

contenido

Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente

Raquel Gutiérrez Aguilar y Huascar Salazar Lohman

Comunes contra y más allá del capitalismo

George Caffentzis y Silvia Federici

Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos

Raúl Zibechi

Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida

Mina Lorena Navarro

Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida

Gladys Tzul Tzul

Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui

Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro

Por Huascar Salazar Lohman

A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producir lo común como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política

Raquel Gutiérrez Aguilar

El problema del territorio: Mariátegui visto desde la historia indígena

Sinclair Thomson

Lo común, desde la crítica de Bolívar Echeverría: centralidad del proceso de reproducción social

Márgara Millán

La crítica como reivindicación de lo político del sujeto social

Diana Fuentes



1 Común ¿para qué?

el Apantle

el Apantle

Revista de Estudios Comunitarios

NÚMERO 1 OCTUBRE 2015

Común ¿para qué?





el Apantle

Revista de Estudios Comunitarios

Común, ¿para qué?

Nº 1
Octubre 2015
Puebla-México



el Apantle

Revista de estudios comunitarios No. 1

Coordinadorxs de número:

Lucia Linsalata, Huáscar Salazar Lohman.

Comité editorial:

Lucia Linsalata, Huáscar Salazar Lohman, Flavio Barbosa, Gladys Tzul Tzul, Paulino Alvarado, Itandehui Reyes-Díaz, Dawn Paley, Mina Lorena Navarro, Roberto Ramírez Alcántara.

Consejo consultivo:

Raúl Zibechi, Verónica Gago, Silvia Rivera Cusicanqui, Sinclair Thomson, Raquel Gutiérrez Aguilar, Mágara Millán, Luis Tapia, John Holloway, Silvia Federici, George Caffentzis, Dunia Mokrani, Diego Sztulwark.

Diseño de tapa: Jorge Borrego.

Diseño de interiores: Pez en el árbol.

Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos

Informes:

www.socce.org | elapantle@socee.org

Atribución-No Comercial
-Licenciamiento Recíproco



Puebla, México 2015

el Apantle

Desde épocas prehispánicas, el agua de los apantles recorre las tierras de los pueblos de México, abonando los campos y alimentando de esperanzas sus vidas. En su andar incesante, atraviesa ciudades, ejidos y comunidades, revive memorias y costumbres, abate fronteras, une a los pueblos y organiza cotidianamente a miles de hombres y mujeres en torno a su gestión y defensa, renovando estación tras estación, cosecha tras cosecha, una común apuesta por la vida y su digna reproducción.

El Apantle, revista de estudios comunitarios, comparte con los pueblos campesinos de México y del mundo esta misma apuesta por la renovación de la vida y la defensa de la dignidad. Lo hace, a través de la palabra escrita, cultivando a partir de ella un peculiar sentido de la disidencia que busca todo el tiempo conciliar y retroalimentar la reflexión crítica con la acción, el debate de las ideas con el diálogo de las experiencias, la producción de sentidos críticos con las prácticas cotidianas de los pueblos y la construcción de alternativas desde abajo, desde las vivencias de las personas, la riqueza de sus aprendizajes y la multiplicidad diversa de las luchas.

En las páginas de *El Apantle*, producto cada una de ellas del trabajo común y de los vínculos de cooperación que día tras día ensayamos entre varios, los y las lectoras no hallarán verdades, sino un esfuerzo tenaz por cultivar la crítica, retroalimentar las prácticas y abonar las luchas. Encontrarán preguntas, dudas, reflexiones, propuestas, debates, discusiones, intuiciones e ideas, fruto todas ellas de un pensar crítico que no se conforma con sólo desenmascarar las relaciones de

dominación y explotación, porque también busca transformarlas y rebasarlas. Un pensar en lucha preocupado por el cultivo de la imaginación y de la esperanza, orientado a fomentar en todo instante la auto-organización comunitaria, la autodeterminación de las colectividades libremente organizadas y la posibilidad de recuperar, de múltiples y variadas formas, la capacidad de producir y reproducir nuestras vidas con base en nuestros fines, en nuestros anhelos y en nuestras reales necesidades.

Índice

Introducción	9
--------------	---

ARTÍCULOS

Reproducción comunitaria de la vida Pensando la trans-formación social en el presente <i>Raquel Gutiérrez y Huáscar Salazar Lohman</i>	15
--	----

Comunes contra y más allá del capitalismo <i>George Caffentzis y Silvia Federici</i>	51
---	----

Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos <i>Raúl Zibechi</i>	73
--	----

Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida <i>Mina Lorena Navarro</i>	99
--	----

Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida <i>Gladys Tzul Tzul</i>	125
--	-----

Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro <i>Huáscar Salazar Lohman</i>	141
---	-----

A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producir lo común como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política <i>Raquel Gutiérrez Aguilar</i>	169
El problema del territorio: Mariátegui visto desde la historia indígena <i>Sinclair Thomson</i>	177
Lo común, desde la crítica de Bolívar Echeverría: centralidad del proceso de reproducción social <i>Márgara Millán</i>	187
La crítica como reivindicación de lo político del sujeto social <i>Diana Fuentes</i>	193
Sobre lxs autorxs	199
Novedades Editoriales	205
Convocatoria para participar en el segundo número de <i>el Apantle</i> .	211

Introducción

Ha sido un privilegio y un desafío hacernos cargo de esta primera entrega de la revista de estudios comunitarios *El Apantle*. Nos dimos cuenta que hacer una revista no era algo fácil cuando ya estábamos en medio de todo el proceso, pero estamos segurxs —y eso nos alegra mucho—, que este primer número será sólo el inicio de un proyecto compartido que, poco a poco, irá mejorando y potenciando sus alcances, dándonos la oportunidad de seguir cultivando los vínculos de cooperación que se fueron tejiendo —y nos fueron tejiendo— entre lxs que nos embarcamos en esta empresa: desde la Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, hasta los distintos colectivos y personas que de una u otra manera han hecho posible que esta revista vea la luz. Muchxs se sumaron en el camino y seguramente muchxs más se seguirán sumando en adelante. Pero esperamos que *El Apantle* también nos dé la oportunidad de tejernos y discutir con compañeros y amigos de otras latitudes, conocidos o no, a fin de seguir conjugando esfuerzos que permitan producir sentidos compartidos de disidencia en este mundo, en el que no tenemos la más mínima intención de conformarnos. Como verán ¡Tenemos esperanzas fértiles puestas en estas páginas y en las que vendrán! El título de este primer número encierra el sentido de muchas de ellas.

“Común ¿para qué?” Al lanzar esta pregunta, en este número de *El Apantle*, nos proponemos no sólo poner en debate la noción de común, sino también y sobre todo pensar de qué manera la reflexión en torno a lo común puede contribuir a alimentar una perspectiva de la transformación social que busca dislocar la centralidad del

Estado para volver a poner en el centro de la discusión política la reproducción de la vida.

Preguntarse el “¿para qué?” de lo común significa, para nosotrxs, reflexionar sobre las múltiples relaciones de cooperación que hombres y mujeres tejemos cotidianamente, en diferentes lugares del mundo, para reproducir nuestra vida de forma satisfactoria; reflexionar sobre las formas históricas de estas relaciones, sus razones, sus potencias, sus límites, sus fragilidades, sus futuros. Significa reflexionar sobre las posibilidades de emancipación social anidadas en el *hacer* cotidiano de mujeres y hombres que, desde distintas latitudes del planeta, están luchando para conservar, cuidar, amplificar o reapropiarse de las condiciones materiales y simbólicas necesarias para garantizar la reproducción digna de sus vidas. Significa volver a centrar la mirada en las variopintas y coloridas tramas asociativas a lo largo de las cuales hombres y mujeres entrelazamos nuestros haceres de forma autónoma, recuperando –por lo menos en parte– la capacidad de establecer los sentidos, los ritmos y los causes de nuestra vida práctica. Finalmente, preguntarse el “¿para qué?” de lo común significa, para nosotrxs, preguntar por los caminos de la autonomía y la autodeterminación. Los artículos que presentamos en este primer número de *El Apantle* intentan, todos ellos, de distintas maneras, andar por estos caminos.

El primer texto: “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la trans-formación social en el presente”, de Raquel Gutiérrez Aguilar y Huáscar Salazar Lohman, es un ejercicio teórico que pone en discusión siete puntos para repensar la emancipación social y la producción de lo común en clave comunitaria. En una discusión con Marx, Bolívar Echeverría, Silvia Federici, entre otrxs; este artículo presenta la reproducción de la vida como eje central para pensar los problemas de lo social, mostrando la importancia de entender la transformación societal como una experiencia del presente y no de un futuro pre-concebido. Para esto abre –y de ninguna manera intenta cerrar– una serie de discusiones en torno a las relaciones políticas y económicas que giran en torno a la producción de lo común,

haciendo un especial énfasis en la importancia –y la dificultad– de pensar el *carácter social del trabajo concreto* como medio para dar cuenta de la producción de relaciones comunitarias y, por tanto, de una particular y emancipatoria forma de lo político que emerge desde esas relaciones.

El siguiente artículo, de George Caffentzis y Silvia Federici: “Comunes contra el capitalismo y más allá”, nos presenta una muy interesante reflexión sobre cómo pensar el proceso de *producción de lo común* en contraposición a la agresiva maraña de relaciones capitalistas que circundan a los comunes. A partir de una breve presentación histórica de lo común, lxs autorxs nos convocan a pensar este tipo de relaciones como una forma de trascender la relación estatal y mercantil de organización de la vida social. Sin embargo, también hacen una advertencia sobre el peligro que existe cuando los comunes quedan subordinados al mercado, convirtiéndose en medios útiles para la profundización de la acumulación capitalista y quedando suspendida su potencia transformadora. El artículo concluye bosquejando una serie de claves para pensar los comunes en el presente, las cuales van desde la centralidad que debe tener la reproducción de la vida, hasta la importancia de consolidar patrimonios comunes.

“¿Cuál es el sustrato de lo común?” Esta es la pregunta que Zibechi aborda con mucha lucidez en su documento: “Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos”. Empezando con una narración sobre los trabajos comunitarios que eran denominados como *auzolan* en la ciudad vasca de Vitoria del siglo XV; para luego hacer una parada en los esfuerzos colectivos que hombres y mujeres despliegan en la comunidad urbana de Acajutzingo, en el México D.F. del presente; y finalizando en la ciudad de Barquisimeto, en el estado de Lara, Venezuela, donde, a través de una red de cooperativas (Cecososola), se estableció un centro comunitario de salud; Zibechi nos demuestra que lo importante de todas estas experiencias no está en los denominados “bienes comunes”, sino en los trabajos comunitarios que existen en torno a éstos, ya que es desde ese *hacer*

colectivo que se crea una subjetividad, una organización y una serie de acuerdos que permiten consolidar relaciones sociales autónomas que desafían a la dominación.

Cuando se habla de lo común o de lo comunitario, muchas veces se suele asociar el término a lo rural y a lo indígena. Mina Navarro, con su texto: “Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana para reproducción de la vida”, nos ilustra sobre la manera en que no sólo es posible, sino que hay experiencias muy profundas de producción de lo común en las ciudades. Y lo hace nada más y nada menos que en la gran metrópolis de Ciudad de México. A partir de la noción de *fragilidad*, la cual permite caracterizar el proceso de reproducción de la vida, la autora nos muestra que el cuidado de ese proceso es fuente de una potencia social capaz de impulsar fértiles experiencias autónomas, que emergen y se reafirman desde distintos colectivos urbanos, para satisfacer necesidades que se comparten desde un *hacer* común. Navarro no se queda en hacer evidente esa potencia, sino que también señala las dificultades que estos proyectos políticos urbanos tienen para consolidarse a través del tiempo.

En el quinto artículo, denominado: “Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida”, Gladys Tzul nos habla de la centralidad que adquieren las estructuras de gobierno comunal para la configuración de estrategias que permitan regular, defender y recuperar los medios concretos para la reproducción de la vida en un mundo constantemente asediado por la forma valor. A través de tres formas políticas que dan vida a aquellas estrategias: el *K'ax K'ol* (trabajo comunal), las tramas de parentesco y la asamblea; Tzul nos describe con agudeza los pormenores de aquellas relaciones que se producen cotidianamente en las comunidades, haciendo especial hincapié en su carácter político y en que la posibilidad de hacer comunidad no está en la identidad, sino en la reproducción de esas relaciones que se cultivan día a día.

Esta parte de la revista concluye con una entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui, la cual se titula: “Sobre la comunidad de afinidad y otras

reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro”. Esta conversación que sostuvimos con esta lúcida pensadora y activista boliviana aborda distintas temáticas relacionadas con la emancipación, la lucha y la posibilidad de producirnos colectivamente y de manera distinta en este mundo capitalista, tan duro y doloroso. Rivera nos convoca a configurar *comunidades de afinidad*, comunidades que no sólo se sustenten en discursos ideológicos, sino que principalmente centren su experiencia en un *hacer* colectivo y práctico, para, desde ahí, producirnos de otras maneras y producir un *ethos* distinto: de goce de la vida y al mismo tiempo subversivo. Ese y otros temas son tratados en este diálogo, siempre con el tono crítico y autocrítico desde donde Silvia nos interpela.

La segunda parte de la revista, que hemos denominado *Miradas Fértiles*, presenta cuatro pequeños textos escritos por intelectuales de reconocida trayectoria que hablan sobre autorxs que consideramos canónicos para nutrir la discusión de lo común y lo comunitario. Raquel Gutiérrez Aguilar nos plantea distintas claves fértiles para aproximarnos al pensamiento de Silvia Federici; Sinclair Thomson nos aclarará la actualidad –y las limitaciones– de las problemáticas planteadas por Carlos Mariátegui en torno a la cuestión del territorio; Mágina Millán recupera en clave comunitaria la obra de Bolívar Echeverría, delineando interesantes rutas para su (re)lectura; finalmente, Diana Fuentes, que también trabaja sobre Bolívar Echeverría, nos presenta un esquema muy útil para el acercamiento a este autor desde la perspectiva del valor de uso y la lógica de lo común.

En lo que sigue de la revista, se presentan brevemente algunas novedades editoriales que tienen relación con la temática general de *El Apantle*: los estudios comunitarios. También lxs lectorxs encontrarán la invitación y convocatoria para la presentación de artículos para el segundo número de *El Apantle*, el cual estará a cargo de Gladys Tzul y Mina Navarro, y versará sobre la temática: “Lo comunal en contextos de la ciudad y en territorios comunales rurales”. Hacemos extensiva esta invitación a todxs ustedes.

Agradecemos a todxs lxs que hicieron posible este número y que acompañaron durante todo el proceso, en especial a Raquel Gutiérrez, Gladys Tzul, Flavio Barbosa, Roberto Ramírez, Itandehui Reyez-Díaz, Paulino Alvarado, Mina Navarro y Rodolfo Oliveros. Sin más, esperamos que disfruten y encuentren utilidad en estas páginas.

Lucia Linsalata / Huáscar Salazar

Puebla / Cochabamba, Septiembre de 2015.

Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente

Raquel Gutierrez / Huáscar Salazar Lohman



Reproducción comunitaria de la vida Pensando la trans-formación social en el presente*

Raquel Gutiérrez / Huáscar Salazar Lohman

Resumen

Acercándonos críticamente a la pregunta ¿Es posible la transformación social?, argumentamos que el punto de partida para responderla está en el conjunto de actividades concretas colectivas y/o comunitarias destinadas a garantizar la reproducción material y simbólica de la vida social. Sostenemos que el asunto de la transformación no consiste, ni principal ni únicamente, en el bosquejo de un horizonte abstracto a futuro sino que es un flujo sistemático de acciones de resistencia y luchas en el presente que defienden y amplían las posibilidades concretas de reproducción de la vida –humana y no humana– en su conjunto. A partir de tal premisa analizamos las tensiones y contradicciones entre tales posibilidades de reproducción de la vida y la lógica estructurante del capital en sus continuos ciclos de acumulación. Desde esta perspectiva indagamos en algunas de las dificultades teóricas que han confrontado las luchas recientes en América Latina, en su vertiente popular-comunitaria; en particular, en las trabas al despliegue del carácter social del trabajo concreto más allá de la mediación del valor y en las polimorfos formas de producción colectiva de decisión política.

Palabras clave: transformación social, producción de lo común, trabajo concreto, valor de uso, luchas popular-comunitarias.

* Muchas de las ideas presentadas en este documento hacen parte de la discusión que se desarrolla en el Seminario de Investigación Permanente “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político”, que se lleva a cabo en el Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

uno

Consideramos imprecisa y hasta cierto punto estéril la pregunta: ¿es posible la transformación social? Sobre todo cuando tal interrogante se lanza hacia el futuro. Estéril pues entonces la reflexión parte de cierta concepción de un mundo que está dado, que ha sido establecido, y que es, por tanto, inmóvil, configurado, terminado. Este análisis se decanta, por expresarlo sintéticamente, atendiendo a la totalidad de la dominación en el presente abrumando a quienes pretenden confrontarla. Asumiendo tal punto de partida, lo que nos queda es pensar el futuro como *possibilis*, es decir, como un *contra-factum* de lo que tenemos hoy, convirtiendo la transformación social en una negación imaginaria –por muchos deseada y por otros no tanto– del presente. La cuestión de la transformación, así planteada, con frecuencia ha sido productora o bien de contrafácticos teleológicos, o de sofisticadas justificaciones *ad hoc*. Únicamente nos da pie a pensar lo que *deberíamos* hacer –y que no se hace en el presente– o a justificar lo que se ha hecho; orientándose hacia lo que *deberíamos* construir –y que no está construido en el presente–. Una vez que nos situamos en tal perspectiva de *negación imaginaria* del presente –que puede estar mediada por buenas intenciones y por mucha creatividad– podemos responder afirmativamente a la pregunta aunque quedaremos atrapados, casi seguramente, en la pre-concepción diseñada. ¿Qué si no es el mito de la revolución socialista? En palabras de Bolívar Echeverría: “El mito de la revolución es justamente el que cuenta de la existencia de un momento de creación o re-creación absoluto, en el que los seres humanos echan todo abajo y todo lo re-generan; en el que se destruyen todas las formas de la socialidad y se construyen otras nuevas, a partir de la nada” (Echeverría, 1998: 68), y que además, dice este autor, ese mito se construye a partir de los propios imaginarios de la modernidad capitalista.

Para llegar a preguntas más útiles y para seguir pensando en términos de transformación social, es necesario concebirla más allá

de su acepción típica de diccionario que establece: “convertir una cosa en otra mediante un proceso determinado”. El prefijo “trans” etimológicamente 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. La trans-formación social deviene así en el despliegue de la capacidad humana de producir y reproducir formas colectivas de habitar el mundo desde otro lugar que no es el de la dominación, la explotación y el despojo. Si la trans-formación social es concebida así, nuestra preocupación deja de estar centrada en la totalidad: lo fundamental no es ya la conversión de un orden social que percibimos como totalidad en otro orden social que también concebimos como totalidad, juzgando *a priori* que es mejor que el primero.

