las aspiraciones del propio gobierno.

Desde los primeros días del gobierno del MAS se estableció una relación tensa entre gobierno y organizaciones comunitarias,[11] desde la cual el Pacto de Unidad posicionó con claridad el tema de la necesidad de una Asamblea Constituyente, cuyo desenvolvimiento impregnó la política nacional durante los tres primeros años del gobierno de Morales. Sin embargo, un tópico que será asumido con carácter de urgente y cuya resolución no podía esperar a la finalización

11 Un ejemplo de ello, que dice mucho, fue lo que sucedió en la ciudad de Cochabamba el 8 de febrero; las organizaciones reunidas en torno al Pacto de Unidad exigieron lealtad al gobierno: "En una reunión tensa y con discursos encendidos, los dirigentes de las organizaciones indígenas de todo el país, tanto de occidente como de oriente, le exigieron ayer al vicepresidente Álvaro García Linera que comprometa la lealtad del Gobierno". Sin embargo, sería ahí donde se evidenciaría, cada vez con mayor claridad, la actitud ambigua del gobierno de Morales, ya que en ese momento el vicepresidente "manifestó el compromiso del Gobierno con los pueblos originarios, [pero] sin que haya documento escrito ni firmado" (La Razón, 8 de febrero de 2006). Este tipo de tensiones se profundizarían durante los primeros años de gobierno del MAS.

de la Asamblea Constituyente —lugar en el que también se convirtió en elemento central— es el tema de la *tierra*.

La eliminación del latifundio en el oriente boliviano y una política agraria acorde a los diversos horizontes indígenas y campesinos; así como la generación de condiciones para un proceso constituyente no partidario, originario y plenipotenciario, capaz de transformar al Estado produciendo una síntesis social no estadocéntrica en la que coexistieran otras formas de gobierno —muchas de ellas comunitarias— que gestionaran la vida en distintos territorios; fue lo que se intentó impulsar desde las principales organizaciones comunitarias durante los primeros años del gobierno de Morales, presionándolo y muchas veces rebasándolo.[12]

Las reivindicaciones de estas organizaciones iban mucho más allá del gobierno del MAS y eran no-estadocéntricas en la medida en que el horizonte político no implicaba la mera apropiación de la silla presidencial, sino la producción de límites y vetos al Estado para posibilitar el despliegue de otras formas de decisión más allá de éste. Por esto es que el freno al intento de poner en práctica estos horizontes no vino sólo de la derecha tradicional, sino del propio "gobierno de los movimientos sociales" (Salazar, 2015).

La desarticulación y subordinación del movimiento indígena campesino boliviano

Los posibles alcances que los esfuerzos comunitarios tuvieron sobre una nueva reforma agraria y en torno al proceso constituyente fueron

12 Si bien en este texto no se desarrollan a detalle las distintas formas en que las organizaciones que conformaban el Pacto de Unidad intentaron dar forma al nuevo texto constitucional, la comprensión de este hecho es fundamental y no es una mera reivindicación retórica. La propuesta de la carta magna formulada por el Pacto de Unidad mostraba los alcances que se esperaban de este proceso y que, más allá del uso de algunos recursos conceptuales, no tiene nada que ver con el texto que finalmente fue aprobado. Esta propuesta puede ser consultada en Garcés (2010) y un análisis más en profundidad del proceso constituyente en esta clave puede consultarse en Salazar (2015).

limitados y restringidos. Esto se debió, fundamentalmente, a la propia dinámica del Movimiento Al Socialismo, partido que —bajo la excusa de la *Realpolitik*— fue estableciendo una serie de alianzas con viejas y nuevas clases dominantes de manera de restituir su rol de mediación, lo que le permitía "garantizar" su estabilidad gubernamental. Ésta era sistemáticamente rebasada por las organizaciones sociales que, en el ánimo de velar por sus intereses, presionaban al gobierno y llevaban el orden político estatal hasta el límite, lo que implicaba un riesgo para el propio poder del MAS.

Ello sucedió, por ejemplo, de manera muy clara, durante el denominado Cerco a Santa Cruz el año 2008. Una serie de movimientos populares y comunitarios dispuestos a luchar contra las clases dominantes bolivianas para la aprobación de su Constitución Política del Estado, incluso aunque ello hubiera implicado el resquebrajamiento del orden social imperante en ese entonces —con la consecuente pérdida de poder del MAS como gobierno de ese orden; y, por otro lado, un gobierno que negoció con los grupos dominantes y modificó con ellos más de 100 artículos —los más importantes— de la nueva carta magna. Para ello, a partir de la cooptación de las cúpulas de las organizaciones en lucha, desarticuló su capacidad disruptiva. Bolivia cuenta ahora con una Constitución Política del Estado que constitucionaliza el latifundio y no admite como efectiva ninguna forma de gobierno que no se subordine al poder central del Estado (Salazar, 2015).