Al abandonar el punto de vista de la totalidad, aparecen frente a nosotros nuevas preguntas: ¿cómo desplegamos colectivamente la capacidad, específicamente humana, de trans-formación social?, ¿qué categorías, nociones e ideas resultan fértiles para pensar en ello y cuáles bloquean el pensamiento?, ¿cómo producimos cotidianamente trans-formación social?, ¿cómo conservamos las condiciones del despliegue de trans-formación social?, ¿cómo perseveramos en la actividad trans-formadora? Las respuestas a estas preguntas no consisten en deducciones lógicas que se desprenden de determinados principios, sino que dependerán de una estrategia teórica que nos permita dar cuenta tanto de los “alcances prácticos” de las luchas cotidianas y desplegadas como de los “horizontes de deseo” (Gutiérrez, 2009; 2013) de los hombres y mujeres que día a día trans-forman y se empeñan en trans-formar su realidad social concreta y situada.

dos

La existencia y persistencia de estructuras sociales que reproducen la vida de manera no-capitalista –o no plenamente capitalista– ha sido uno de los principales temas de discusión que ha tenido el

marxismo durante el siglo XX. La producción de un discurso crítico que se sostiene en una concepción lineal de la historia derivó en el planteamiento de una legalidad epistémica tendiente a mostrarla –a la historia– como sucesión de etapas; de tal suerte que, más allá de las especificidades de cada sociedad, el paso de una a otra podía ser explicado “objetivamente”, como siguiendo un guión predeterminado. Así, en el capitalismo, todo aquello que no estuviera subsumido real o formalmente al capital era denominado como “pre-capitalista” y, de lo que se trataba, era de explicar cómo las leyes de la historia llevarían de manera inexorable a convertir tales prácticas concretas de producción de riqueza social –que en ocasiones configuraban sociedades– en relaciones abstractas, es decir, modernas y capitalistas en algún momento de la historia; otra deriva del mismo debate reflexionaba sobre si ese “pre-capitalismo” era una necesidad histórica del propio capital. Una conclusión bastante reveladora de tales discusiones es la siguiente: “La existencia del campesinado al interior del modo de producción capitalista se nos muestra como *resultado* de las necesidades de reproducción de este modo de producción” (Bartra, 1979: 65). Todo quedaba, así, *determinado* por la propia necesidad del capitalismo, del modo de producción más avanzado en términos de la sucesión de etapas.

En contraste con lo anterior, nos interesa entonces plantear una serie de argumentos interpretativos para entender lo no-capitalista, lo no plenamente capitalista, y lo tendencialmente anti-capitalista *como una trans-formación presente*, es decir, como una manera de dar forma a la vida social desde un otro lugar distinto al habilitado por el capital y a su forma política estatal de normar la vida. Para esto recurrimos a la noción de lo *comunitario*, que básicamente entendemos como una forma de establecer y organizar relaciones sociales de “compartencia” (Martínez Luna, 2014) y co-operación –vínculos y haceres compartidos y coordinados– que tienden a generar equilibrios dinámicos no exentos de tensión con el fin de reproducir la vida social, en medio de los cuales una colectividad tiene y asume la capacidad autónoma, auto-determinada y auto-regulada de decidir sobre los asuntos relativos

a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social a través del tiempo.¹

Lo comunitario como *una forma de reproducir la vida social*, entonces, no únicamente es la negación de la dominación existente, no solamente es no-capitalista o no-estatal, es eso y al mismo tiempo, mucho más que eso. Lo comunitario no está determinado *ex ante* por la dominación, lo comunitario *no existe* únicamente *por* el capital, *ni a partir* del capital aunque sea en términos de negación.² Pensar toda forma de reproducción de la vida social en términos de su relación antagónica derivada con el capital puede llevarnos a caer en la misma trampa epistémica de los debates marxistas mencionados atrás. En un caso la sociedad capitalista produce lo pre-capitalista porque lo necesita, en el otro caso lo no-capitalista surge únicamente como antítesis de la sociedad capitalista, como producción no deseada pero aparentemente necesaria para el capital. Bajo tal malla conceptual no hay lugar para una amplia constelación de prácticas y esfuerzos que se afirman en la reproducción de la vida social a través de la generación y re-generación de vínculos concretos que garantizan y amplían las posibilidades de existencia colectiva –y por tanto individual– en tanto producen una trama social siempre susceptible de renovación, de autoregeneración.

Tales tramas abigarradas y complejas de relaciones sociales –a las cuales solemos llamar entramados comunitarios– se hacen claramente

1 Ensayamos una reformulación positiva de lo comunitario a partir de propuestas previas de Gutiérrez (2009), ampliadas y enriquecidas por las ideas de Federici (2013 [2004]), Navarro (2012) y Linsalata (2015).

2 En esta afirmación se halla vigente e inconclusa una discusión de fondo con el marxismo crítico y las formas reflexivas y argumentales desde la dialéctica negativa. El núcleo de la diferencia es que nosotros consideramos que la vida –humana y no humana– contiene en sí misma una fuerza positiva hacia su propia auto-reproducción. Dicha fuerza puede pensarse como una negatividad que confronta sistemáticamente la muerte; sin embargo, razonar desde esa clave complejiza todavía más nuestro razonamiento por lo que, por lo pronto, preferimos utilizar la formulación positiva.

visibles y se vuelven inteligibles en comunidades indígenas, originarias, campesinas; sobre todo en momentos de lucha o de fiesta. Sin embargo, también están presentes por fuera de éstas, por ejemplo, en la vida urbana, en todas aquellas relaciones, creaciones y prácticas, mucho más efímeras y volátiles, que permiten o facilitan la reproducción de la vida y que no están mediadas por el capital.³ Entendemos pues, los entramados comunitarios como constelación de relaciones sociales de “compartenencia” –jamás armónica o idílica, sino pletórica de tensiones y contradicciones– que operan coordinada y/o cooperativamente de forma más o menos estable en el tiempo con objetivos múltiples –siempre concretos, siempre distintos en tanto renovados– que tienden a satisfacer o a ampliar la satisfacción de necesidades básicas de la existencia social y por tanto individual. Ahora bien, claramente esta *forma de las relaciones sociales* se potencia en los momentos de profundización del antagonismo social, en los cuales se despliegan acciones de lucha que desafían, contienen o hacen retroceder las relaciones capitalistas. Lo comunitario, entonces, es una clave interpretativa para ahondar sobre aquella carencia analítica que Bolívar Echeverría encuentra en el marxismo y que viene desde el propio Marx: se estudian las determinaciones del proceso de acumulación capitalista, pero los estudios no hacen alusión a la contraparte, es decir, a la “forma natural” de reproducir la vida centrada en el “valor de uso”.⁴

³ Es necesario diferenciar una práctica comunitaria posteriormente funcionalizada por el capital, de una que es realizada, de entrada, para el capital. El primer tipo de prácticas pueden significar esfuerzos por reproducir la vida más allá del capital –incluso en contra– y si bien éste logra apropiarse, por distintos mecanismos de explotación y despojo, de la energía humana desplegada en tales prácticas; en tanto éstas existan significa que siempre hay algo más, es decir, que se produce o regenera un producto material y/o social que no es *para el capital* y que, de una u otra manera, cumplirá el fin de reproducir la vida.

⁴ “Pensamos [...] que el aporte central de Marx a una comprensión crítica de la modernidad adolece de una disimetría o unilateralidad; que las amplias y penetrantes investigaciones del proceso de acumulación del valor capitalista –de uno de los dos

Por supuesto que esto no quiere decir que lo comunitario perviva en una burbuja aparte, en un mundo idílico sin capital; estas formas variadas de reproducir la vida están constantemente asediadas por el capital, y buena parte de las relaciones que se generan y regeneran y de la riqueza social concreta que se crea a partir de ellas están subordinadas y funcionalizadas por el capital, así como muchas de ellas mediadas por la forma estatal de la política. Todas aquellas determinaciones que utilizamos para entender lo comunitario, por tanto, deben ser entendidas y matizadas en contextos particulares para comprender la manera en que contradictoria y ambiguamente se resuelven –o no lo hacen– en el marco del capital mundializado. Lo relevante, sin embargo, es afirmar que 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 antagonístico al capital, aunque su producción no esté definida por éste.

tres

Desde una lectura marxista, Tapia (2012) nos propone que los dos momentos configurantes de la realidad social son el productivo y el político, a lo que nosotros agregaríamos que lo que vincula a ambos es *un sentido de mundo* o múltiples desgarrados y contradictorios significados de realidad –lo que los antropólogos podrían denominar

los lados del comportamiento contradictorio de la sociedad moderna– no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerles contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del ‘valor de uso’ y su reproducción. Justificamos así nuestro trabajo, como un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la ‘forma natural’ de las cosas como ‘valores de uso’, concepción implícita en la ‘crítica de la economía política’ y sin cuyo esclarecimiento ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática” (Echeverría, 1998 [1984]).

como cultura—. Los seres humanos necesitamos satisfacer necesidades materiales e inmateriales y para eso producimos riqueza social —*valores de uso*— al mismo tiempo que vamos entablando un conjunto de relaciones para gestionar la vida colectiva: gestionamos para producir (entre otras cosas más) y producimos para gestionar (entre otras cosas más); y así nos *reproducimos* en tanto especie, en tanto colectivos y en tanto particulares. La producción hace parte de la reproducción humana, no viceversa. La gestión de la vida social o la política hacen parte de la reproducción humana, no viceversa. Y la producción y la gestión son sociales y por tanto, tomando el *proceso de reproducción de la existencia*⁵ como punto de partida del análisis, son uno solo; la reproducción social, *realmente*, es un proceso indivisible, aunque esté maldita y violentamente separada por el pensamiento moderno, por el pensamiento que brota cuando es la producción del capital lo que se coloca en el centro del análisis (Federici, 2013 [2004]).

Este pensamiento, al cual estamos acostumbrados, separa la producción de la política y empuja a la reproducción a un ámbito oscuro y subordinado de la producción en tanto horizonte y en tanto práctica. En el capitalismo ocurre que los diversos procesos de reproducción de la existencia se subordinan a la producción de capital, apareciendo como conjuntos de actividades fragmentadas, secundarias y sin significado propio; ocurre, también, que la política, en este caso la política estatal —aparentemente el único lugar para la realización de la gestión colectiva—, se sitúa por encima de la sociedad, velando —según su propio decir— por el “bien común” y relegando la reproducción social al ámbito de lo privado. En otras palabras, el capital produce apariencias: la riqueza social se nos presenta bajo la forma de cúmulo de mercancías, mientras que la riqueza concreta que nutre cotidianamente la reproducción de la vida social no solo se invisibiliza

5 Distinguimos entonces, al menos dos puntos de partida para la reflexión sobre la trans-formación: aquel que pone en el centro la producción de capital —para garantizar su acumulación o para realizar la crítica; y aquel que sitúa la reproducción de la existencia material y significativa, humana y no humana— como punto de partida.

sino que las actividades que la generan quedan conceptualizadas como opacos conjuntos de asuntos secundarios. A fin de cuentas, el capital es una relación social que de-forma la reproducción social sostenida en el valor de uso, suplantando violentamente la capacidad colectiva de decisión sobre la producción por la toma de decisiones emergida desde la propiedad privada⁶. El capital mediatiza las relaciones sociales que reproducen la vida y se apropia privadamente de tales relaciones, transformándolas en mecanismo de valorización; en el capitalismo, entonces, la reproducción de la vida sólo es posible si es “traicionada en su esencia”, porque únicamente puede lograrse siempre y cuando se la realice en los términos que establece la valorización del capital. Pero por eso mismo es que *el capital no puede pensarse sin la reproducción de la vida, aunque su fin no sea ésta*.⁷ Si vemos las cosas así, entonces comprendemos que bajo el capitalismo la reproducción en tanto especie, en tanto colectividad y en tanto particulares es una reproducción desequilibrada de la vida, porque por un lado se despoja riqueza material y simbólica, y se despoja, también, capacidad colectiva de decisión, mientras que por el otro lado se acumula privadamente esa riqueza y las prerrogativas sobre las decisiones colectivas.⁸

El capital —y los heterogéneos procesos de su producción—, abstractalizan los valores de uso que conforman la riqueza social para poder sujetarlos a relaciones mercantiles; únicamente de esta forma el valor puede valorizarse en bucles incesantes. Por su parte, la reproducción de la vida (humana y no humana) o los polimorfos procesos de reproducción comunitaria de la existencia se basan en el cuidado y producción de una enorme multiplicidad de vínculos y de

6 Sobre el punto ver *Los orígenes de la ley negra* de E.P. Thompson (2010).

7 Si hay una “marca de origen” del capital es el haberse constituido —en tanto relación social— como negación sistemática de la reproducción comunitaria de la vida; siendo ésta, al mismo tiempo, su condición de existencia.

8 Para profundizar sobre la cuestión del despojo de lo político conviene consultar el trabajo de Mina Navarro (2012): *Luchas por lo común*.

valores de uso que garantizan la satisfacción de una amplia variedad de necesidades humanas. La producción de tales riquezas concretas y su gestión no están, de entrada, escindidas: hay múltiples caminos para buscar su equilibrio. Lo político, así, no es necesariamente una actividad autonomizada de la reproducción.

Según nuestra perspectiva, lo comunitario –o, hasta cierto punto, lo “comunitario-popular”⁹ – nos permite visibilizar la reproducción de la vida como núcleo configurador de relaciones sociales, más allá de la diferenciación étnica que pueda existir entre matrices culturales. En las relaciones sociales que emergen desde los entramados comunitarios, lo que entendemos como política y economía¹⁰ son, de manera clara y evidente, componentes destinados a garantizar la reproducción de la vida y, por tanto, de la misma red de relaciones que configura el entramado. “Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar y 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

9 El análisis de lo comunitario por lo general parte o toma como ejemplos paradigmáticos, conjuntos de prácticas que se desarrollan en el área rural y que están inmediatamente centradas en la producción de alimentos. Sin embargo, prácticas animadas por lógicas comunitarias reformuladas, también se encuentran en ámbitos urbanos e incluso en espacios transnacionalizados. De ahí la noción de “comunitario-popular” que resulta más abarcativa y flexible a la hora de pensar, sobre todo, contextos de reproducción atravesados más profundamente por el capital. Sobre el punto ver: (Linsalata, 2015; Gago, 2014).

10 Cuando en este documento hacemos referencia a la economía en sentido comunitario, aludimos no a lo que se entiende desde la ciencia económica moderna, sino al sentido antiguo y etimológico del término que tan claramente fue diferenciado por Aristóteles, quién en su *Política* entenderá a la *oikonomia* como la administración doméstica –y que, por tanto, puede entenderse como la gestión y producción para la reproducción–; mientras que la *crematística* viene a ser lo que en la modernidad entendemos por economía y que se relaciona con la acumulación de riqueza o dinero.

(*koinonía*). Proceso dual siempre contradictorio, por cuanto su estrato ‘político’ implica necesariamente una exageración (*hybris*), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico” (Echeverría, 1998 [1984]: 167). La producción –de riqueza material– que gira en torno a las relaciones comunitarias siempre deviene “forzada” por la política comunitaria, ya que es la trama comunitaria la que va a definir sus alcances y significados en términos de la reproducción colectiva. Afirmamos pues, que el proceso productivo –relanzado en medio de una trama comunitaria– no es un proceso exclusivamente material y/o físico, sino que es fundamentalmente social. Un ejemplo muy interesante de todo esto son las redes transnacionales de reproducción y expansión de la vida social producidas por los migrantes bolivianos en Buenos Aires que combinan taller textil, feria o mercado, organización de la vida cotidiana en las villas y fiesta de una forma, simultáneamente ambigua y promiscua, aunque siempre en lucha contra lo que se impone como norma y destino (Gago, 2014).

Teniendo esto presente presentaremos algunas nociones que permitan profundizar un poco más en lo concerniente a la producción y la gestión social de lo comunitario, es decir, a la reproducción de la vida en su *forma* comunitaria. Tal exposición analítica diferencia la economía de la política como momentos distinguibles de la reproducción pero nunca escindidos, pues de lo que se trata es de mostrar que ambas esferas hacen parte de un mismo proceso reproductivo social, contradictorio, cercado y confrontado con la crematística, esto es, con los procesos de acumulación de capital –que son a los que suele calificarse como “económicos”.

cuatro

Presentaremos ahora algunas reflexiones acerca de las tensiones y antagonismos entre los innumerables esfuerzos por garantizar la posibilidad de reproducción comunitaria de la vida y los sistemáticos

procesos de producción de capital. Para ello, recuperaremos críticamente formulaciones clásicas del marxismo, atendiendo a una pregunta específica: ¿por qué resulta tan difícil pensar el carácter social del trabajo concreto?

28 Cuando los seres humanos producimos los bienes necesarios para dar continuidad a nuestro ciclo vital, lo hacemos de manera social, i.e., nos apropiamos de un cúmulo de conocimientos producidos colectivamente a través de la historia, y de *medios de existencia* – algunos de los cuales son medios de producción (De Angelis, 2012)– que en la gran mayoría de los casos también han sido producidos por otros seres humanos. A partir de tales conocimientos y bienes producimos otros bienes –y otras relaciones– que nos sirven y son útiles para satisfacer nuestras necesidades o para volver a producir, es decir, que tienen un *valor de uso*. Pero además, y por lo general, producimos también para otros en el marco de lo que se entiende como la división social del trabajo. Necesitamos los bienes que resultan del trabajo de otros y los otros necesitan de los bienes que resultan de nuestro trabajo particular. Así, más que el propio trabajo en su sentido concreto –que aún podemos considerar como el desgaste de energía física y mental con un fin determinado–, la capacidad de trabajar socialmente es una de las prácticas más formidables que caracteriza a nuestra especie. No sólo vamos a hacer cosas, sino que vamos a generar *dispositivos y códigos* para que esas cosas sean usufructuadas por otros, a su vez que usufructuamos del trabajo de otros; tales dispositivos y códigos no están en las cosas materiales, sino que se constituyen desde las relaciones sociales; hacen parte, siguiendo a Bolívar Echeverría, de la dimensión semiótica de la cultura así como, añadimos nosotros, de su dimensión práctica. Las relaciones humanas son socialmente generadas y re-generadas a través de la interacción, siempre colectiva, entre los hombres y las mujeres y el “mundo natural” del cual son parte; de ahí la dimensión eminentemente práctica –no únicamente “estructural” de tales relaciones– que además es significativa, semiótica en tanto produce relaciones y sentido y no únicamente “cosas”, bienes o productos.