Esta posibilidad de mediación implicó que el gobierno no sólo estableciera una alianza de clase con los sectores dominantes del país, sino que asimilara como suyos los intereses de éstos. En este sentido, Tapia aduce que "el MAS empieza a actuar como una fuerza desorganizadora de lo indígena, pretendiendo quebrar sus formas de unidad para desplegar sobre sus territorios lo que hoy se hace evidente como el núcleo de su proyecto político-económico; es decir, una estrategia de extractivismo ampliado, más explotación de

hidrocarburos y minería en territorios indígenas, sin realizar previas consultas ni respetar sus decisiones" (Tapia, 2014: 634). Buena parte del capital político del gobierno estuvo condensado en una discursividad sostenida en la supuesta defensa de lo indígena y comunitario, como formas de vida alternas al capitalismo. Sin embargo, para alcanzar el proyecto político-económico del que habla Tapia —ampliamente contradictorio con el discurso—, los horizontes y alcances prácticos de las luchas comunitarias se convirtieron, tendencialmente, en los principales obstáculos para la concreción de dicho proyecto; el TIPNIS, Mallku Khota, Cachuela Esperanza, Takovo Mora, entre otros casos, son muestra de ello.

El proceso de reconstitución de la dominación estatal en Bolivia —en especial luego de que el MAS consiguiera el control absoluto de la Asamblea Plurinacional en las elecciones de 2009— se ha caracterizado no sólo por la proliferación y la profundización de proyectos capitalistas extractivistas contrarios a los intereses y expectativas comunitarias, sino, además, porque en este nuevo proceso la dinámica estatal adquirió una estrategia muy particular: diluir la potencia de lucha comunitaria que podría oponerse a su proyecto económico. Con este propósito, en algunos casos subordinó esa potencia popular a la propia dinámica estatal y a su rol de mediación del capital; mientras que en otros neutralizó la fuerza comunitaria, convirtiendo lo indígena y campesino en un "folclore" que permitiera al gobierno repetir su discurso del Buen Vivir a partir de la existencia de un "indio permitido y que permite".[13] También están los casos en los cuales no se subordina ni se neutraliza, sino que se destruye la fuerza comunitaria, por ser ésta altamente peligrosa para los intereses

13 Debe recordarse que el indio permitido es una creación fundamental del neoliberalismo (Albó, 2009). De alguna manera, esta idea puede ser interpolada a la dinámica estatal del MAS, ya que existe un tipo de "indio" que es deseable para el gobierno —aquel que reivindica su cultura, pero abre las puertas de su comunidad al "desarrollo" (extractivismo). El resto de los indios, aquellos que no se adhieren a estos principios, son tachados por el gobierno de traidores y de ser parte de la "derecha".

que están en juego, que son promovidos por el Estado. Veamos esta cuestión a partir de los dos mecanismos principales impulsados para contener y desarticular la fuerza comunitaria; por un lado, la suplantación de formas de democracia comunitaria por formas liberales de representación y gestión de la vida social, por el otro, el afrontamiento directo del gobierno para controlar a las organizaciones indígenas originarias campesinas y lograr su subordinación —aunque sea parcial.

La estrategia fue la de permear las organizaciones, modificar su dinámica y debilitar las estructuras sociales de reproducción comunitaria de la vida, de manera que se lograra instaurar nuevamente una forma liberal de gestionar el Estado, consiguiendo que lo político quedase reducido a una competencia por asumir el mando y los puestos de gobierno a partir de la clara diferenciación entre quienes gobiernan y quienes son gobernados. El primer mecanismo ampliamente desplegado por el gobierno en todo el territorio nacional, que responde a la propia lógica estatal, fue el de producir una burocracia estatal sostenida en las dirigencias de las organizaciones sociales, lo que permitió que éstas, desde una lógica de arriba hacia abajo, perdieran autonomía y quedaran subordinadas a la dinámica estatal; quizás el caso más emblemático por su importancia numérica es el de la CSUTCB,[14] pero también está el de la organización