29 En *El Capital*, Marx nos muestra con colosal claridad la manera en que a partir, justamente, del trabajo social –que ya no puede reproducirse autónomamente a sí mismo en tanto trabajo social– se produce la acumulación de capital: la apropiación privada por parte de unos del trabajo de otros, que no es otra cosa que la explotación. Para esto Marx va a explicar que en el capitalismo esos bienes producidos se convierten en mercancías; es decir, describirá y analizará procesos en los cuales el trabajo social deviene privado a partir de relaciones de producción mediadas por la propiedad jurídica privada de los medios de producción y por determinadas relaciones de fuerza, por lo general asociadas a la monopolización del “derecho de matar”, que dan lugar a la explotación. Aquí hay una primera reducción por parte de Marx, criticada sistemáticamente por Federici, pues él, en concordancia con la economía política clásica considera que el trabajador libre existe de por sí –tras el período de la acumulación originaria que una vez descrito queda situado en el pasado– de tal forma que *el proceso reproductivo bajo el capital* únicamente será comprendido como un proceso de consumo y ya no como un auténtico proceso de producción tanto de nuevos seres humanos como de relaciones cotidianas para garantizar la reproducción de la vida humana y no humana¹¹.

Ahora bien, siguiendo con el argumento previo, afirmamos que las relaciones de producción capitalistas fetichizan la actividad social presentando sus productos y creaciones bajo la forma de mercancía, en la medida en que el intercambio entre ellas –entre mercancías– se realiza a partir del valor de cambio, que no es otra

11 Una línea de reflexión que no exploraremos en este trabajo pero que se abre a partir de aquí, son los términos y condiciones de la “explotación múltiple” de los procesos reproductivos, parafraseando a Navarro y su noción de “despojo múltiple”: la explotación del trabajo por el capital que ocurre en el proceso de producción de capital no es la única explotación que ocurre bajo el capital pues, justamente, para que la explotación del trabajo “libre” por el capital pueda ocurrir, habrá de engarzarse con otro conjunto de acciones de explotación específicamente capitalista del conjunto de actividades reproductivas que habilitan la existencia de dicho trabajo “libre” (Navarro, 2012).

cosa que la determinación de los términos de intercambio de un bien producido socialmente pero apropiado privadamente a partir del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir dicho bien e intercambiarlo por otros bienes que sean equivalentes a ese tiempo de trabajo socialmente necesario. Ese proceso de intercambio, a su vez, está mediado por un equivalente general que es el dinero. Tal manera de producir e intercambiar permite la apropiación de la plusvalía, garantiza el control privado de los excedentes y fomenta la recreación de todo el proceso de explotación que ya conocemos. Lo que buscamos destacar, a través de las afirmaciones anteriores, es que el intercambio bajo el dominio del capital se realiza –socialmente– desde la dictadura del valor de cambio, medido en *un tipo específico* de tiempo de trabajo socialmente necesario y que interesa al capital en términos no de la utilidad del bien, sino de su capacidad de ser intercambiable, de contener un valor universal y acumulable que pareciera emanar del propio bien y que no es otra cosa que el desgaste de una fuerza humana física y mental común a la producción de todos los bienes. Esto es lo que Marx denomina *trabajo abstracto*.

En el capitalismo el trabajo abstracto es la condición para que el trabajo se convierta en trabajo social; la reducción de trabajos concretos a una magnitud de valor medida en tiempo de trabajo socialmente necesario y, el correspondiente proceso de fetichización de la mercancía, son lo que permite generar equivalencias para acceder a otros bienes, y todo esto es gestionado privadamente consolidando la forma específicamente capitalista de apropiación privada del plusvalor. Cabe destacar acá y no olvidar jamás, que el tiempo que constituye la medida del trabajo abstracto no es tiempo “natural” sino que es el tiempo lineal, vacío y homogéneo (Benjamin, 2008 [1940]) que como plaga parasita y obstruye los múltiples procesos reproductivos pletóricos de ritmos y ciclos discontinuos y alternados.

Estamos de acuerdo con Holloway cuando expresa que en el capitalismo “opera así una abstracción del acto de producir: todo lo que importa es el valor producido” (Holloway, 2013: 16). Al capital

lo que le interesa es el trabajo abstracto para acceder al equivalente general: el dinero, y así generar un proceso de acumulación ampliada. El fin, por tanto, no es el valor de uso. Entonces, en una sociedad capitalista, la organización de la reproducción de la vida social no es un fin en sí mismo; sino un conjunto de operaciones para acelerar la creación y la circulación del valor de cambio; el valor de cambio no puede existir sin el valor de uso, pero el segundo queda subordinado a la dictadura del primero. Esto es particularmente claro en los procesos campesinos o indígenas de producción de alimentos así como en los procesos de producción autónomos que se centran en el valor de uso de sus productos y en las relaciones que crean y afianzan a partir de ello.

El trabajo abstracto deviene, entonces, en la *forma* específicamente capitalista mediante la cual el trabajo social se nos presenta: es la corrupción del trabajo social que se convierte en trabajo-para-el-capital y que hace que ante nuestros ojos la reproducción de la vida aparezca como un componente de la producción de mercancías. En el capitalismo, el “progreso” o el “desarrollo” tiene que ver con esto: con el aceleramiento vertiginoso de la producción de mercancías, y sí al final del día logramos reproducir nuestro ciclo vital, pues, ¡que bueno por nosotros!; aunque tal cosa no necesariamente ocurrirá.

Entonces, ¿cuál es la diferencia específica de la reproducción comunitaria de la vida respecto a la que es habilitada por el capital? Consideramos que un aspecto central –sin pretender reducir la totalidad de la diferencia a ese aspecto– es la *forma* social que asume el trabajo concreto –y particular– en las relaciones comunitarias. Si la forma que asume el trabajo social bajo el capitalismo es la del trabajo abstracto, ocurre entonces que el trabajo concreto queda despojado de su capacidad social; el valor de uso es sólo la cosa misma, su materialidad, y el *fin* del trabajo concreto, desde la plataforma del trabajo abstracto, es únicamente la creación de esa cosa material: lo producido con fines concretos es despojando *ex ante* de la capacidad de ser un trabajo-para-otros; se amputa o se dificulta el despliegue de su carácter social.

Por tanto, la capacidad del valor de uso de convertirse en riqueza social, bajo el capitalismo, es atributo únicamente del trabajo abstracto: la materialidad producida por el trabajador no le pertenece en tanto no puede concebirla –más que de manera “limitada”, “cercada” y “mediada”– también como un producto para otros; esto es, como trabajo social más allá del valor de cambio. Las relaciones sociales concretas, centradas en la reproducción material de la vida social, sufrirán un aplastamiento en su capacidad de producir colectivamente también significado –amputación de la capacidad semiótica–, en tanto este amplísimo ámbito de la vida social sea definido por el capital a partir de las determinaciones del valor de cambio. En palabras de Marx “El *cuerpo* mismo *de la mercancía*, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un *valor de uso* o un bien”, “Llamamos, sucintamente, *trabajo útil* [trabajo concreto] al trabajo cuya utilidad se representa así en el valor de uso de su producto, o en que su producto sea un valor de uso”, “En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores [en cuanto tiempo de trabajo socialmente necesario]” (Marx, 2010 [1867]: 44, 51, 58).

Hemos llegado aquí, a un punto crucial de la discusión contemporánea: el relativo a la tiranía del dinero. Más allá del hecho práctico de tal tiranía, el problema que se expresa es un asunto no del orden del “medio” de la circulación, sino de la *carencia de medida* para pensar el intercambio concreto de valores de uso más allá del capital. Valores de uso, insistimos, que no son ni única ni principalmente cosas, sino ante todo vínculos y relaciones sociales establecidas más allá de figuras contractuales. Es decir, confrontamos el problema de que para poder pensar –y desplegar como lucha– *el carácter social del trabajo concreto* –contra la tiranía del trabajo abstracto impuesto como única medida del intercambio y de la riqueza social–, es necesario regenerar nuevas formas de medida que aporten nuevos significados a los intercambios concretos de valores de uso y, en general, a los

siempre asimétricos procesos de reproducción de la vida. ¿Cómo puede, pues, el trabajo concreto ser trabajo también para otros? Únicamente desplegándose en medio de una trama comunitaria que organiza y mide sus intercambios y obligaciones de otra manera que no sea la tiranía del trabajo abstracto.

Ahora bien, en la reproducción de la vida social de las comunidades¹² y en los pueblos indígenas –y también en los esfuerzos colectivos autónomos de creación de bienes y lazos contra y más allá del capital– aquello que entendemos como trabajo concreto en el capitalismo no está despojado de contener en sí mismo una doble finalidad: la de la cosa misma que es su valor de uso y la de ser un trabajo-para-otros, el disfrute del producto resultado de ese trabajo es ambas cosas a la vez. En tal sentido la función del trabajo abstracto como vehículo que convierte el trabajo concreto –particular– en social, deja de tener sentido y, por tanto, en el interior de la trama comunitaria, también deja de tener sentido la diferenciación analítica entre trabajo concreto y trabajo abstracto. El *trabajo comunitario*¹³ –como lo denominaremos para fines expositivos– no está violentado por la separación que el proceso de valorización ejerce sobre el trabajador y el producto de su trabajo. Podríamos decir que es un trabajo en su “forma natural”. El trabajo comunitario produce *bienes comunitarios* –los cuales también

12 Evidénciese la dificultad que encontramos para argumentar la reproducción de la vida comunitaria. Primero fue necesario exponer algunos rasgos de la reproducción de la vida bajo el capital para luego, recién, contraponer lo comunitario. La vocación totalizante del capital es egocéntrica en el sentido que nos obliga a desprender cualquier análisis de la realidad social desde sus términos. Esto no es un hecho menor, tiene que ser tomado en cuenta, pues es parte de la dificultad de la “inversión copernicana” en la comprensión del asunto social en la cual estamos empeñados.

13 Otra veta para acercarnos a la misma problemática es seguir el hilo a la “producción de lo común”, es decir, atender a los rasgos de las actividades colectivas que se despliegan para producir algún tipo de riqueza que se usufructúa en común. “Trabajo comunitario” es otra forma de aludir a este mismo heterogéneo y polimorfo conjunto de actividades. Gutiérrez (2015) y Linsalata (2015) se ocupan ampliamente de la noción de “producción de lo común”.

trascienden la diferenciación entre valor de uso y valor de cambio que constituye a la *mercancía*— que están cargados de fines para satisfacer necesidades biológicas y culturales a través del consumo individual y colectivo —de la materialidad misma—; y, al mismo tiempo, tales *bienes comunitarios* también tienen el fin de satisfacer las necesidades *de otros* a partir de la propia trama de sentido que generan —dimensión semiótica de la cultura— por lo cual son “objetos” que están dotados de sentido más allá del valor de cambio¹⁴.

Podemos hablar, entonces, de un sistema de circulación y flujo de bienes comunitarios, en el cual los productos del trabajo —bienes— pueden ser intercambiados a partir de *dispositivos y códigos* establecidos por la misma comunidad; tales *dispositivos y códigos* —dimensión semiótica de la cultura que desafía, también, el orden simbólico dominante— son producidos e interiorizados en cada uno de los reiterados procesos de trabajo comunitarios particulares como parte inmanente de su fin. Resulta entonces que ese sistema de circulación y flujo de bienes comunitarios, no sólo permite la reproducción fisiológica o eminentemente material de los miembros de la comunidad, sino que también genera y reafirma sus mecanismos de inclusión y reproduce —reiterando— la socialidad de ésta: produce orden simbólico que dota de sentido a las exuberantes formas de reciprocidad de la vida comunitaria.

Los específicos dispositivos y códigos que organizan la circulación y flujo de los bienes comunitarios definen una y otra vez distintas maneras del intercambio de bienes a partir del establecimiento de nociones de equiparabilidad —no de equivalencia. Tales nociones de equiparabilidad a veces pueden fundarse en la comparación de tiempos de trabajo a intercambiar (como en la mano-vuelta o en el *ayni*), pero

14 Un ejemplo elocuente de esta clase de “bienes comunitarios” son los castillos de cohetes que adornan las fiestas comunitarias: son complejos artefactos destinados únicamente a ser quemados durante la fiesta. Agradecemos a Jaime Martínez Luna por insistir en este ejemplo durante el Coloquio sobre Reproducción Social de la Vida y Transformación Social, Puebla, 8 y 9 de septiembre de 2014.

lo que tiene que quedar claro es que el trabajo comunitario no queda subordinado ni a la determinación abstracta de lapsos medibles de trabajo abstracto, ni del valor de cambio, sino a la posibilidad de reproducir la vida comunitaria: “En las *formas comunales* el tiempo de trabajo no sólo no es una cualidad abstracta de la actividad de los individuos pues está supeditada a formas rituales y simbólicas, sino que además ese tiempo no existe como sustancia social de la riqueza ni forma de intercambiabilidad; a lo más es un *requisito material subyacente al sentido y finalidad de la actividad de los individuos*” (García, 1995: 267, énfasis original). El *ayni* o la mano-vuelta, por ejemplo, pueden presentarse como un intercambio de trabajos particulares a partir de la cuantificación estimada de un tiempo de trabajo —una jornada de trabajo por una jornada de trabajo; sin embargo, el significado más profundo de ese intercambio está mediado por el sentido de los bienes comunitarios a producirse, comenzando por el reforzamiento de los propios lazos entre quienes intercambian. Es a partir de tales intercambios que confieren carácter social al trabajo concreto, como se regenera y recrea, de forma cada vez distinta aunque análoga, el lazo social entre quienes comparten una trama comunitaria y a la vez, “pertenecen” a ella. La organización y el disfrute de la fiesta, el conjunto de comportamientos que aseguran el prestigio, la ratificación de vínculos mediante prácticas de compadrazgo, etc., así como los lazos y compromisos que se establecen en momentos de lucha; son todas ellas, relaciones cargadas de simbolismo que antes que nada, tienden a reproducir y conservar los lazos sociales de la comunidad.¹⁵ Es esta manera de reproducir la vida la que organizará

15 Otro ejemplo más complejo es el del *chuqu o minka*, que se realiza cuando se requieren grandes cantidades de trabajo, generalmente para la siembra o la cosecha en un solo día. El comunario que realiza esta actividad, solicita a otros que asistan a su chacra para trabajar durante todo un día y, al finalizar la jornada, éste debe ofrecer comida y chicha en abundancia. A todos los que trabajaron se les entrega una porción importante de comida y bebida para que la compartan con familiares o amigos —aunque no necesariamente todos ellos hayan trabajado. Como resultado, la actividad finaliza en una pequeña fiesta. Es interesante visibilizar que

–y quizá determinará– un sistema de flujo de bienes comunitarios y de intercambio de trabajo concreto. Dependiendo de la específica malla cultural habilitada y reproducida a través de tales intercambios, existirá dentro de aquella una lógica específica –en tanto guía de la racionalidad– que permitirá un conjunto de cálculos y estrategias para el desempeño individual en medio de la trama (Gago, 2014).

Ordenando nuevamente lo hasta aquí argumentado: la posibilidad misma del trabajo comunitario –o de actividades colectivas para la producción de lo común– deviene de un proceso dinámico que gestiona y organiza la reproducción de la vida comunitaria. El sistema de circulación y flujo de bienes comunitarios no puede surgir “de la nada” –como pretende haber surgido la red de comercio mercantil basado en el intercambio abstracto de equivalentes que oculta el proceso de destrozamiento de la capacidad de producción de riqueza concreta que siempre precede la apertura de la circulación mercantil. Tal sistema de circulación y flujo de bienes comunitarios tampoco consiste en una serie de reglas que se establecen de una vez y para siempre –como pretenden algunos etnógrafos positivistas–, y mucho menos depende del altruismo de los miembros de la comunidad. El sistema de intercambio y flujo de bienes comunitarios se funda, antes que en cualquier otra cosa, en la capacidad de decisión colectiva sobre aquello a intercambiar y sobre los términos mismos del intercambio.

esta forma de trabajo comunitario es producida con la finalidad de reproducir un lazo social, además del propio trabajo concreto. La compartición al final del proceso de trabajo es parte del sentido del trabajo comunitario y eso representa compartir socialmente en el marco de la relación establecida –no se puede pagar ese trabajo y disfrutar de los valores de uso al margen de esa socialidad–. En este sentido no hay un intercambio directo de trabajos equiparables, aunque sí indirectamente, porque en cualquier momento que sea necesario, otro comunario podrá convocar a un *chuqu* y el que antes recibió el trabajo del resto, ahora deberá participar en el de otro comunario. Como estos existen muchísimos ejemplos más, que dependerán del lugar y la actividad, e incluso están las prácticas utilizadas en las luchas, todas estas son relaciones cargadas de simbolismos que antes que nada tienden a reproducir los lazos sociales de la comunidad, y es esta manera de reproducir la vida lo que determinará ese sistema de flujo de bienes comunitarios.

Esto justamente es lo que permite, otra vez en palabras de Bolívar Echeverría: la “politicidad” del proceso reproductivo que incluye diversos sistemas de circulación y flujo de bienes que configuran una red de intercambios materiales y simbólicos.¹⁶

cinco

Para dar cuenta de la politicidad de los múltiples procesos de trabajo colectivo que configuran la reproducción comunitaria, conviene recordar con Foucault que “toda relación social es una relación de poder”, en la medida en que “toda relación social no es otra cosa que el despliegue de ciertas capacidades en función de determinadas necesidades de unas personas respecto a otras y que, para realizarse, necesitan gestionar, regular, neutralizar, afectar o destacar las capacidades y las necesidades de otros, esto es, ‘las conductas de otros’” (Gutiérrez, 2001:59). Cabe aquí una precisión no menor: no toda relación de poder es una relación de dominación. Existen múltiples dispositivos sociales y mecanismos colectivos que permiten *generar equilibrios* a partir de las asimetrías sociales existentes; en caso de operar tales dispositivos las relaciones de poder entre distintos serán fluidas, podrán ser reconfiguradas una y otra vez y podrán oscilar

16 Es claro que esta clase de redes comunitarias de intercambios –de viejo y nuevo cuño– están cercadas y acechadas, sistemáticamente, por el capital. Una de las tareas pendientes, que en este documento dejamos únicamente bosquejada, es la relativa a la profundización de la noción de equiparabilidad que guía tales intercambios; lo cual remite, tal como señalamos anteriormente, a una noción renovada de “medida” que no se cña ni a la identidad numérica –meramente cuantitativa– que funda la posibilidad de enumerar y comparar sino que explore la comparabilidad cualitativa por lo demás, esta era una de las posibilidades intelectuales abiertas en los albores de la modernidad como puede rastrearse del trabajo de “los llamados ‘eruditos medioevales’” (Álvarez, 2012). Medida y equiparación son nociones que pueden alentar la reflexión renovada sobre sistemas dinámicos de intercambio que oscilan en torno al equilibrio –no al desequilibrio sistemático como sucede en la crematística del capital.

en torno a equilibrios siempre renovados. En contraste con ello, puede suceder que determinadas relaciones de poder se cristalicen volviéndose rígidas y fijas, dando paso a una clase de vínculos no sólo asimétricos sino fuertemente jerárquicos: clases de relaciones en las cuales un polo dirige las conductas de otros y quienes se concentran en el otro polo “aceptan ser dirigidos”. Tal cristalización y fijación es la génesis de una relación de dominación –que por lo general se expresa en la ley– mediante la cual se concentra y deposita la capacidad de decisión sobre cuestiones que atañen a ambos polos de la relación, en uno sólo de ellos. “En la forma comunitaria de política la soberanía social no se delega sino que se ejerce directamente. No se parte de un hecho contractual de entrega (e hipoteca) de la voluntad individual, sino que los mecanismos de gestión del asunto común se construyen a partir de los acuerdos entre sujetos concretos que comparten actividades y destinos” (Gutiérrez, 2001: 70); aún si éstos sujetos son distintos entre sí y disponen de capacidades también diferentes.