14 Buena parte de las comunidades campesinas que conforman las bases de la CSUTCB producen y reproducen su vida cotidiana a partir de relaciones sociales comunitarias, haciéndolo más allá de que el apelativo de la organización en la comunidad sea el de sindicato agrario. Sin embargo, la organización suprasindical suele constituirse como un mecanismo de delegación de la decisión hacia arriba y, por lo general, son pocas las veces que las bases pueden incidir en las decisiones de las federaciones departamentales o de la confederación nacional. Esta forma de organizar la política supracomunitaria implica que existe facilidad para que las cúpulas de la organización sindical se desprendan rápidamente de las decisiones de las bases y actúen de manera independiente; por tanto son fácilmente asimilables por la política estatal desde una dinámica corporativista. Así, pues, los puestos de la dirigencia de la CSUTCB y de otras organizaciones que asumen esta forma de delegar la decisión se han convertido en trampolines para pasar de las dirigencias sindicales a la burocracia estatal, con todos

de mujeres campesinas, la de colonizadores, entre otras.

Tal vez uno de los ejemplos más reveladores al respecto es el que hace referencia al carácter orgánico y político de estas organizaciones. El sindicalismo agrario, luego del rompimiento del Pacto Militar Campesino, y tras consolidarse como una estructura *organizativa* y *política autónoma*, siempre contempló estos dos ejes como centrales para su lucha. Es decir, lo orgánico hacía referencia a la estructura y dinámica interna de articulación y gestión de la organización, lo que incluye desde la elección de los representantes, hasta los mecanismos de acción en determinados periodos de lucha. Mientras que lo político hacía referencia a las líneas de acción, objetivos y fines que la organización se planteaba para la lucha, en otras palabras, sus horizontes de deseo. Lo que el MAS logró al interior de las estructuras sindicales fue alinear el componente *político* de las organizaciones con el del partido: "la línea política de la organización campesina debe ser la del instrumento [MAS-IPSP] y la del 'proceso de cambio'" (Torres citada en Salazar, 2015: 255).

Así, pues, la estructura del sindicalismo agrario operó como uno de los principales mecanismos de subordinación del campesinado boliviano. La rigidez y la verticalidad de esta estructura ha permitido que amplias bases —que finalmente reproducen comunitariamente la vida— quedaran articuladas a un proyecto estatal, fungiendo como una gran estructura corporativa manipulable en función de los intereses mediatizados por el Estado. De alguna manera, este hecho implica que podamos pensar que la alianza entre el gobierno y estas organizaciones sindicales reintroduce "una faceta barrientista, (…) como una reactualización del Pacto Militar Campesino" (Tapia

los "beneficios" individuales que ello implica; a cambio, la carrera de dirigencias al interior de esta organización se ha convertido en un trabajo de complacencia de las necesidades del gobierno. La consolidación de este clientelismo corporativista no ha sido lineal; por ejemplo, en abril de 2012, el XIII Congreso Ordinario de la CSUTCB se dio en el marco de una serie de divisiones y contradicciones; los titulares de la prensa expresaban lo siguiente: "Disputas resquebrajan la unidad del congreso nacional campesino" (Correo del Sur, 30 de abril de 2010).

citado en Salazar, 2015: 256)

En todo caso, si bien el clientelismo se ha concentrado en las cúpulas de estas organizaciones, por lo general, la política estatal no ha tenido ningún interés real de responder a las demandas concretas de las bases de estas organizaciones. Más allá del discurso gubernamental que reivindica la puesta en práctica de una serie de proyectos productivos relacionados con riego, semillas, mecanización, infraestructura caminera, etc., en términos efectivos la base material productiva ha variado muy poco en la mayor parte de las regiones tradicionales —principalmente andinas— de producción campesina, principal fuente de poder de organizaciones como la CSUTCB. Ni siquiera la denominada Ley de la Revolución Productiva Comunitaria Agropecuaria ha tenido un impulso importante en este sentido, ya que ésta, más que interesarse por la transformación productiva campesina tiene el objetivo de garantizar la soberanía alimentaria del país, *i.e.*, subordinar la producción campesina a los objetivos desarrollistas, mediadores del capital nacional y transnacional.[15] Basta también con volver a observar el plan quinquenal de inversiones 2010-2015 del Estado (Arce, 2010) para dimensionar la importancia relativa que el Estado ha otorgado al "desarrollo rural"; la inversión para este ítem llega a representar 0.78%, menos de la mitad de lo que se otorgó al ítem correspondiente al "programa espacial y de comunicaciones", y ni qué decir del 80% de la inversión destinada a hidrocarburos, minería, proyectos energéticos y camineros. Por esto es que las palabras de este campesino tienen tanto sentido:

> ¿Cambios en el campo? ¿Qué cambios ha hecho? Aquí casi

15 Pese a esto, los alcances de la política gubernamental que intenta producir condiciones para garantizar la soberanía alimentaria —aunque sea desde una perspectiva desarrollista— han sido bastante limitados. Y cada vez más se cuestiona la capacidad del sector agrario tradicional para garantizar una base alimentaria para el país. Al respecto sugiero consultar el trabajo de investigación: ¿Comer de nuestra tierra? Estudios de caso sobre tierra y producción de alimentos en Bolivia (Chumacero, 2013).

> nada, todavía, ¿no? Aquí todavía no ha llegado nada casi, nada de obras del presidente, ha llegado a otros cantones, pero casi nada, muy pequeños, pequeñitos, como refacciones y unas tres aulas para la escuela, nada más hasta ahora. […] Necesitamos apoyo productivo, proyectos productivos no hay casi nada, [están haciendo] canchas, aulas, nada más, eso no más. Necesitamos cambiar la producción, aquí la gente sólo produce maíz, trigo, papa, pero muy barato está, no rinde pues (Jaime Pérez, 13 de abril de2013, Pocona, Cochabamba).

Los casos más emblemáticos de intervención abierta a estructuras comunitarias que se opusieron directamente al ejercicio de poder del gobierno han sido los de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq). La CIDOB, la gran organización que aglutina a todos los pueblos indígenas de tierras bajas y se convirtió en vanguardia de lucha contra el proyecto carretero en el TIPNIS, fue intervenida en 2012 y el gobierno propició la creación de una CIDOB paralela, con dirigentes afines al oficialismo e ingentes cantidades de recursos económicos, muchos de los cuales provinieron del denominado Fondo Indígena —que años más tarde se demostraría como uno de los mecanismos más grandes de corrupción que permitieron, entre otras cosas, generar un sistema de prebendas a gran escala dentro de las organizaciones sociales;[16] ello significó una fractura muy grande en la organización y debilitó profundamente su capacidad de acción; además, conllevó la descomposición interna de sus estructuras comunitarias, que se vieron enfrentadas y debilitadas.[17]

Por otro lado, el Conamaq, que se reconoce como organización de pueblos originarios de tierras altas, asumió una postura claramente contestataria frente al gobierno en el conflicto minero de Mallku Khota en 2012; allí el gobierno trató de imponer un proyecto

16 Al respecto se puede consultar Morales (2015).

17 Para profundizar sobre el conflicto del TIPNIS se puede revisar Bautista *et al.* (2012); Chávez y Chávez (2012); Paz (2012); Tierra (2012).

minero en esa comunidad a través de la represión, lo que generó una contraofensiva de esta organización, y finalmente llevó a la paralización y cancelación del proyecto minero,[18] aunque años antes ya había sido una de las primeras organizaciones que, desde el interior del Pacto de Unidad, criticó y denunció fuertemente los cambios impulsados por el MAS en el proceso constituyente, además de ser solidaria material y simbólicamente con la lucha frente al proyecto carretero del TIPNIS. A raíz de esta posición, el 14 de enero de 2014 la sede del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo fue tomada por una facción de dirigentes de esta organización afines al gobierno, quienes contravinieron toda forma organizativa interna. En ese momento, Cancio Rojas, autoridad que había encabezado el levantamiento indígena frente a la minera de Mallku Khota, sentenció: "Que el gobierno sepa que hoy dividió al Conamaq" (Página Siete, 15 de enero de 2014).

Éstos son algunos ejemplos, quizá los más relevantes pero no los únicos, de una forma particular de ejercicio de la política estatal que permitió al MAS desarticular las fuerzas comunitarias que otrora impulsaron una serie de horizontes y transformaciones que rebasaban al propio Estado. Actualmente son incontables los conflictos que ponen en eviudencia la política procapitalista y anticomunitaria del gobierno del MAS: el mismo TIPNIS, El Bala, El Chapete, Tariquía, Takovo Mora, Rositas, y más. En estos casos, la posibilidad de realizar los proyectos conlleva la destrucción —o subordinación— de las fuerzas comunitarias que se oponen. A esto es a lo que el gobierno ha estado apostando como mecanismo de apuntalamiento de su proyecto político.