En las tramas comunitarias cuyas actividades se centran en garantizar la satisfacción de las necesidades de la reproducción social o en ampliar las posibilidades de su satisfacción (notar que no estamos hablando, desde ningún punto de vista, ni única ni principalmente de cuestiones de “sobrevivencia”), las relaciones de poder son eminentemente fluidas y discurren a partir de *acuerdos que obligan*. Es decir, la pertenencia a una trama comunitaria no “concede derechos” sino que “obliga a hacerse cargo” de una parte de las decisiones colectivas; es más, es el cumplimiento de los acuerdos colectivamente deliberados y producidos, lo que garantiza la pertenencia de cada quien a la trama comunitaria. El contraste entre esta forma de lo político y de la política con la llamada “democracia formal” es completo: el único derecho que la democracia formal no concede en tanto se basa en la delegación, es el derecho fundamental de la trama comunitaria, aunque en ella tal derecho se expresa como una obligación. Obligación de asumir las necesidades a satisfacer, a deliberar con los demás acerca de cómo hacerlo, de encargarse colectivamente de su ejecución, etc.

Obligación pues, de “acordar colectivamente”, obligación de generar consenso como condición de posibilidad de la reproducción. Así, la manera en que se van a establecer y restablecer permanentemente acuerdos entre los miembros de una trama comunitaria, a partir de marcos de significación propios siempre susceptibles de ajuste, es la específica práctica social que vuelve imposible la solidificación-cristalización de las relaciones de poder: es una gestión compartida de lo que se “puede” –en términos de poder-hacer–, de lo que los otros y uno mismo puede-podemos hacer. Dentro de este dispositivo político nadie tiene el monopolio de la decisión y nadie delega su capacidad de producir –en conjunto con otros– la decisión. Cada quien mantiene autonomía y soberanía sobre su, digamos, “cuota proporcional de poder”, aunque eso sí, ninguno cuenta con “poder” –no cuenta con ninguna capacidad– si no lo despliega colectivamente a partir de la trama. Esta es, justamente, la base de lo que Zibechi ha llamado la “dispersión del poder” (Zibechi, 2006). La politicidad concreta y colectiva que se genera en la trama comunitaria es pues, también, una dimensión específica de la producción de lo común que se basa en una dimensión específica del trabajo comunitario: el “servicio” o trabajo para lo común –*k'ax k'ol* es el término específico en quiché para aludir a esta clase de trabajo comunitario eminentemente concreto.

En contraste con lo anterior, el trabajo abstracto es el vehículo para la monopolización de la capacidad de decidir sobre los procesos de producción. La abstractalización del trabajo habilita un específico mecanismo de concentración del poder a partir, sobre todo, de controlar y configurar el tiempo vital. Las únicas maneras de apropiarse privadamente del producto de un proceso de producción social son, o bien la coerción –clásicos ejemplos de ello son la esclavitud o la imposición de tributos– o la separación violenta del proceso de trabajo en trabajo concreto y trabajo abstracto, quedando el trabajador enajenado del producto de su trabajo concreto y su reproducción a disposición del valor de su fuerza de trabajo, i.e., del trabajo

abstracto homogéneo cuantificable en tiempo. La solidificación de las relaciones de poder –la dominación– en el capitalismo, permite la monopolización de la decisión sobre el proceso de producción y, por tanto, la sistemática y creciente separación del trabajo abstracto y del trabajo concreto. Tal monopolización es la base de la forma estatal de la política.

Por su parte, el trabajo comunitario, en contraposición a lo anterior, se funda en la producción colectiva de significados –concretos– que organizan los procesos de trabajo y el usufructo de los productos del trabajo social; se abre entonces, de forma inmediata, una dimensión política de lo social donde discurren las contradicciones y tensiones propias de la actividad social, y donde también se regula y contiene la violencia. Así, es posible la producción colectiva de significados para regular tanto la producción como los intercambios de los productos del trabajo social, a través de los dispositivos y códigos compartidos, heredados y reactualizados por la propia trama comunitaria que se reproduce. De ahí que sea posible documentar y reflexionar sobre las diversas estrategias prácticas de auto-regulación comunitaria, en tanto oscilaciones y ajustes dinámicos en torno al equilibrio.

Cuando se producen bienes comunitarios al interior de una trama social centrada en la conservación y ampliación de las posibilidades de reproducción de la vida, tales bienes comunitarios pasan a ser parte de flujo social de relaciones y bienes útiles –¿flujo social del hacer?– que se intercambian y distribuyen entre los miembros del entramado comunitario. Aun siendo parte de ese flujo social, los bienes comunitarios no se despersonalizan como sucede con los valores de uso convertidos en mercancía, siguen siendo expresión de trabajos concretos: de trabajos con nombre y apellido, con lugar de origen y significado propio. La posibilidad de usufructuar –desde dentro de la trama reproductiva– los bienes de ese flujo queda determinada por la participación del trabajo que aportan sus miembros; y es siempre objeto de agudas y difíciles controversias que encausan equilibrios siempre difusos y contenciosos que configuran

el ámbito específicamente político de lo comunitario¹⁷; es decir, le otorgan a la trama comunitaria centrada en la reproducción capacidades de autorregulación. Enfatizamos que hablamos de procesos de autorregulación de las propias personas y de sus trabajos, y de ninguna manera de la supuesta autorregulación del intercambio de mercancías fetichizadas, independientes de su trabajo concreto, tal como argumentan quienes promueven eso que se llama “libre mercado”.

Una última idea sobre esta cuestión es que, si bien los equilibrios que una y otra vez se reactualizan en el ámbito específicamente político de la trama de reproducción comunitaria pueden contener –ocasionalmente– intercambios basados en equivalencias; usualmente suelen desplegarse en términos de equiparar diferencias para, justamente, equilibrarlas. Esto significa que pueden ocurrir usufructos similares –equiparables– a partir de trabajos totalmente disímiles, como es el caso del trabajo de los ancianos y de los jóvenes. Lo importante acá es entender que tales equilibrios son establecidos a partir de acuerdos comunes –producidos en común y que obligan a todos– que además, son fluidos, es decir, cuyos términos son redefinidos permanentemente en reiteradas acciones de deliberación

17 “De cada quien según sus capacidades y a cada quien según sus necesidades” es, a nuestro juicio, una frase marxista incompleta, ya que asume un supuesto axiológico desde los distintos particulares en un mundo comunista. La pregunta inmediata que puede hacerse: ¿y qué pasa si alguien decide que sus capacidades son nulas y sus necesidades enormes? Exhibe claramente la debilidad de la formulación. Marx, seguramente, no entendía la cuestión de manera simplista –aunque muchos de sus seguidores sí lo hicieron. Sin embargo, lo que argumentamos es que la producción de bienes comunitarios y el usufructo de tales bienes es evidentemente posible sí, y solo sí, existe un proceso de producción de equilibrios en el tiempo a partir de la capacidad social de producción colectiva de decisiones políticas, esto es, “acuerdos que obliguen”; los cuales, a la larga habiliten la autorregulación de la propia trama que ensaya y despliega sus formas específicas de reproducción. Por lo demás, esta manera de entender la producción de bienes comunitarios, nos permite descartar el tan poco fértil y metafísico debate sobre si los seres humanos son buenos o malos, si son egoístas o desprendidos “por naturaleza”.

para garantizar la reproducción colectiva y, también, la reproducción particular de cada uno de sus miembros. El trabajo comunitario es la condensación de tales procesos de reiterada producción colectiva de decisiones, por lo cual permite la modificación y regeneración sistemática del flujo de intercambio y distribución de los bienes que tienen alguna utilidad-para-otros, estos bienes están preñados de sentidos diversos y múltiples que provienen de los variados acuerdos en común, esto es, de la capacidad colectiva de auto-regulación que hace inviábiles otras formas de reproducción de la vida centradas en la acumulación de valor.¹⁸

Visto así el proceso reproductivo comunitario se funda en una exigencia tensa y siempre exigente de reactualización que conjuga de manera dinámica los procesos eminentemente productivos –económicos– y las actividades políticas. No hay escisión entre estos dos ámbitos de la vida social. Y, por lo demás, bajo esta perspectiva no se requiere de un marco axiológico o normativo *ex ante*: ni los comunarios hacen las cosas de determinada manera porque son “buenos” por naturaleza, ni la vida social es algo idílico y exento de tensión. Lo que se destaca es pues, la relevancia de reflexionar y auspiciar formas de organizar la vida social y de asegurar posibilidades de su reproducción en términos totalmente distintos a los que impone la dinámica del capital y sus ciclos interminables de acumulación, plenos de bucles autoreforzantes de la concentración de la riqueza a partir del eje organizador de la propiedad privada sostenida en la abstracta noción de “individuo” autónomo.

18 En otro trabajo, Gutiérrez está desarrollando un argumento acerca de la necesidad de entender la “capacidad de autorregulación” como “una propiedad de ciertos sistemas complejos, de su dinámica. De ahí que los sistemas complejos, en particular los sistemas vivos –que son sistemas complejos muy interesantes– a partir de su capacidad de autorregulación, simultáneamente se conservan y se transforman a sí mismos: se conservan pues, por lo general, reiteran la dinámica que los distingue y caracteriza –es decir, llevan adelante los intercambios de la misma manera a través de la cual alcanzaron estabilidad dinámica; pero al mismo tiempo, en caso de alteración de las condiciones de intercambio con el exterior, tienen también la capacidad de realizar modificaciones a sí mismos, a fin de alcanzar nuevos equilibrios” (Gutiérrez, 2014).

Aclaremos una vez más: no estamos tratando de argumentar la existencia de este tipo de relaciones sociales comunitarias ni de la dinámica que las regenera, aludiendo a algún “estado de pureza”; nos anima más bien, comprender con la mayor claridad posible y con cierto margen de formalidad, ciertas formas del “hacer” específicamente humanas que se afianzan en la satisfacción de necesidades vitales, y que dibujan tramas comunitarias centradas en la reproducción de la vida. Al analizar casos específicos siempre pueden hallarse situaciones en las que los equilibrios ambicionados reproducen desigualdades y jerarquías o, lo que es lo mismo, donde existen tendencias hacia la solidificación de ciertas relaciones de poder. Sin embargo, también es cierto que tales rigideces y cristalizaciones pueden ser enfrentadas desde la propia dinámica comunitaria que tiende a re-actualizarse permanentemente, desplegando procesos auto-regulatorios que se encaprichan en dispersar sistemáticamente el poder. Esta capacidad la entendemos como un marcador de la vitalidad de la trama comunitaria.

seis

Llegamos, finalmente, a una nueva pregunta: ¿cómo entender la dinámica comunitaria dentro del mundo del capital mundializado? Si vamos a pensar la lógica totalizante del capital que asedia y cerca a lo comunitario tenemos que dar cuenta de la lógica de la subsunción del trabajo comunitario *desde la propia trama comunitaria en su conjunto*; es decir, no desde los procesos individualizados de subsunción del proceso de trabajo inmediato que el capital impone: subsunción formal y real del proceso de trabajo inmediato. Efectivamente, el capital se apropia de trabajo comunitario y lo convierte en plusvalía que va a ser añadida a la masa global de plusvalor, generando un proceso de explotación en la comunidad, pero lo hace sin contar con la propiedad de los medios de producción y menos implantando un proceso de trabajo específicamente capitalista. En este sentido

nos resulta fértil recuperar algunas ideas de Armando Bartra (1979) quien las expondrá en su intento de hacer inteligible la especificidad del proceso de explotación campesino, aunque las retomamos de otra manera, inscribiéndolas en el argumento que hasta acá hemos expuesto.

En primer lugar se debe dar cuenta de una explotación en la que el proceso de trabajo no es controlado por el capital, donde ni los medios de producción ni el producto final del proceso de trabajo le pertenecen. Entonces ¿cómo se puede producir un proceso de explotación bajo estas condiciones? La respuesta se sostiene en la *diferencia cualitativa* –¡otra vez la cuestión de la medida!– existente entre los bienes y valores de uso producidos por el trabajo comunitario y las mercancías producidas por el capital. Los primeros están determinados por su utilidad y significado concreto, mientras que las segundas lo están por su propiedad de ser portadoras de plusvalor. A quienes *son parte* de una comunidad les interesa acceder a valores de uso que no son producidos al interior de la comunidad, mientras que al capital le interesa realizar la plusvalía. Es esta diferencia cualitativa entre los productos del trabajo –que en el mercado del capital aparecen de manera indiferenciada– lo que permite que aquellos bienes comunitarios colapsen en unidades de medida ajenas: ¡precios! Esto es, cantidades abstractas de valor que pueden no incorporar la cuota media de ganancia e incluso, en muchos casos, pueden ser vendidos a precios por debajo de los costos de producción –porque el cálculo interno a la producción comunitaria se funda en el valor de uso. “La condición de la explotación se cumple en el proceso de producción, por cuanto éste se desarrolla con vistas a la reproducción y con medios que no han cobrado la forma libre del capital, pero la explotación se consume en el mercado donde el campesino transfiere su excedente a través de un intercambio desigual” (Bartra, 1979: 89).¹⁹ Esta es la base de la explotación “múltiple” de lo comunitario, aunque también

19 En el mismo texto de Bartra se pueden consultar varias otras formas más de explotación, no únicamente la relacionada con la venta de productos campesinos, aunque la lógica es la misma.

constituye su posibilidad de existencia frente al capital en términos de subsistencia material, i.e., en la medida en que la comunidad produce una gran masa de bienes que no entran al mercado del capital, y que mantienen su forma comunitaria de distribución, la comunidad puede seguir reproduciendo las condiciones de su vida material, así esto implique ceder una parte de su excedente al capital, pero nunca todo.²⁰ De ahí que los entramados comunitarios casi nunca están total y completamente desposeídos –como ocurre en el discurso vulgar acerca de la desposesión completa del obrero, que oculta cualquier tipo de riqueza generada y re-generada, casi siempre por mujeres, en el ámbito doméstico, es decir, reproductivo de la clase obrera–, sino que logran acumular colectivamente bases materiales que les permiten enfrentar situaciones adversas, desde desastres climatológicos hasta procesos de lucha de largo aliento, en los que esa pequeña porción de riqueza material concreta funge como un colchón que permite redirigir la fuerza humana destinada al trabajo productivo.

Así pues, sería más conveniente hablar de procesos de *subsunción general*²¹ del trabajo comunitario, en tanto no han ocurrido o no completamente, procesos de subsunción formal ni real de los procesos de reproducción de la vida comunitaria. Es decir, el capital logra valorizar un conjunto heterogéneo de procesos de trabajo que

20 Claramente esto no siempre es posible, en muchos casos se dan situaciones de *reproducción restringida* en el que se generan procesos de pauperización continua que pueden hacer que en determinado momento la reproducción de la comunidad se vuelva inviable.

21 Bartra desarrolla la idea de *subsunción general* del trabajo campesino al capital a partir de la siguiente explicación planteada por Marx: “Es esto a lo que denomino subsunción *formal del trabajo* en el capital. Es la forma *general* de todo proceso capitalista de producción, pero es a la vez una forma *particular* respecto al modo de producción específicamente capitalista, desarrollado, ya que la última incluye la primera, pero la primera no incluye necesariamente a la segunda” (Marx, 2009 [1866]: 54). La subsunción formal implica una subsunción particularizada a la producción de capital, mientras que la subsunción general conllevaría la posibilidad del capital de subsumir lo que no es capitalista, en este caso, lo comunitario.

no tienen como fin la producción de plusvalor, pero lo hace a través del asedio de formas de reproducción de la vida social y a partir de mecanismos “impropios” de su lógica; la mera existencia de la comunidad de-forma el proceso de explotación capitalista,²² no lo elimina pero lo condiciona. De ahí que también podamos reflexionar sobre procesos de “explotación múltiple”; aunque, pese al asedio, las comunidades siguen reproduciéndose también –aunque obviamente no de manera exclusiva– por fuera y en contra del capital y, además, a partir de sus propios procesos de auto-regulación política, producen y ajustan, una y otra vez, mecanismos para seguir reproduciéndose como entramados comunitarios pese al capital y en lucha cotidiana contra él.

siete

La trans-formación social pensada en clave comunitaria nos permite entender, entonces, que el capitalismo no es total, pese a su lógica totalizante; que en el presente se dibujan y despliegan distintas maneras de reproducir la vida que no son –o no totalmente– regidas por las relaciones capitalistas. De ahí que los variados y sistemáticos esfuerzos colectivos por garantizar las posibilidades de reproducción de la vida implican, siempre, lucha contra el capital, confrontación y antagonismo a distintos niveles.

La manera como los entramados comunitarios, en sus reiterados ciclos reproductivos, enfrentan al capital es estableciendo límites a

22 Se puede entender a la *subsunción general* como un proceso de dominación gestionado, hasta cierto punto, desde ambos polos de la relación. En alguna medida los entramados comunitarios, si bien suelen verse obligados –por la serie de asedios, cercamientos y despojos de los que son objeto– a acceder a mercancías producidas por el capital, también tienen cierta capacidad de determinar las condiciones de su subsunción al capital al menos de dos maneras: por un lado, a partir de sus propios procesos de auto-gestión y auto-regulación colectiva, los cuales limitan al capital en su intención de apropiarse de toda la energía producida por el trabajo comunitario. Por otro, en tanto, desde sí mismos, adoptan y adaptan determinadas mercancías y saberes que les son relevantes o útiles.

su ampliación, produciendo colectivamente “capacidad de veto” a sus planes y proyectos de acumulación ampliada, desorganizando sus ritmos laborales y, ante todo, conservando y regenerando vínculos sociales concretos y relaciones sociales orientadas a reproducir la vida trans-formada en términos comunitarios. Esto expresa una lucha sin cuartel para eludir y confrontar la subsunción formal y real de los diversos procesos de trabajo comunitarios y, a su vez, implica establecer un veto al intento estatal de expropiar la capacidad de producir decisiones colectivas. En este sentido, el *telos*, o el horizonte de deseo que media la lucha comunitaria es el despliegue de su propia forma de reproducir la vida, es ampliar su capacidad de trans-formación. En esta clave, la Revolución social no tiene nada que ver con transformar de una vez y para siempre las cosas a partir de imaginarios pre-concebidos, sino que se convierte en una *revolución por alejamientos sucesivos o por distorsiones recurrentes* es decir, aludimos a un proceso en el que importa el *pathos* y no tanto el momento en el que todo queda convertido en otra totalidad. La *trans-formación social cotidiana y desplegada en luchas de distintas escalas*, conlleva entonces el despliegue de diversas formas de reproducir lo comunitario que van no sólo vetando la lógica totalizante del capital, sino que poco a poco van cercando –desde el otro lado del antagonismo social– las relaciones sociales que se establecen por y para la acumulación del capital. Un ejemplo de que ello ocurre fueron las sucesivas oleadas de insurgencia y movilización que se han vivido en Bolivia, en Ecuador, en Argentina, en México y en otras muchas partes de América Latina durante la última década y media. Nosotros pensamos que vale la pena seguir pensando desde esas capacidades desplegadas y reflexionar sobre los fines y anhelos que resplandecieron en los momentos más enérgicos de las luchas.

Puebla, México, septiembre de 2014.

Bibliografía

- Álvarez, José Luis, 2012 “El fenómeno de la caída de los cuerpos” en *Revista Mexicana de Física*, N° 58, pp. 36-40.
- Bartra, Armando 1979 *La explotación del trabajo campesino por el capital* (México D.F.: Macehual).
- Benjamin, Walter 2008 [1940] *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (México D.F.: Ítaca).
- De Angelis, Massimo 2012 “Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas” en *Revista Theomai*, N° 26, noviembre, Buenos Aires.
- Echeverría, Bolívar 1998 [1984] “El valor de uso: ontología y semiótica” en Bolívar Echeverría *Valor de uso y utopía* (México: Siglo XXI), pp. 153-197.
- Echeverría, Bolívar 1998 “Modernidad y revolución” en Bolívar Echeverría *Valor de uso y utopía* (México: Siglo XXI), pp. 61-76.
- Federici, Silvia 2013 [2004] *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (México: Pez en el árbol).
- Gago, Verónica 2014 *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular* (Buenos Aires: Tinta Limón).
- García, Álvaro 1995 *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden el Ayllu Universal* (La Paz: Sin editorial).
- Gutiérrez, Raquel 2001 “Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil” en Álvaro García; Raquel Gutiérrez; Raúl Prada y Luis Tapia *Pluriverso. Teoría política boliviana* (La Paz: Muela del Diablo/Comuna), pp. 55-73.
- Gutiérrez, Raquel 2009 *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)* (México: Sísifo/Bajo Tierra/ ICSH).

Gutiérrez, Raquel 2013 “Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos” en *Acta Sociológica* (México), N. 62, pp. 11-30.

Gutiérrez, Raquel 2014 “Sobre la autorregulación” en <<https://horizontescomunitarios.wordpress.com/>>.

Gutiérrez, Raquel 2015, *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina* (Puebla, México, ICSyH-BUAP).

Holloway, John 2013 “¡Comunicemos!” en John Holloway *¡Comunicemos!* (Guadalajara: Grietas), pp. 11-27.

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

Martínez Luna, Jaime 2014 *Ponencia presentada en el coloquio Reproducción material de la vida y transformación social* llevado a cabo en la ciudad de Puebla, México, los días 8 y 9 de septiembre.

Martínez Luna, Jaime 2013, *Textos sobre el camino andado* (Oaxaca, México: CSEIIO-CAMPO), pp. 79-89.

Marx, Karl 2009 [1866] *El capital. Libro I Capítulo VI (inédito): Resultados del proceso inmediato de producción* (México: Siglo XXI).

Marx, Karl 2010 [1867] *El capital. Crítica de la economía política* Vol. I (México: Siglo XXI).

Navarro, Mina 2012 “Luchas por lo común. Antagonismo social contra el renovado cercamiento y despojo capitalista de los bienes naturales en México” *Tesis para obtener el grado de Doctora en Sociología*, BUAP, Puebla.

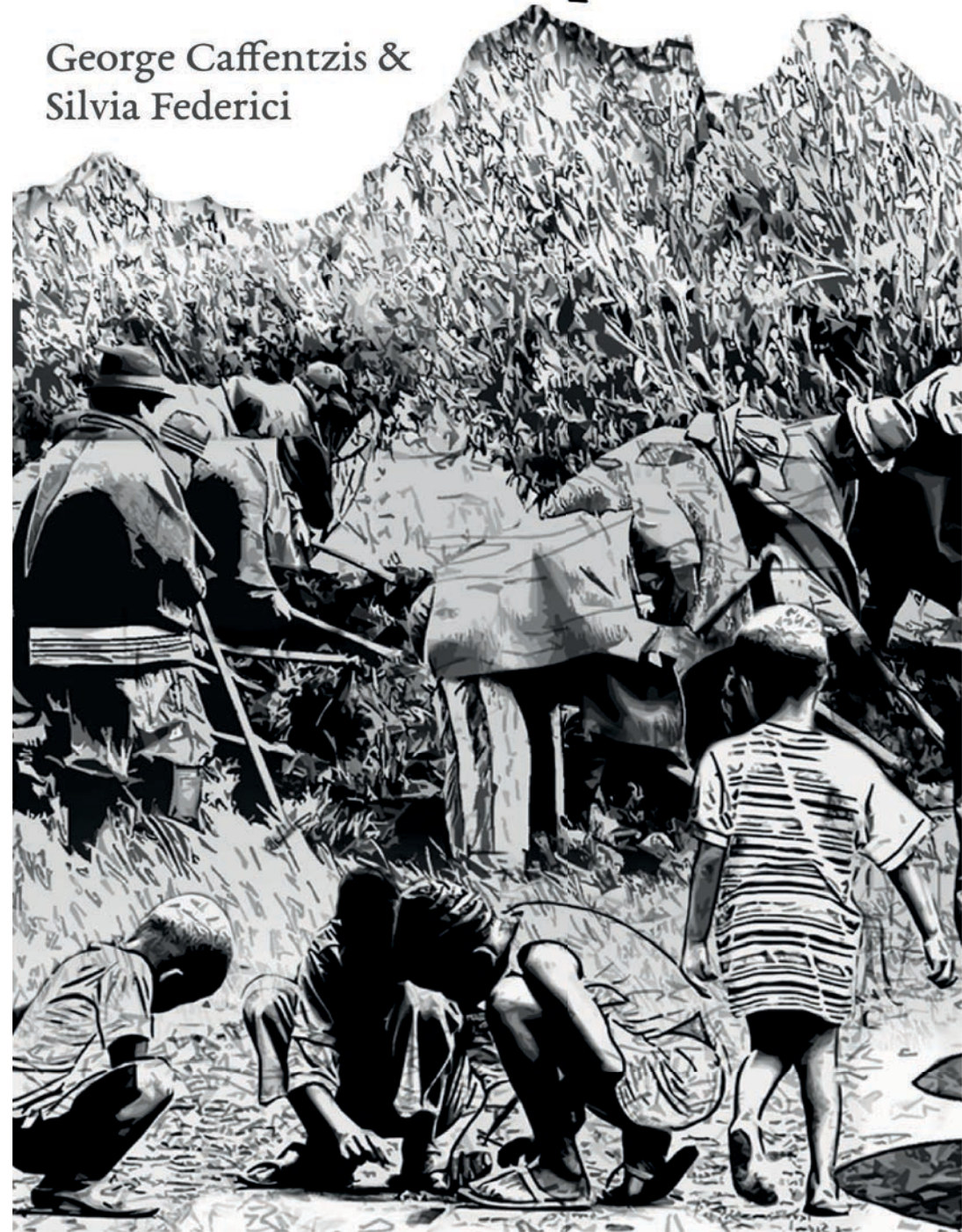
Tapia, Luis 2012 “Vivir por lo que nunca existió. Un programa de filosofía” en Luis Tapia *Politicidad. Ensayos filosóficos* (La Paz: Autodeterminación), pp. 97-105.

Thompson, E.P. 2010 *Los orígenes de la ley negra. Un episodio de la historia criminal inglesa* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Zibechi, Raúl 2006 *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Comunes contra y más allá del capitalismo

George Caffentzis & Silvia Federici



Comunes contra y más allá del capitalismo*

George Caffentzis y Silvia Federici

53

Resumen

Este ensayo contrasta la lógica que subyace a la producción de los “comunes” frente a la lógica de las relaciones capitalistas y describe las condiciones bajo las cuales éstos se convierten en las semillas de una sociedad que trasciende al mercado y al Estado. También advierte sobre el peligro de que los “comunes” queden cooptados por el capital para proveer formas de reproducción de bajo costo, y aborda el modo en que esta posible consecuencia puede ser prevenida.

Palabras clave: común, lucha de clases, comunes para el mercado, capitalismo.

NOTA DE LOS EDITORES. Este artículo fue publicado inicialmente en septiembre de 2013 con el título “Commons against and beyond capitalism” en la revista *Upping the Anti: a Journal of Theory and Action*. Agradecemos a lxs autorxs por habernos concedido el permiso para traducir y publicar su artículo. La traducción al castellano estuvo a cargo de Nicolas Olucha Sánchez y la misma fue revisada por Paulino Alvarado e Itandehui Reyes Díaz.

Introducción

Cada vez más, el término “común” tiene mayor presencia en el lenguaje político, económico e incluso en el inmobiliario. Derecha e izquierda, neoliberales y neokeynesianos, conservadores y anarquistas utilizan el concepto en sus intervenciones. El Banco Mundial acogió el término cuando, en abril de 2012, dictaminó que toda investigación que llevase su sello debía ser “de libre acceso mediante una licencia *Creative Commons* –una organización sin ánimo de lucro cuyas licencias por derechos de autor tienen como objetivo favorecer un mayor acceso a la información a través de Internet” (Banco Mundial, 2012). Incluso *The Economist*, un paladín del neoliberalismo, ha saludado el uso de este término a través de los elogios vertidos sobre Elinor Ostrom –decana de estudios sobre lo común– en su obituario:

A ojos de Elinor Ostrom, el mundo poseía una gran cantidad de sentido común. La gente, sin nada sobre lo que apoyarse, crearía formas racionales de supervivencia y de entendimiento. Aunque el mundo tuviese una cantidad limitada de tierras cultivables, de bosques, de agua o de peces, sería posible compartirlo todo sin agotarlo y cuidarlo sin necesidad de contiendas. Mientras otros autores hablaron de la tragedia de los comunes con pesimismo, centrándose tan sólo en la sobrepesca o la explotación agrícola en una sociedad de codicia rampante, Ostrom, con sus sonoras carcajadas, se convirtió en una alegre fuerza opositora (The Economist, 2012).

Por último, es difícil ignorar el uso tan habitual que se hace del concepto “común” o “bienes comunes” en el actual discurso inmobiliario sobre los campus universitarios, los centros comerciales y las urbanizaciones cerradas. Las universidades elitistas que exigen a los estudiantes matrículas anuales de 50 mil dólares, se refieren a sus bibliotecas como “centros comunes de información”. *En la vida social contemporánea, parece que es ley que cuanto más se ataca a los comunes, más fama alcanzan.*

En este artículo examinamos las razones detrás de estas tendencias y planteamos algunas de las principales preguntas que enfrentan hoy en día los *comunitaristas* anticapitalistas:

- ¿A qué nos referimos cuando hablamos de “comunes anticapitalistas”?
- ¿Cómo podemos crear, a partir de los comunes que nacen de nuestra lucha, un nuevo modo de producción que no esté basado en la explotación del trabajo?
- ¿Cómo podemos prevenir la cooptación de los comunes y su conversión en plataformas desde las que la clase capitalista decadente pueda rehacer sus fortunas?

Historia, capitalismo y comunes

Comencemos con una perspectiva histórica, teniendo en cuenta que *la historia en sí misma es un bien común*, siempre y cuando las voces que la narren sean diversas –incluso cuando revele los modos en que hemos sido divididos–. La historia es nuestra memoria colectiva, nuestro cuerpo extendido que nos conecta con un amplio mundo de luchas que otorgan significado y poder a nuestra práctica política.

La historia nos demuestra que “producir común” es el principio mediante el cual los seres humanos han organizado su existencia durante miles de años. Tal y como nos recuerda Peter Linebaugh, difícilmente existe una sociedad donde lo común no esté en su seno (Linebaugh, 2012). Aún hoy en día existen muchos sistemas de propiedad comunal en una gran cantidad de lugares del mundo, sobre todo en África y entre las comunidades indígenas de Latinoamérica. Así, cuando mencionamos el principio del “bien común” o hablamos de “comunes” como formas teóricas o existentes de riqueza compartida, no nos estamos refiriendo únicamente a experimentos a pequeña escala. Hablamos de formaciones sociales a gran escala que antiguamente tenían dimensión continental, tales como las redes de sociedades comunales que existían en la América

precolonial, que se extendían desde el Chile actual hasta Nicaragua y Texas, conectadas mediante una gran variedad de intercambios culturales y económicos. En Inglaterra la tierra comunal se mantuvo como un factor económico importante hasta comienzos del siglo XX. Linebaugh estima que en 1688 un cuarto de la extensión total de Inglaterra y Gales era de carácter comunal (Linebaugh, 2008). Sin embargo, tras más de dos siglos de cercamientos se profundizó en la privatización de millones de acres, según la 11ª Edición de la *Enciclopedia Británica*, para 1911 la cantidad de tierra comunal que subsistió representaba entre 1.5 millones y 2 millones de acres, apenas el 5 por ciento del total del territorio inglés. A finales del siglo XX las tierras comunales tan solo abarcaban el 3 por ciento del total de aquel territorio (Naturenet, 2012).

Estas consideraciones son importantes para disipar la creencia de que una sociedad basada en bienes comunes es una utopía o que tan solo pueden ser proyectos a pequeña escala, inadecuados para brindar las bases de un nuevo modelo de producción. No sólo ha habido comunes desde hace miles de años, sino que aún conservamos elementos de una sociedad basada en ellos, aunque estén bajo asedio constante, ya que el desarrollo capitalista requiere la destrucción de propiedades y relaciones comunales. Marx habló de acumulación “primitiva” u “originaria” haciendo referencia a los “cercamientos” de los siglos XVI y XVII, los cuales fueron responsables de la expulsión de los campesinos europeos de sus tierras –el acto que dio nacimiento a la moderna sociedad capitalista. Pero hemos aprendido que esto no fue un hecho aislado, circunscrito espacial y temporalmente, sino un proceso que se mantiene vivo hoy en día (Midnight Notes Collective, 1990). La “acumulación primitiva” es la estrategia a la que la clase capitalista recurre siempre en tiempos de crisis, cuando necesita reafirmar su dominio sobre el trabajo, y con la llegada del neoliberalismo esta estrategia se ha profundizado, de manera que la privatización se ha extendido a todos los ámbitos de nuestra existencia.

Vivimos en un mundo en el que todo, desde el agua que bebemos hasta nuestras células o nuestro genoma, tiene un precio y no se

escatima ningún esfuerzo con tal de asegurar que las empresas tengan el derecho de cercar los últimos espacios libres en la Tierra, obligándonos a pagar para tener acceso a ellos. No son sólo las tierras, bosques o pesquerías que se utilizan para fines comerciales en lo que parece ser un nuevo “acaparamiento de tierras” sin precedentes. De Nueva Delhi y Nueva York a Lagos y Los Ángeles, el espacio urbano se está privatizando; el ejercer la venta ambulante, sentarse en la acera o hacer ejercicio en la playa sin pagar está siendo prohibido. Los ríos pasan a ser embalses, se talan los bosques, el agua y los mantos acuíferos se embotellan para ser vendidos, los saberes tradicionales son saqueados mediante leyes de propiedad intelectual y las escuelas públicas se convierten en empresas de lucro. *Esto explica por qué la idea de lo común resulta tan atractiva para nuestro imaginario colectivo: su desaparición expande nuestra consciencia de su existencia, de su importancia y aumenta nuestro deseo de conocer más al respecto.*

Comunes y lucha de clases

A pesar de todos los ataques recibidos, lo común no ha dejado de existir. Como dice Massimo De Angelis, siempre ha habido comunes “fuera” del capitalismo que han desempeñado un papel clave en la lucha de clases, alimentando el pensamiento radical así como a los cuerpos de muchos comuneros (De Angelis, 2007), las sociedades de ayuda mutua del siglo diecinueve son un ejemplo de ello (Bieto, 2000). Lo que resulta aún más importante es que continúan surgiendo nuevos tipos de comunes; del “software libre” al movimiento de “economía solidaria”, está surgiendo todo un mundo de nuevas relaciones sociales que se basan en el principio del compartir en común (Bollier and Helfrich, 2012), reafirmandose en la observación de que el capitalismo no tiene nada más que aportarnos excepto miseria y divisiones. De hecho, en estos tiempos de crisis permanente y ataques continuos a los empleos, los salarios y los espacios sociales, la construcción de comunes –tales como bancos de tiempo, jardines urbanos, agricultura sostenida por la comunidad, cooperativas de

alimentos, monedas locales, licencias *Creative Commons* o trueques— representa un modo de supervivencia esencial. En Grecia, en los últimos dos años, mientras los salarios y las pensiones han sufrido recortes del 30 por ciento y el desempleo entre los jóvenes ha alcanzado el 50 por ciento, han emergido diversas formas de ayuda mutua, tales como servicios sanitarios sin costo, distribución gratuita de lo producido por agricultores en centros urbanos y servicios de “reparación” de cables desconectados por falta de pago.

Sin embargo, las iniciativas comunales son más que diques frente al torrente neoliberal que amenaza nuestro sustento. Estas iniciativas son la semilla, el embrión de un modo de producción alternativo que aún se está gestando. Es éste el prisma con el que también deberíamos mirar a los movimientos emergentes de ocupación de tierras en muchas periferias urbanas, símbolos del aumento de habitantes urbanos “desconectados” de la economía formal mundial, reproduciéndose por fuera del mercado y del Estado (Zibechi, 2012).

La resistencia de los pueblos indígenas americanos frente a la continua privatización de sus tierras y sus aguas le ha dado un nuevo impulso a la lucha por los comunes. Mientras los zapatistas se alzaban exigiendo una nueva constitución que reconociese la propiedad colectiva, algo que el gobierno mexicano ignoró, en 1999 la constitución venezolana reconocía el derecho de los pueblos indígenas a utilizar los recursos naturales de sus regiones. También en Bolivia, en 2009, una nueva constitución reconocía la propiedad comunal. No mencionamos estos ejemplos para declarar que confiamos en la maquinaria legal del Estado como promotor de la sociedad de comunes que deseamos, sino para destacar la fuerza con la que se ha exigido, desde las capas más bajas, la creación de nuevas formas de sociabilidad, organizadas en función del principio de cooperación social y la defensa de las formas de comunalismo ya existentes. Como han mostrado Raquel Gutiérrez (2009) y Raúl Zibechi (2012), la “Guerra del Agua” del año 2000 en Bolivia no hubiese sido posible sin la compleja red de relaciones sociales que proporcionaron los *ayllus* y otros sistemas comunales aymaras y quechuas de regulación de la vida.