A modo de conclusión: un balance no muy alentador

Las organizaciones indígenas y campesinas se enfrentan a un difícil momento, en el que no sólo ven disminuida su capacidad disruptiva,

18 Véase CEDIB (2012).

sino que también se encuentran profundamente fragmentadas —interna y externamente—, aunque quizá su principal problema sea el desdibujamiento práctico de sus horizontes de lucha. Si a lo largo de la historia, tanto la *tierra* como el *autogobierno* —en sus distintas facetas— fueron los ejes que articularon las fuerzas comunitarias rurales en su lucha contra las distintas formas dominantes, en el presente es difícil dar cuenta de la manera en que esto puede ser materializado. Las organizaciones subordinadas a la lógica partidaria del MAS defienden, en este momento, una agenda política que, en gran medida, es contradictoria respecto a sus matrices reivindicativas de años anteriores. Quizá son los pueblos que se enfrentan al embate del extractivismo —la mayoría de tierras bajas— los que más explicitan las directrices principales de aquellos horizontes, si bien en este momento sólo logran hacerlo en clave de resistencia y de manera más local.

Lo anterior también ha implicado que, al no haber claridad en los objetivos de la lucha, organizaciones como la CSUTCB se hayan convertido, bajo el discurso de proteger al gobierno, en un mecanismo paraestatal de confrontación a otras organizaciones comunitarias. La cúpula de esta organización, por ejemplo, ya no reconoce como adversario antagónico al gran latifundio oriental ni a sus intereses económicos, sino que identifica el problema de falta de tierra con el establecimiento de los territorios indígenas a los cuales denominan "nuevos latifundios", dejando de esta manera intactas las estructuras de poder de la rancia oligarquía terrateniente. Éste ha sido uno de los mecanismos más eficaces para desarticular la lucha popular, ya que ha enfrentado a los de abajo con los de abajo a partir de un discurso que contrapone proyectos históricos populares aparentemente antagónicos.

Una atemorizante oleada de proyectos energéticos, carreteros y extractivistas se está desplegando en todo el territorio boliviano y cuenta con el espaldarazo y el decidido impulso del gobierno. Al

haber logrado que varias de las estructuras de las organizaciones comunitarias acepten dichos proyectos —situación impensable 15 años atrás—, es posible que, de no resurgir nuevas fuentes de lucha y freno a estos proyectos, las organizaciones comunitarias se vean aún más debilitadas y posiblemente sufran daños difícilmente reversibles en el tiempo. El proceso de "modernización capitalista" boliviano está teniendo un profundo impacto en las formas organizativas clásicas del país y se está logrando —tanto en términos de expansión del gran capital como en la desarticulación de las fuerzas populares que se oponían a ello— cosas que ni siquiera el neoliberalismo en su etapa más agresiva logró imponer.

En este sentido, es importante también hacer explícita la necesidad de una reflexión crítica en torno a ciertas organizaciones indígenas y campesinas, y a su específica *forma* de articulación supracomunitaria. Si bien a escalas locales el sindicalismo agrario reproduce la vida desde formas comunitarias de gestión social, a escalas más grandes ese sindicalismo asume formas cada vez más parecidas a las estatales; de ahí que las cúpulas de estas organizaciones suelan tener dinámicas políticas totalmente separadas de sus bases, sin mecanismos de regulación, que a través de la historia derivaron en momentos difíciles como el Pacto Militar Campesino y, en el presente, en esta subordinación a la línea política del MAS. Superar este problema no es fácil, ya que por lo general lo comunitario se reproduce a escalas pequeñas, siendo su propia forma irreconciliable con escalas tan grandes como lo nacional-estatal. Sin embargo, experiencias como las del Conamaq, pese a no haber logrado consolidarse deben ser recuperadas como intentos de llevar lo comunitario a escalas más amplias, aunque sea sólo como un mecanismo de resistencia.

Quizá sea cierto, como dijo en algún momento el líder aymara Felipe Quispe, que las luchas comunitarias se tomarán su tiempo en reorganizarse —él hablaba de varias décadas— y que por tanto hay que tener paciencia y ocuparse de empezar a tejer y sembrar en

ese sentido, además de no caer en la frustración que los vertiginosos tiempos de la política estatal suelen producir. Empero, no deja de ser preocupante este difícil momento que viven las formas comunitarias de organización de la vida en Bolivia, incluidas las urbanas; es posible que aún no podamos dimensionar con claridad la profundidad del daño que este momento histórico está teniendo para las luchas populares venideras. Espero que este dejo pesimista, producto de esta coyuntura, carezca de sentido y sea olvidado en unos pocos años. Bolivia suele sorprender.