Las iniciativas de las mujeres de abajo han desempeñado un papel especial en este contexto. Tal y como ha ido demostrando una creciente literatura feminista¹, debido a su precaria relación con el empleo remunerado, las mujeres siempre han tenido mayor interés en la defensa de la naturaleza común y en muchas regiones han sido las primeras en salir en contra la destrucción del entorno: han luchado contra la explotación forestal, contra la venta de árboles con fines comerciales y la privatización del agua. Las mujeres también han dado vida a diferentes métodos para poner en común los recursos, tales como las “tontinas”, una de las actividades más antiguas y difundidas de banca popular que aún persisten. Estas iniciativas se han multiplicado desde los años setenta cuando, como respuesta a los efectos de los planes de austeridad y la represión política en varios países como Chile o Argentina, las mujeres se unieron para crear formas comunales de reproducción social, pudiendo así aumentar sus presupuestos y al mismo tiempo romper la sensación de parálisis que el aislamiento y la derrota producían. En Chile, tras el golpe de Estado de Pinochet, las mujeres comenzaron con los comedores populares, cocinando de forma colectiva en sus barrios para alimentar a sus familias y a los miembros de la comunidad que no tenían recursos suficientes. La experiencia de los comedores populares fue tan poderosa para romper la cortina de miedo que había descendido sobre el país tras el golpe de Estado, que el gobierno los prohibió y envió a la policía a destruir las ollas comunes y acusó a las mujeres de comunistas (Fisher, 1993). De una u otra manera, esta es una experiencia que se ha repetido a lo largo de los años 80 y 90 en muchos lugares de Latinoamérica. Tal y como indica Zibechi (2012), en Perú y Venezuela han aparecido miles de organizaciones populares, cooperativas y espacios comunitarios para tratar asuntos como la comida, la tierra, el agua, la salud o la cultura, en su mayoría organizados por mujeres. Estos espacios han sentado las bases para

1 Para una revisión del papel de las mujeres en la construcción de formas de reproducción social cooperativas, ver Federici (2010). Ver también Shiva (1989, 2005), así como Bennholdt-Thomsen y Mies (1999).

un sistema de producción cooperativo basado en el valor de uso y operando de manera autónoma frente al Estado y el mercado. También en Argentina, confrontadas con la cercanía del colapso financiero en 2001, las mujeres salieron a la calle “comunalizando” las carreteras y los barrios, llevando sus cazuelas a los piquetes, asegurando de esta manera la continuidad de las barricadas y organizando asambleas populares y consejos ciudadanos (Rauber, 2002).

De la misma manera, en muchas ciudades de los Estados Unidos, como por ejemplo en Chicago, una nueva economía está creciendo por debajo del radar de la economía formal; por una parte por pura necesidad y por otra para restituir el tejido social que la reestructuración económica y la “gentrificación” han dañado. Principalmente han sido las mujeres quienes han organizado varias formas de comercio, trueque y ayuda mutua fuera del alcance de las redes comerciales.

Cooptando los comunes

Ante todos estos avances, nuestra tarea es entender cómo podemos conectar estas realidades diferentes y cómo asegurar que los comunes que producimos transformen realmente nuestras relaciones sociales y no puedan ser cooptados. Es un peligro real. Durante años, parte de la clase dirigente capitalista internacional ha promovido un modelo de privatización más suave, apelando al principio de lo común como un remedio para el intento neoliberal de someter todas las relaciones económicas a las máximas del mercado. Ha podido constatarse que la lógica del mercado, llevada al extremo, resulta contraproducente incluso desde el punto de vista de la acumulación de capital, imposibilitando la cooperación necesaria para un sistema de producción eficiente. Basta observar la situación de las universidades estadounidenses, donde la subordinación de las investigaciones científicas ante los intereses comerciales ha reducido la comunicación entre científicos, forzándolos al secretismo acerca de sus proyectos o resultados.

Deseoso de aparecer como el gran benefactor, incluso el Banco Mundial utiliza el lenguaje sobre lo común para dar un toque positivo a la privatización y limar el filo a la resistencia esperada. Tras esa imagen de gran protector de “los bienes comunes mundiales”, el Banco Mundial expulsa a pueblos de las selvas y los bosques en los que han vivido durante generaciones para, posteriormente, permitir el acceso a aquellos que puedan pagarlo, una vez construidos parques temáticos u otro tipo de atracciones comerciales. El principal argumento es que el mercado es el instrumento de conservación más racional que existe (Isla, 2009). La Organización de las Naciones Unidas también ha reafirmado su derecho de gestionar los principales ecosistemas del planeta (la atmósfera, los océanos y la selva amazónica) para abrirlos a la explotación comercial; una vez más a nombre de “preservar” la herencia común de la humanidad.

“Comunalismo” es, también, la jerga utilizada para enganchar trabajadores no remunerados. Un ejemplo típico es el programa *Big Society* [Gran Sociedad] del Primer Ministro británico David Cameron, cuyo objetivo es movilizar las energías de las personas en programas de voluntariado, compensando así los recortes en servicios sociales que su administración introdujo a nombre de la crisis económica. Siendo una ruptura ideológica con la tradición que Margaret Thatcher inició en los años 80, cuando declaró que “la Sociedad no existe”, el programa *Big Society* instruye a organizaciones patrocinadas por el gobierno –desde guarderías hasta librerías, pasando por clínicas– a reclutar artistas locales y a jóvenes para que, sin ningún salario a cambio, se impliquen en actividades que aumenten el “valor social”, entendido éste como cohesión social y, sobre todo, como reducción de los costos de la reproducción social. Esto significa que las organizaciones no gubernamentales que realizan programas para los ancianos pueden percibir fondos del gobierno si son capaces de crear “valor social”, el cual se mide siguiendo unos cálculos especiales con base en las ventajas de una sociedad sostenible, en términos medioambientales y sociales, incrustada en una economía capitalista (Dowling, 2012). De esta manera, los esfuerzos comunitarios para construir formas de

existencia solidarias y cooperativas fuera del control del mercado, se pueden utilizar para abaratar el costo de la reproducción social e incluso para acelerar los despidos de empleados públicos.

Comunes productores de mercancías

Un tipo diferente de problema para la definición de los comunes anticapitalistas, es el planteado por la existencia de comunes que producen para el mercado, orientados por la motivación de la ganancia, por el “afán de lucro”. Un ejemplo clásico lo encontramos en las praderas alpinas suizas no cercadas, que cada verano se convierten en zonas de pastoreo para vacas lecheras que producen para la poderosa industria láctea suiza. Asambleas de ganaderos dedicados a la lechería, sumamente cooperativos en sus esfuerzos, gestionan estos prados. De hecho, Garret Hardin no podría haber escrito “La tragedia de los comunes” si hubiese decidido investigar cómo llegaba el queso suizo hasta su nevera (Netting, 1981).

Otro ejemplo habitual de comunes produciendo para el mercado es el de los más de mil pescadores de langostas de Maine, los cuales operan a lo largo de cientos de millas de aguas costeras donde millones de langostas viven, nacen y mueren cada año. En más de un siglo, los pescadores de langostas han construido un sistema comunal para compartir la pesca basándose en acuerdos previos para dividir la costa en zonas –cada una de las cuales está controlada por grupos locales– y límites autoimpuestos sobre la cantidad de langostas que se pueden pescar. No siempre ha sido un proceso pacífico. Los habitantes de Maine están orgullosos de su fuerte individualismo, por lo que los acuerdos entre los diferentes grupos se han roto en ocasiones; cuando esto ha sucedido, se han producido estallidos de violencia para expandir las zonas adjudicadas de pesca o para rebasar los volúmenes permitidos. Pero los pescadores pronto aprendieron que las consecuencias de ese tipo de conflictos merman el stock de langostas y con el tiempo han recuperado el sistema de comunes (Woodward, 2004).

Incluso el Departamento Estatal de Ordenación de la Pesca de Maine acepta en la actualidad este sistema comunal de pesca, después de haber sido proscrito durante décadas como una vulneración de las leyes antimonopolistas (Caffentzis, 2012). Una de las razones de este cambio en la conducta oficial es el contraste entre la situación del sector dedicado a la pesca de la langosta frente al de la pesca de peces de profundidad (i.e. el bacalao, la merluza, la platija y especies similares) que se lleva a cabo en el golfo de Maine y en el banco de Georges, donde el golfo conecta con el océano. Mientras que este último sector ha conseguido ser sostenible de forma continua durante el último cuarto de siglo, incluso durante tiempos de dificultad económica, desde los años noventa una especie tras otra de peces de profundidad se han visto afectadas por culpa de la sobrepesca, en ocasiones dando lugar al cierre oficial del banco de Georges durante años (Woodward, 2004). En el fondo de la cuestión se observan diferencias en la tecnología empleada por los dos sectores pesqueros y, por encima de todo, una diferencia en los lugares donde se ejerce la pesca. La pesca de la langosta tiene la ventaja de contar con zonas de uso común cerca de la costa y dentro de las aguas territoriales del Estado, lo que permite la repartición de las zonas entre los grupos, mientras que las aguas profundas del banco de Georges no pueden ser repartidas tan fácilmente. Hasta finales de 1977, el hecho de que el banco de Georges se encontrase 20 millas por fuera del límite territorial permitió que grupos externos pescaran en la zona con redes, lo que contribuyó en gran medida al agotamiento de la pesca; sin embargo, después de ese año el límite territorial fue ampliado en 200 millas. Por otro lado, la tecnología arcaica que empleaban los pescadores de langostas desanimó a la competencia. En contraste a ello, a comienzos de los 90, los “avances” tecnológicos en la pesca de profundidad –“mejores” redes y equipamiento eléctrico capaz de detectar peces de un modo más “efectivo”– trajeron el caos a una industria organizada bajo el principio del libre acceso: “consigue una barca y podrás pescar”. El hecho de disponer de una tecnología de detección y captura más avanzada y más barata chocó con la

organización competitiva de la industria que se había guiado por el lema: “unos contra otros y la naturaleza contra todos”, finalizando con la “Tragedia de los Comunes” que Hardin había previsto en 1968. Esta contradicción no es única a la pesca de profundidad de Maine, ha afectado a comunidades pesqueras de todo el mundo que en la actualidad se ven cada vez más desplazadas por la industrialización en la pesca y el poder de los grandes barcos pesqueros, cuyas redes de arrastre abarrotan los océanos (Dalla Costa, 2005). Los pescadores en Terranova han enfrentado una situación similar a los del banco de Georges, con resultados desastrosos para el sustento de sus comunidades.

Hasta ahora, los pescadores de langostas de Maine han sido considerados una excepción inofensiva que confirma la regla neoliberal de que los comunes pueden sobrevivir tan sólo bajo circunstancias especiales y limitadas. Sin embargo, visto a través del prisma de la lucha de clases, la organización comunal de Maine tiene elementos propios de un común anticapitalista, en cuanto involucra el control de los trabajadores en la toma de decisiones importantes sobre el proceso laboral y sobre sus resultados. Esta experiencia supone un entrenamiento sin precedentes y proporciona ejemplos de cómo pueden operar los comunes a gran escala. Al mismo tiempo, el destino de los comunes en la pesca de la langosta continúa estando determinado por el mercado internacional de mariscos al cual pertenecen. Si el mercado estadounidense se derrumba o el Estado permite la perforación petrolífera submarina en el golfo de Maine, serán disueltos. Por tanto, estos comunes dedicados a la pesca de langosta no pueden ser nuestro modelo.

Comunes como el “tercer sector”: ¿una convivencia pacífica?

Mientras que los comunes para el mercado pueden ser vistos como vestigios de antiguas formas de cooperación laboral, el interés creciente por lo común también viene de un amplio rango de fuerzas socialdemócratas que están preocupadas por los extremos

a los que lleva el neoliberalismo y/o reconocen las ventajas de las relaciones comunales para la reproducción de la vida cotidiana. En este contexto, los comunes aparecen como un posible “tercer” espacio además de y al mismo nivel que el Estado y el mercado. En palabras de David Bollier y Burns Weston en su debate sobre una “gobernanza ecológica”:

El objetivo general tiene que ser la reconceptualización del mercado y el Estado neoliberales, para dar lugar a una “triarquía” con los comunes: Estado-mercado-comunes, para redirigir la autoridad y conseguir sustento de nuevas formas más beneficiosas. El Estado mantendría su compromiso por una gobernanza representativa y la gestión de la propiedad pública, de igual modo que el sector privado continuaría poseyendo capital para la producción y posterior venta de bienes y servicio en el mercado (Bollier y Weston, 2012: 350).

En esa misma línea de actuación, una gran variedad de grupos, organizaciones y teóricos perciben a los comunes hoy en día como una fuente de seguridad, sociabilidad y poder económico. Esto incluye grupos de consumidores, quienes creen que una organización comunal puede proporcionarles mejores opciones de compra; así como a compradores de vivienda que, junto con la compra de un hogar, buscan una comunidad como garantía de seguridad y de un mayor campo de posibilidades en la medida que lo permitan los espacios y actividades existentes. A medida que crece el deseo de consumir alimentos frescos y conocer su origen, muchos huertos urbanos también encajan en esta categoría. Los hogares con servicios de asistencia también pueden concebirse como parte de lo común. Todas estas instituciones se refieren, sin lugar a dudas, a deseos legítimos; pero el límite y el peligro de tales iniciativas es que pueden generar fácilmente una nueva forma de cercamiento: los “comunes” que son construidos en función de la homogeneidad de sus miembros, a menudo han dado lugar a comunidades cerradas que proporcionan protección frente a lo “otro”; todo lo contrario de lo que implica el principio de los comunes para nosotros.

Redefinir los comunes

Entonces, ¿qué puede calificarse como comunes anticapitalistas? En contraste con lo ejemplos que hemos presentado, los comunes que pretendemos construir tienen por objetivo la transformación de nuestras relaciones sociales y la creación de una alternativa al capitalismo. No están centrados únicamente en proporcionar servicios sociales o en amortiguar el impacto destructivo del capitalismo y son mucho más que una gestión comunal de recursos. En resumen, no son senderos hacia un capitalismo con rostro humano. *Los comunes tienen que ser el medio para la creación de una sociedad igualitaria y cooperativa o se arriesgan a profundizar las divisiones sociales, creando paraísos para quienes se lo puedan permitir y que, por ende, puedan ignorar más fácilmente la miseria por la que se encuentran rodeados.*

En este sentido, los comunes anticapitalistas deberían ser percibidos tanto como espacios autónomos desde donde reclamar las prerrogativas sobre las condiciones de reproducción de la vida, así como el núcleo desde las cuales contrarrestar los procesos de cercamiento a la reproducción de la vida y de esta manera desarticular de forma sostenida nuestra existencia del Estado y del mercado. Por lo tanto, estos comunes difieren de los defendidos por Ostrom, para quien los comunes coexistirían con la esfera pública y la privada. Idealmente, los comunes anticapitalistas ejemplifican la visión a la que marxistas y anarquistas han aspirado pero sin éxito: una sociedad constituida por “asociaciones libres de productores”, autogobernadas y organizadas para asegurar, no una igualdad abstracta, sino la satisfacción de las necesidades y deseos de las personas. Hoy en día tan solo vemos fragmentos de este mundo (del mismo modo que en la Europa medieval tardía quizá solo se observaban fragmentos del capitalismo), pero los sistemas comunales que construyamos deberían permitirnos alcanzar mayor poder sobre el capital y el Estado, y prefigurar, aunque sea de modo embrionario, un nuevo modo de producción basado en el principio de la solidaridad colectiva y no en un principio competitivo.

¿Cómo alcanzar esta meta? Algunos criterios generales pueden dar unas primeras respuestas a esta pregunta, teniendo presente que en un mundo dominado por las relaciones capitalistas los comunes que producimos son, necesariamente, formas de transición:

- i. *Los comunes no están dados, son producidos.* Aunque digamos que estamos rodeados de bienes comunes —el aire que respiramos y los idiomas que usamos son ejemplos elocuentes de bienes que compartimos—, tan solo podemos crearlos mediante la cooperación en la producción de nuestra vida. Esto es así porque los bienes comunes no son necesariamente objetos materiales, sino relaciones sociales, prácticas sociales constitutivas. Esta es la razón por la cual algunos prefieren hablar de “comunalizar” o de “lo común”, justamente para remarcar el carácter relacional de este proyecto político (Linebaugh, 2008). Sin embargo, los comunes deben garantizar la reproducción de nuestras vidas; una confianza exclusiva en los comunes inmateriales, como Internet, no funcionará. Los sistemas de suministro de agua, las tierras, los bosques, las playas, así como diversas formas del espacio urbano son indispensables para nuestra supervivencia. Lo que también cuenta es la naturaleza colectiva del trabajo reproductivo y los medios de reproducción implicados.
- ii. Para garantizar la reproducción, *los “comunes” tienen que incluir una “riqueza común”* en forma de recursos naturales o sociales compartidos: las tierras, los bosques, el agua, los espacios urbanos, los sistemas de comunicación y conocimiento, todo para ser utilizado sin fines comerciales. A menudo utilizamos el concepto de “lo común” para referirnos a una serie de “bienes públicos” que con el tiempo hemos acabado considerando como parte de nosotros, tales como las pensiones, los sistemas sanitarios, la educación. Sin embargo, hay una diferencia crucial entre lo común y lo público, pues esto último lo controla el Estado y no nosotros. Esto no significa que no nos tenga que importar la defensa de los bienes públicos. Lo público es el terreno en el que se encuentra

una gran parte del trabajo invertido y, por nuestro propio interés, no nos conviene que las empresas privadas se lo apropien. Pero para el bien de la lucha por los comunes anticapitalistas, es crucial que no perdamos de vista esta distinción.

- iii. Uno de los desafíos a los que nos enfrentamos hoy en día es *conectar la lucha por lo público con aquellas por la construcción de lo común*, de modo que puedan fortalecerse unas a otras. Esto es más que un imperativo ideológico. Reiterémoslo: lo que llamamos “público” es la riqueza que hemos producido nosotros y tenemos que reapropiarnos de ella. También resulta evidente que las luchas de los trabajadores públicos no pueden tener éxito sin el apoyo de la comunidad; al mismo tiempo, su experiencia puede ayudarnos a reconstruir nuestra reproducción, a decidir, por ejemplo, lo que se supone que es un buen sistema sanitario, qué tipo de conocimientos se requieren y así sucesivamente. No obstante, es muy importante mantener la distinción entre lo público y lo común, pues lo público es una institución estatal que asume la existencia de una esfera privada de relaciones económicas y sociales que no podemos controlar.
- iv. *Los comunes requieren una comunidad.* Esta comunidad no debiera seleccionarse en función de ningún privilegio sino en función del trabajo de cuidado realizado para reproducir los comunes y regenerar lo que se toma de ellos. De hecho, los comunes entrañan tantas obligaciones como derechos. Así, el principio tiene que ser que aquellos que pertenezcan a lo comúnmente compartido contribuyan a su mantenimiento: es por este motivo que no podemos hablar de “comunes globales”, como ya hemos visto anteriormente, pues éstos asumen la existencia de una colectividad global que no existe en la actualidad y que quizás no exista jamás, ya que no la vemos como posible o deseable. De este modo, cuando decimos “ningún común sin comunidad” pensamos en cómo se crea una comunidad específica en la producción de relaciones mediante la cual se establece un común particular y se mantiene.

- v. *Los comunes requieren de reglas que indiquen cómo utilizar y cuidar la riqueza que compartimos;* los principios rectores tienen que ser: un acceso igualitario, reciprocidad entre lo que se da y lo que se toma, decisiones colectivas y un poder que surja desde abajo, derivado de las capacidades probadas y con un continuo cambio de temas en función de las tareas requeridas.
- vi. *Igualdad de acceso a los medios de (re)producción y la toma igualitaria de decisiones deben ser la base de los comunes.* Es necesario destacar este aspecto porque históricamente los comunes no han sido excelentes ejemplos de relaciones igualitarias. A menudo se han organizado de un modo patriarcal, muchos comunes discriminan en función del género. En África, conforme va disminuyendo la porción de tierra disponible, se introducen nuevas reglas, prohibiendo el acceso a quienes no pertenecen al clan originario. Pero en estos casos las relaciones no igualitarias suponen el fin de los comunes, pues generan desigualdades, envidias y divisiones, permitiendo que algunos miembros de la comunidad cooperen con procesos de cercamiento.

Conclusiones

En conclusión, los comunes no son únicamente medios a través de los cuales compartimos de manera igualitaria los recursos que producimos, sino también un compromiso para la creación de elementos colectivos, un compromiso para fomentar los intereses comunes en cualquier aspecto de nuestras vidas. Los comunes anticapitalistas no son el punto final en la lucha para construir un mundo no capitalista, sino el medio para ello. Ninguna batalla por cambiar el mundo puede resultar victoriosa si no nos organizamos para tener un sistema de reproducción comunal, no sólo para compartir el tiempo y el espacio en reuniones y manifestaciones, sino para poner nuestras vidas en común, organizándonos en función de nuestras diferentes necesidades y posibilidades, y rechazando todo principio de exclusión o jerarquización.

Bibliografía

De Angelis, M. 2007 *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital* (Londres: Pluto Press).

Bennholdt-Thomsen, V. y Mies, M. 1999 *The Subsistence Perspective* (Londres: Zed Books).

Bieto, D. 2000 *From Mutual Aid to the Welfare State: Fraternal Societies and Social Services, 1890–1967* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press).

Bollier, D. y Helfrich, S. 2012 *The Wealth of the Commons: a World Beyond Market and State* (Amherst, MA: Levellers Press).

Bollier, D. y Weston, B. H. 2012 “Green governance: ecological survival, human rights and the law of the commons” en D. Bollier and S. Helfrich (Edit.) *The Wealth of the Commons: a World Beyond Market and State* (Amherst, MA: Levellers Press), pp. 343-352.

Caffentzis, G. 2012 “The making of the knowledge commons: from lobsters to universities” en *St. Anthony's International Review*, 8 (1), 25–42.

Dalla Costa, M. y Monica, C. 2005 *Nostra Madre Oceano. Questioni e lotta dei movimento dei pescatoi* (Roma: DeriveApprodi).

Dowling, E. 2012 “The Big Society, Part 2: Social Value, Measure and the Public Services Act”, *New Left Project*, disponible en: http://www.newleftproject.org/index.php/site/article_comments/the_big_society_part_2_social_value_measure_and_the_public_services_act (agosto de 2012).

Federici, S. 2010 “Feminism and the politics of the commons in an era of primitive accumulation”, en Team Colors Collective (Edit.) *Uses of a Whirlwind: Movement, Movements, and Contemporary Radical Currents in the United States* (Oakland, CA: AK Press).

Fisher, J. 1993 *Out of the Shadows. Women, Resistance and Politics in South America* (Londres: Latin America Bureau).

Gutiérrez Aguilar, R. 2009 *Los Ritmos del Pachakuti. Levantamiento y Movilización en Bolivia (2000–2005)* (México D.F: Sísifo Ediciones).

Isla, A. 2009 “Who pays for the Kyoto Protocol?” en A. Salleh (Edit.) *Eco-Sufficiency & Global Justice: Women Write Political Economy* (Londres: Pluto Press).

Linebaugh, P. 2008 *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All* (Berkeley: University of California Press).

Linebaugh, P. 2012 “Enclosures from the bottom up”, en D. Bollier and S. Helfrich (Edit.) *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State* (Amherst, MA: Leveller Press), pp. 114–124.

Marx, K. 1967 *Capital, Vol. I.* (Nueva York: International Publishers).

Midnight Notes Collective 1990 *The New Enclosures* (Boston: Midnight Notes).

Naturenet *Common land* disponible en: www.naturenet.net (13 de agosto de 2012).

Netting, R. 1981 *Balancing on an Alp: Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Village* (Cambridge: Cambridge University Press).

Rauber, I. 2002 *Mujeres Piqueteras: El Caso de Argentina* en Fenneke Reusoo (Edit.), pp. 107–123.

Shiva, V. 1989 *Staying Alive. Women, Ecology and Development* (Londres: Zed Books).

Shiva, V. 2005 *Earth Democracy* (Boston: South End Press).

The Economist 2012 “Elinor Ostrom, defender of the commons, died on June 12th, aged 78”, disponible en: <http://www.economist.com/node/21557717> (3 de abril de 2013).

Woodward, C. 2004 *The Lobster Coast: Rebels, Rusticators, and the Struggle for a Forgotten Frontier* (Nueva York: Penguin Books).

World Bank 2012 “World Bank Publications and Research is now Easier to Access”, disponible en: <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/00.html> (3 de abril de 2013).

Zibechi, R. 2012 *Territories in Resistance: A Cartography of Latin American Social Movements* (Oakland: AK Press).

Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos

Raúl Zibechi



Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos

Raúl Zibechi

Resumen

Este trabajo pretende mostrar que el sustrato de lo común son los trabajos colectivos, (*minga, tequio o ayuda mutua*), y no los llamados bienes comunes, concepto tributario del economicismo, o las comunidades como instituciones que son, en todo caso, producto del hacer colectivo de las personas. Estas prácticas no están confinadas sólo en remotas áreas rurales pobladas por indígenas y campesinos, sino también se registran en las ciudades por parte de sectores populares mestizos. Los trabajos colectivos son un mecanismo que funciona tanto en la producción como en la reproducción de la vida, tanto en la educación y en los cuidados de salud, como en el ámbito de la toma de decisiones y de la seguridad colectiva. El análisis se focaliza en experiencias urbanas con el objetivo de hacer visibles prácticas y modos de hacer que desbordan los estrechos marcos de la raza/etnia y de las comunidades/instituciones para arraigar allí donde la vida está siendo violentada por la acumulación por despojo.

Palabras clave: comunidad, trabajos colectivos, bienes comunes, hacer comunidad.

La comunidad no es, se hace. Cada día, a través del hacer colectivo de varones y mujeres, niñas, niños y ancianos, quienes al trabajar reunidos hacen comunidad, hacen lo común. Reducir la comunidad a institución, hecha de una vez para siempre, instituida, oculta que los trabajos colectivos son los que le dan vida, sentido, forma y fondo al hecho comunal. Optamos, entonces, por decir *hacer comunidad* en vez de *ser comunidad*.

Lo común son los vínculos que construimos para seguir siendo, para hacer que la vida siga siendo vida; vínculos que no pueden ser acotados a institución ni a cosas (agua, tierra, natura). En este sentido, los llamados “bienes comunes” no son objetos, entes separados de las personas, sino esos lazos (comunes, comunitarios) que hacen posible que, por decir, agua y tierra sigan siendo en beneficio del común/comunitario. Los “bienes comunes” son lo que hacemos para que sigan siendo bienes de uso del común.

Las palabras, el modo de usarlas por lo menos en el castellano al uso, tienden a cosificar-objetivizar, como señalaba Carlos Lenkersdorf, y, de ese modo, ocultar y disolver las relaciones sociales que hacen posible que lo que es, siga siendo; o, si se prefiere, estar-siendo (Kusch, 1971). En este artículo intento mostrar cómo los trabajos colectivos (*minga, tequio, gauchada, amingáta nendive, guelaguetza*, y los mil modos de nombrarlos) no pueden reducirse a las formas de cooperación aceptadas/institucionalizadas en las comunidades indias; los encontramos en espacios urbanos y rurales, entre negros, indios y mestizos, y en los más diversos espacio-tiempos de la vida social, actual y pretérita, muchas veces de modo espontáneo/invisible. Y que son la sustancia de la vida social, que se expresa en maneras diversas, a veces transfiguradas, porque necesitaron camuflarse (en fiesta, rito o liturgia) para escapar de las fauces depredadoras de Estados y mercados.

Trabajos colectivos urbanos

Auzolan es la palabra con la que los pobladores de la ciudad vasca de Vitoria nombraban los trabajos comunitarios hacia el año 1400. Eran

trabajos “para la ejecución de tareas precisas para la buena marcha de la comunidad o para la creación o mantenimiento de infraestructuras o equipamientos comunes” (Egin Ayllu, 2014: 25). A través del trabajo colectivo resolvían las necesidades materiales de los vecinos, pero también vigorizaban el sentimiento colectivo de comunidad, ya que en la mayoría de las ocasiones los trabajos de *auzolan* culminaban con una celebración colectiva entre todos los participantes.

La práctica del *auzolan* se denominaba, tradicionalmente, *vereda*, denominación que aún sobrevive allí donde estos modos se mantienen. Las responsabilidades que tenían que asumir los mayores y sobremayores eran tareas obligatorias y no retribuidas. La comunidad de vecinos los elegía en “concejos abiertos” o *batzarre*, y todos consideraban que ejercer esos cargos era un honor. Los cargos eran rotatorios y todos los vecinos debían acceder a ellos en algún momento de sus vidas.

Los estudios que han reconstruido la historia de las vecindades de Vitoria, aseguran que ese modo de organizarse para resolver los problemas colectivos era “la traslación a las ciudades de una forma de organización que desde antiguo venía practicándose en los pueblos y aldeas (...) y que, por tanto, estaban acostumbradas a ella de ‘forma natural’ desde tiempos muy anteriores” (Egin Ayllu, 2014: 36).

No existe constancia documental de cuándo comenzaron estas prácticas, aunque es seguro que existieron en varias ciudades y en barrios alejados de una misma ciudad durante la Edad Media, de modo que no existían normativas ni ordenamientos que las regularan pese a lo cual sus formas y modos de hacer eran similares. Las necesidades de cada población imponían el *auzolan* ante la inexistencia de Estado y las capacidades colectivas le daban forma al modo de resolverlas. Eran formas de organización y acción “espontáneas” (según el lenguaje actual) o “naturales” como señalaban los propios vecinos (Egin Ayllu, 2014).

En 1483 se redactaron las “Ordenanzas de las Vecindades Vitorianas”, primera mención documentada sobre su existencia para poner orden al asamblearismo vecinal que era el modo de

participación de la población en las decisiones de la ciudad a través del Concejo Abierto. Según las fuentes, la potencia de la acción vecinal o vecindades (comunidades de vecinos), estaba anclada en la “ayuda mutua”, práctica rutinaria de la vida cotidiana para resolver los problemas comunes. Pero a finales del siglo XV el matrimonio de los Reyes Católicos y la unificación de los reinos de Castilla y Aragón, dio inicio a un proceso de centralización de las formas de gobierno a través de medidas que reorganizaban la vida política, administrativa, territorial y social. En ese marco de fortalecimiento de un Estado central aparece la necesidad de regular las vecindades.

De hecho, las Ordenanzas son aprobadas el 18 de septiembre de 1483 en la iglesia de Santa María donde sesionan el “Concejo Cerrado” y la Diputación, “cuatro días antes de la visita a Vitoria de la reina Isabel” (Egin Ayllu, 2014: 46). En ese mismo proceso son suprimidos los Concejos Abiertos y se crea el primer Ayuntamiento de Vitoria, un órgano de poder restringido a las elites de la ciudad, estrechamente vinculadas a la corona.

Las comunidades vecinales salen de la oscuridad histórica recién cuando entran en conflicto con un Estado que pretende suprimirlas, aunque inicialmente acotaba sus poderes. La cuestión del orden público o seguridad, en realidad el monopolio del uso de la fuerza, ocupa un lugar destacado en este conflicto. Hasta ese momento, la seguridad vecinal descansaba en la capacidad de autodefensa de las familias, como parte del mismo sistema de ayuda mutua que se utilizaba tanto para la limpieza y el mantenimiento de las infraestructuras, como para asistir a las familias en problemas o para organizar las fiestas. En rigor, no existiría un cuerpo de autodefensa separado de otras esferas de la vida colectiva. Un único mecanismo se aplicaba en cada caso asumiendo tareas parcialmente distintas, siempre bajo el control de la vecindad/comunidad.

Desde fines del siglo XV las autoridades de la ciudad “desplegaron todo un arsenal de medidas tendentes a controlar a sus administrados, y las vecindades fueron uno de los puntales en los que se sustentó esa

política”. Un primer paso para controlarlos fue que “el Ayuntamiento pasaba a hacerse cargo del monopolio del uso de la fuerza, de la violencia, y por tanto, ya no era necesario que los vitorianos estuvieran armados en la calle” (Egin Ayllu, 2014: 52).

Una política de este tipo conlleva, naturalmente, un control estricto de las conductas cotidianas y, por lo tanto, las Ordenanzas incluyen castigos severos a las mujeres, en particular “mujeres que tratan y hacen continua y públicamente pecado de fornicio y putería”, así como a “personas hechiceras y que se quieren decir adivinas”, según reza el capítulo 16 de la normativa. Aparecen las sanciones y multas, pero también la figura de la delación, amparada por las ordenanzas. De ese modo se acuña el concepto de delito como parte del disciplinamiento y control de la sociedad. El proceso de liquidación de las vecindades fue largo y tuvo su epílogo recién el siglo XIX cuando sus propiedades fueron arrebatadas. Primero fueron “reguladas” por disposiciones legales, luego se les fue vaciando su contenido al subordinarlas a las instituciones y, finalmente, se les incautaron sus bienes.

La dinámica de las vecindades/comunidades urbanas resultaba intolerable desde la óptica de la centralización estatal y concentración de poder por parte de las clases dominantes. Sin embargo, más allá de la figura de la vecindad, de sus bienes y autoridades, o sea por debajo de la institución comunidad, existían un conjunto de prácticas, de modos de hacer, ordenados en torno al *auzolan*, que forman el corazón de las relaciones comunitarias. Fueron esas prácticas las que sostuvieron las vecindades y, a la vez, las que estuvieron en la lupa de las elites urbanas.

Los modos de autoorganización (que por cierto no era un término de la época) y la cultura de lo colectivo, se fueron trasladando de las zonas rurales a las ciudades a la par de la emigración de los campesinos que reproducían en las ciudades la solidaridad que caracterizaba a las familias extensas que predominaban en el campo. Lo colectivo estaba por sobre lo individual. Pero esos modos de hacer no estaban estatuidos, eran “apenas” costumbre, sentido común que no necesitaba hacerse

ley o reglamento. Más aún, la transfiguración del sentido común en regla escrita sólo podía ser el comienzo de su desaparición, de su neutralización, porque parte de la autonomía de esas comunidades consistía en que eran invisibles para las instituciones.

Ninguna de esas comunidades tenía estatutos, vivían fuera de la ley y, probablemente, eso era una señal de identidad no consciente, que parecía ir de la mano de su independencia de criterios y en muy pocas ocasiones acuden a los tribunales. Se regían por usos y costumbres, o, en el lenguaje de la época, “no hay más ordenanzas que las costumbre antiguas” (Egin Ayllu, 2014: 68).

La inexistencia de estatutos y reglas escritas no era, empero, un síntoma de debilidad. Por el contrario, las costumbres “ordenaban” que todo nuevo habitante de la ciudad debía contar con el visto bueno de la vecindad que lo acogía, había de aceptar las cargas y obligaciones necesarias para sostener la comunidad vecinal, entre las que destacaban acudir a las asambleas obligatorias, asumir cargos de responsabilidad e integrar “las rondas para prevenir los delitos” (Egin Ayllu, 2014: 72). Entre las normas nunca escritas, quizá por eso tan efectivas, estaba el apoyo y asistencia de la comunidad en nacimientos y bodas, enfermedades y muertes, porque era comunidad en el momento de compartir la alegría como de sobrellevar el dolor.

Ese compartir a través del trabajo colectivo de ayuda mutua, el *auzolan*, gana especial visibilidad ante las tragedias colectivas, sean los frecuentes incendios o las terribles epidemias, siendo uno de los mejores medios para controlarlas “apoyarse en las vecindades y barrios”, los más capaces para mantener la higiene de los espacios públicos y asegurar el suministro de agua (Egin Ayllu, 2014: 79). Es evidente que las vecindades, como toda comunidad real, tenían mecanismos coercitivos para hacer cumplir las decisiones colectivas, existiendo un abanico de medidas que iban desde las multas en efectivo hasta la definitiva separación del infractor de la ciudad. Entre las sanciones monetarias, la más elevada (de 50 *marevedís* en 1483) estaba destinada a aquellos que se negaban a aceptar el cargo para

el que habían sido elegidos, ya que se consideraba que “servir” a la comunidad era aun deber.

Con el fortalecimiento del poder municipal las cosas fueron cambiando para las comunidades de vecinos. Por un lado, las elites de la ciudad se afianzaban con apoyo de la corona española. El Reglamento de Vecindades de 1483 formaba parte de ese largo proceso que avanzó lentamente a lo largo de varios siglos. Recién en el siglo XVIII fueron siendo vaciadas de contenido para recibir el tiro de gracia hacia la segunda mitad del siglo XIX, cuando “les son arrebatadas tanto sus posesiones como sus bienes” (Egin Ayllu, 2014: 145). A partir de 1855 durante el “bienio progresista” se promulgó la Ley de Desamortización Civil que fue “uno de los principales instrumentos utilizados por la ‘corriente liberal’ en boga desde la Constitución de 1812 para intentar acabar con las colectividades y el régimen comunal” (Egin Ayllu, 2014: 146). La nueva ley permitía expropiar las propiedades de las vecindades y también de las cofradías y de las “obras pías”, buscando engordar las débiles arcas estatales.