Bibliografía

Adorno, T., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2008.

Albó, X., "Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones", en: J. Crabtree, G. Gray y L. Whitehead (orgs.), La Paz, Plural/PNUD, 2009.

_____ , ¿Bodas de plata? o réquiem por una reforma agraria, 2a. ed., La Paz, CIPCA, 1983.

Arce, L., *The bolivian economic performance and invest program 2010-2015*, v. 2011, n. 11/14 2010.

Bautista, R. *et al.*, *La victoria indígena del TIPNIS*, La Paz, Autodeterminación, 2012.

CEDIB, Mallku Khota. Dossier de prensa: Minería, Tierra y Territorio, Cochabamba, CEDIB, 2012.

Chávez, P. y M. Chávez, "TIPNIS: el reposicionamiento de las luchas sociales en Bolivia", en: R. Bautista *et. al.* (orgs.), La Paz, Autodeterminación, 2012.

Condarco, R., *Zárate, el temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la república de Bolivia*, La Paz, Renovación, 1983.

Cruz, G., *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, La Paz, CIDES/Plural, 2013.

Fernández, R., *FMI, Banco Mundial y Estado neocolonial. Poder supranacional en Bolivia*, La Paz, Plural/UMSS, 2004.

Fundación Tierra, *Marcha indígena por el TIPNIS. La lucha en defensa de los territorios*, La Paz, Fundación Tierra, 2012.

Garcés, F., *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una constitución política del Estado*, La Paz, Programa NINA, 2010.

García, Á., M. Chávez y P. Costas, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz, Diakonia/Oxfam, 2005.

Gotkowitz, L., *La revolución antes de la revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia. 1880-1952*, La Paz, Plural/PIEB, 2011.

Gutiérrez, R., "Más allá de la capacidad de veto, el difícil camino de la producción y reproducción de lo común. Reflexiones desde América Latina", en R. Gutiérrez (org.), Puebla, ICSyH/BUAP, 2015.

Gutiérrez, R. y H. Salazar, "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente", *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*, núm. 1, 2015, pp. 17-50.

Hurtado, J., El katarismo, La Paz, HISBOL, 1986.

Hylton, F., "Tierra común: caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta", en F. Hylton, *et. al.* (orgs.), La Paz, Muela del Diablo, 2011.

Hylton, F. y S. Thomson, *Revolutionary horizons: Past and present in bolivian politics*, Londres/Nueva York, Verso, 2007.

Klein, H., *Historia general de Bolivia*, La Paz, Juventud, 1982.

Kohl, B. y L. Farthing, *El bumerán boliviano*, La Paz, Plural, 2007.

Mamani, P., *Wiphalas y fusiles. Poder comunal y el levantamiento aymara de Achakachi-Omasuyus (2000-2001)*, La Paz, Sol de Paz Pachakuti, 2012.

Mendieta, P., *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*, La Paz, IFEA/Plurarl/ASDI/IEB, 2010.

Morales, M., *Fondo Indígena: la gran estafa. Denuncias y propuestas desde los pueblos indígenas*, La Paz, Conamaq Orgánico, 2015.

Ovando, J., *Historia económica de Bolivia*, La Paz, Juventud, 1981.

Patzi, F., *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas (1983-2007)*, La Paz, Yachaywasi, 2007.

Paz, S., "La marcha indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur", v. 2009, n. 14/07/2014 2012.

Platt, T., *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*, Lima, IEP, 1982.

Rivera, S., *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Paz, THOA, 1986.

Salazar, H., *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*, Cochabamba, SOCEE/ Autodeterminación, 2015.

Soto, C., *Historia del pacto militar campesino*, Cochabamba, CERES, 1994.

Tapia, L., "La relación entre gobierno y movimientos indígenas en el ciclo de cambio político en Bolivia", en F. Escárzaga *et. al.* (orgs.), México, UAM-X/ICSyH/CIESAS, 2014.

Tapia, L., *El Estado de derecho como tiranía*, La Paz, CIDES/UMSA, 2011.

Tzul, G., *Sistema de gobierno comunal idígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Guatemala, SOCEE/Tz'i'kin/Maya' Wuj, 2016.

Zavaleta, R., *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.