En el afán modernizador, los ayuntamientos se quedaron con los bienes de las vecindades bajo la forma de obras públicas, entre ellas la conducción y abastecimiento de agua, pero también les quitaron los censos, libros de actas y de ingresos. Los ayuntamientos comenzaron a concentrar los bienes y a cumplir los servicios que antes realizaban las comunidades vecinales, reduciéndolas a meras organizadoras de celebraciones eclesíásticas y de las fiestas anuales.

Fue una victoria política doble. Las elites y el Estado destruyeron un poder paralelo, a la vez que fomentaron una nueva cultura política:

(...) en la medida que el Ayuntamiento fue arrebatando a las Vecindades su ser comunitario, vaciándolas de contenido hasta convertirlas en casi meros apéndices administrativos al servicio municipal, y el individualismo fue tomando carta de naturaleza en las relaciones vecinales, el ‘cargo’ de Mayoral fue adquiriendo popularmente una mayor consideración de ‘carga’, difícilmente asumible (Egin Ayllu, 2014: 131).

Una cultura política no desaparece sin más. Pueden confiscarles edificios y propiedades, incluso destituir las formas organizativas en que se apoya, pero un modo de hacer, incrustado en las relaciones entre personas, se debilita pero no se evapora al perder las instituciones que lo cobijaban. El *auzolan* por ejemplo, el trabajo comunitario, consolida los lazos comunitarios, los sostiene, pero no los crea. Aún hoy, existen Concejos Abiertos, 319 en Alava y 348 en Navarra, sobrevivientes de las formas de tomar decisiones históricas en esas comunidades.

El *auzolan* no es posible cuantificarlo. Se hace visible en la sociabilidad cotidiana en pueblos y barrios, en particular durante las fiestas vecinales, en las que cientos de jóvenes participan trabajando sin esperar ninguna remuneración más allá de la satisfacción de la solidaridad y el goce de la fiesta. Sobrevive a la modernidad y al consumismo en las “reuniones de portal”, donde los vecinos debaten problemas del edificio en que habitan. Pero es sobre todo en los momentos difíciles, crisis o tragedias, cuando el trabajo colectivo se muestra en toda su potencia.

Durante las inundaciones que sufrió la ciudad de Bilbao, en agosto de 1983, que destruyeron barrios enteros y provocaron la muerte de 39 personas, resurgió con toda su potencia el *auzolan*, en lo que se denominaron “las inundaciones de la solidaridad”. Ante la inoperancia del Estado, miles de personas se volcaron en apoyo de las familias que perdieron sus viviendas, limpiaron y reconstruyeron las zonas más afectadas (Asociación de Familias de Rekaldeberri, 1983).

Acapatzingo: trabajos comunitarios en la mega ciudad¹

La Comunidad Acapatzingo, así como otras comunidades urbanas que se organizaron para conseguir viviendas para sus integrantes,

¹ Este apartado es una versión muy abreviada del texto “Challenges and Difficulties of Urban Territories in Resistance”, en Sthaler-Sholk, Richard; Vanden, Harry and Becker, Marc *Rethinking Latin American Social Movements*, Rowman, New York, 2014.

muestran que lo común puede nacer incluso en una mega ciudad como México D.F. Con la misma intención de destacar las prácticas colectivas como sustento de lo común/comunitario, analizo la experiencia de este colectivo urbano de más de 500 familias a lo largo de dos décadas.

Acapatzingo forma parte del vasto movimiento popular urbano que nace en la década de 1970 al calor de la experiencia del movimiento estudiantil de 1968, que tuvo un fuerte crecimiento luego del terremoto de 1985, impulsado por los afectados por el sismo, inquilinos, colonos y solicitantes de crédito. El predio donde se levanta la comunidad Acapatzingo, La Polvorilla, en la delegación Iztapalapa, oriente de la ciudad de México, fue ocupado en 1994, en varias etapas luego de expulsar a los “intermediarios” que lucraban con los ocupantes. Lo compraron en 1998 y comenzaron la construcción de las viviendas en 2000 (Lao y Flavia, 2009; Zibechi, 2009). El grupo se fue armando gradualmente en base a familias que llegaron de otros proyectos. Primero levantaron construcciones temporales para las familias que no tenían dónde vivir y cuando fueron terminando las viviendas unifamiliares definitivas (120 metros cuadrados en dos niveles y 64 metros cuadrados en los departamentos), fueron siendo entregadas a las familias.

Las viviendas de las familias que forman una brigada están pintadas en los mismos colores, que las distinguen de las otras brigadas, y ocupan espacios próximos formando un pequeño “barrio”. Las viejas viviendas precarias siguen en pie para albergar a otros miembros del movimiento que están en el proceso de ocupaciones y de construcción de nuevas comunidades. En este sentido, Acapatzingo es una gran escuela. A mediados de 2013 tenían dos viveros que producen alimentos, una radio comunitaria dirigida por adolescentes, espacios para niños, tercera edad y jóvenes que incluyen pista de patinaje y ciclismo, dos canchas de basquetball y teatro al aire libre; y están en las fases iniciales de la construcción de la clínica de salud y de las escuelas preescolar, primaria y secundaria. El ingreso al predio está

regulado por la comisión de vigilancia, en la que participan de forma rotativa todas las familias, no se permite el ingreso de policías salvo casos especiales autorizados por la comunidad.

La construcción de la comunidad fue un largo proceso en el que los aspectos culturales y subjetivos jugaron un papel más importante que las viviendas y el espacio físico, que fue radicalmente modificado desde un baldío abandonado a un hermoso barrio-comunidad. Los miembros del Frente Popular Francisco Villa Independiente-Unidad Nacional de Organizaciones Populares de Izquierda Independiente (FPFVI-UNOPII), relatan de este modo ese proceso:

Nos fuimos integrando poco a poco, como gotas de lluvia que confluyen en un río, caminamos, desde entonces, de la mano siempre tibia y solidaria de la lucha, enfrentamos y vencimos nuestros propios miedos para poder enfrentarnos a la burocracia, a la negligencia oficial, al Estado, fuimos desarrollando, entonces, nuestras armas, la movilización se hizo fundamental para alcanzar los objetivos, a la par que empezamos a construir nuestra propia cultura, la seguimos construyendo, una comunitaria, una cultura de vida y no de muerte y la fortalecimos con las guardias, las jornadas, con la radio y el proyecto de cultura (FPFVI-UNOPII, 2009b).

A partir de esta breve descripción, en la que destacan dos ideas centrales, la de comunidad y la de cultura, quiero reconstruir algunos aspectos que considero decisivos a la hora de crear este espacio comunitario, autónomo y en resistencia: el cambio de las subjetividades, la organización interna y los acuerdos que hacen posible la convivencia, o sea los reglamentos que han aprobado todas las familias que deciden convivir. Asumo que los tres aspectos están íntimamente ligados y sólo los separo para profundizar cada uno de ellos. Lo que intento responder es cómo crearon comunidad a partir de la sumatoria de individuos.

Un cambio en la subjetividad se produce cuando empezaron a ser capaces de derrotar “nuestros propios miedos, combatir los traumas imbuidos en nosotros desde niños, romper con el egoísmo, romper con la apatía” (FPFVI-UNOPII, 2008). Ese trabajo interior es

individual en colectivo, o sea, no es ni lo uno ni lo otro, la polaridad individual-colectivo se rompe, se desvanece sin confundirse, sin que ambos términos desaparezcan; sólo se desvanecen como polaridad. ¿Cómo? En la toma de tierras y en los asentamientos convertidos en escuelas a cielo abierto, donde “las asambleas, la marcha, la guardia o las jornadas de trabajo se traducían en colectividad, en preocupación por el otro” (FPFVI-UNOPII, 2006). En suma, soy en la medida en que comparto con el otro y la otra; no soy en soledad, sino con los demás. Y es a través de los otros que mi individualidad puede crecer, afirmarse y ser.

Este notable cambio en la subjetividad que observamos entre los integrantes del movimiento tiene una evidente raíz popular en las colonias mexicanas donde “naturalmente” existe una cultura comunitaria. Lo que el Frente ha hecho es rescatarla, evitar que se pierda en manos del mercado, de los partidos y del patriarcado. “El objetivo más importante es que el rescate y conservación de una cultura comunitaria se extienda y toque a las familias enteras, que los niños y jóvenes crezcan en un ambiente permeado por estos valores, subversivos per se, en una sociedad como la que vivimos” (FPFVI-UNOPII, 2006).

En segundo lugar, la organización del Frente está orientada a las tareas de rescatar y fortalecer comunidad. Por un lado está la estructura organizativa; por otro, lo que esa organización hace. La base es siempre la misma: las brigadas formadas por 25 familias, tanto en predios como Acapatzingo como en las ocupaciones y asentamientos. Cada brigada nombra responsables para las comisiones, en general cuatro: prensa, cultura, vigilancia y mantenimiento. En Acapatzingo son 28 brigadas y en los demás espacios es muy variable en función de la cantidad de familias. A su vez, las comisiones, cuyos integrantes son rotativos, nombran representantes para el consejo general de todo el asentamiento donde confluyen representantes de todas las brigadas.

“La idea de las brigadas es que permiten generar núcleos donde la gente puede generar un vínculo y las comisiones son correas de

trasmisión en dos sentidos, hacia la organización y hacia las familias, y eso permite mejorar el trabajo”, explica Enrique Reynoso, uno de los dirigentes del FPFVI-UNOPII y miembro de la Comunidad Acapatzingo (Zibechi, 2009). En las brigadas hay tiempo suficiente, y confianza interpersonal, como para profundizar todos los temas. Luego hay una asamblea general (mensual en Acapatzingo, semanal en otros predios) que es la máxima instancia en la toma de decisiones.

Es importante ver más de cerca lo que sucede en las brigadas, ya que son la célula de la organización territorial y la base de toda la organización, pero también el núcleo de la comunidad. En las reuniones de brigada cada familia tiene un voto. En ellas debaten los temas más importantes, como los reglamentos del predio que fueron debatidos en cada una de las brigadas, y reformados hasta que todas estuvieron de acuerdo. Cuando se presenta un conflicto interviene la brigada, aunque sea un problema intrafamiliar, y dependiendo de la gravedad puede pedirse la intervención de la comisión de vigilancia y hasta del consejo general. Cada brigada se encarga una vez por mes de la seguridad del predio, pero el concepto de vigilancia no es el tradicional (control), sino que se basa en la autoprotección comunitaria y tiene, por lo tanto, un fuerte aspecto educativo. “La comisión de vigilancia no puede ser la policía del predio”, explica Reynoso, “porque estaríamos repitiendo el poder del Estado” (Zibechi, 2009).

La comisión de vigilancia tiene también el papel de marcar y delimitar el adentro y el afuera, quién puede entrar y quién no debe hacerlo. Este es un aspecto central de la autonomía, quizá el más importante. La autonomía implica establecer un contorno físico y político que diferencia el espacio interior del exterior, que impide que el cuerpo autónomo se diluya en el entorno. Así funcionan los sistemas vivos, creando un perímetro que delimita el territorio en el que suceden las interacciones, haciendo viable que el conjunto funcione como una unidad (Maturana y Varela, 1995).

Es lo que permite que dentro del perímetro se establezcan vínculos diferentes a los que suceden fuera, lo que le otorga al sistema sus características propias. Pero no es un sistema cerrado; tiene múltiples

vínculos hacia el exterior. La comunidad de Acapatzingo trabaja intensamente con el barrio en el que está enclavada: la comisión de vigilancia ha contribuido a crear comités de vecinos en el barrio con los que realizan cursos de seguridad barrial y cómo actuar en casos de desalojos, que el barrio retribuye con víveres. Han dado charlas en las escuelas sobre seguridad para jóvenes y a través de la radio establecieron vínculos con los comerciantes que se anuncian a través de la emisora comunitaria y algunos jóvenes del barrio participan en programas radiales. “Seguimos persiguiendo una utopía que no consiste en crear una isla sino un espacio abierto que pueda contaminar la sociedad”, explica Reynoso (Zibechi, 2009). En los demás predios, ubicados casi todos en la zona de Pantitlán, los colectivos del Frente se vinculan con el barrio sobre todo a través del carnaval y de otras fiestas que organizan junto a los vecinos.

La tercera cuestión se relaciona con los reglamentos, que son el modo que encontraron de darle forma a las prácticas colectivas. El Reglamento General, muy similar en todos los asentamientos que integran este movimiento, tiene doce páginas y fue aprobado por todos los que habitan el espacio en las asambleas de brigadas. El movimiento, señala el texto, quiere brindar una alternativa de vivienda a las familias que no la tengan, pero que “acepten romper con los hábitos y las prácticas individualistas” para levantar un proyecto de vida colectivo y solidario que se propone “construir Poder Popular” (FPFVI-UNOPII, 2009a: 2).

La asistencia a las asambleas es obligatoria y la inasistencia reiterada puede ser motivo de baja del asentamiento. La asamblea decidió crear cuatro comisiones: mantenimiento, que se encarga de los trabajos colectivos, vigilancia, cultura (cuyas características ya hemos visto) y salud, que trabaja en prevención de salud física y mental, seguimiento de los enfermos crónicos, coordinar campañas de vacunación y de alimentación sana.

El reglamento regula la convivencia: prohíbe el maltrato físico y psicológico, escuchar música con volumen alto, y señala que los conflictos entre vecinos deben solucionarse a través del diálogo pero

estipula que la comisión de vigilancia puede intervenir ante casos graves. Cuando se produce un acto de violencia física, “el agresor deberá cubrir los gastos de atención y curación del agredido” y se puede llegar a su expulsión del asentamiento, temporal o definitiva. Los robos suponen la baja definitiva independientemente del monto robado, con la posibilidad de expulsar a toda la familia si llega el caso (FPFVI-UNOPII, 2009a: 6-7).

A los niños se les destinan espacios de juego y se propone celebrar asambleas de niños y crear comisiones con apoyo de los adultos. Las áreas comunes deben estar limpias y no se puede consumir drogas ni alcohol en ellas. Se reglamentan estrictamente los horarios y tareas de las guardias. Las jornadas de trabajo colectivo decididas por la asamblea o las comisiones son obligatorias.

En varios asentamientos que he visitado pude observar que las personas más activas son las mujeres, que enseñan el predio al visitante con orgullo, los espacios de salud, la biblioteca que tienen todos los asentamientos, y explican en detalle el trabajo de las comisiones. Los niños, a partir de los diez años, se muestran dispuestos a participar en actividades colectivas. Cada asentamiento tiene un lugar para asambleas que a veces funciona como comedor. En todos los espacios que pude visitar pregunté qué hacen ante la violencia doméstica. En todos me respondieron lo mismo: el agresor debe retirarse del predio durante un tiempo que, en función de lo que decida la mujer, puede ser de semanas o hasta de tres meses, “para que piense”. Sólo puede regresar si la mujer lo acepta. La comunidad sostiene afectivamente a la familia.

En algunos asentamientos hay carteles bien visibles con el nombre de la persona que tiene prohibido el ingreso al predio. En Acapatzingo aseguran que cuando se produce una agresión en el hogar los niños salen a la calle haciendo sonar el silbato, mecanismo que la comunidad utiliza ante cualquier emergencia. El ambiente interior es apacible, a tal punto que incluso en lugares muy poblados como Acapatzingo (unos 3.000 habitantes), es común ver a los niños

jugando solos con total tranquilidad en un espacio seguro y protegido por la comunidad.

De las diversas prácticas colectivas mencionadas, creo que la identidad de brigada es clave porque es en ella en la que se vivencian los trabajos colectivos como práctica capaz de sostener/reproducir la comunidad. La actitud hacia los varones golpeadores revela la existencia de potentes lazos comunitarios asentados en trabajos colectivos. En este punto, y tratándose de un movimiento urbano en el que las familias suelen trabajar fuera del territorio común, debemos comprender que un aspecto central de los trabajos colectivos es la asamblea de brigada (además, claro, de las comisiones de vigilancia y otras tareas grupales).

La reunión semanal de cada brigada, requiere tiempo y dedicación que se le restan a otros trabajos, al tiempo libre o a la familia. Las comisiones de vigilancia son el principal trabajo colectivo, ya que de ellas depende tanto el orden interior como la preservación del espacio/territorio de cualquier suceso externo. La vigilancia se mantiene las 24 horas y entre las normas decididas colectivamente, figura que en caso de que la policía deba ingresar al predio (por una situación grave como asesinato, por ejemplo) debe hacerlo sin armas. He podido observar que entre las personas que vigilan el ingreso a la comunidad, abundan las mujeres de todas las edades, quizá porque se trata de comisiones de contención, cuidado y autoeducación más que de control.

Cuidar la salud en comunidad: Cecosesola

Barquisimeto es una ciudad de 1,2 millones de habitantes, en el estado de Lara, en el occidente de Venezuela. Cecosesola (Central de Servicios Sociales del Estado de Lara) es una red de 50 cooperativas de producción agrícola, agroindustrias en pequeña escala, servicios de salud, transporte, funerarios, de ahorro y préstamo, distribución de alimentos y de artículos para el hogar. La red tiene algo más de 20 mil asociados de los cuales 1.300 son trabajadores. Las ferias

de Cecosesola abastecen casi el 40% de los alimentos frescos que consume la ciudad, con casi 300 cajas donde acuden semanalmente unas 220 mil personas. Uno de esos emprendimientos es el Centro Integral Cooperativo de Salud (CICS) que atiende 180 mil personas cada año.

El Centro está inspirado en principios comunitarios, como toda la red de cooperativas. Los miembros de Cecosesola rechazan la separación entre los que gestionan el proyecto y los que son meros usuarios. Su objetivo es la autogestión que se traduce en el autofinanciamiento y en la autodeterminación que comienza a superar las jerarquías y estructuras de mando por el consenso, el respeto entre trabajadores y asociados y la gestión en base a la confianza. En el aspecto curativo, conviven diferentes enfoques de salud, desde la medicina convencional (medicina general y especialidades) hasta las terapias (acupuntura, hidroterapia, masoterapia).

Autogestionar comunitariamente un centro de atención masiva, supone encarar el desafío de superar dos aspectos establecidos en la cultura dominante: la rígida división y jerarquización al interior del colectivo de salud y las relaciones también jerárquicas entre especialistas (médicos) y pacientes. Eso pasa por construir una nueva cultura de carácter comunitario. Los miembros del CICS lo trabajan en todos los aspectos, desde la construcción del edificio que lo alberga hasta las relaciones humanas.

El edificio del Centro de Salud es completamente distinto a cualquier hospital. Son tres pisos que combinan grandes ventanales y “paredes” con ladrillos huecos que permiten la ventilación y no obstaculizan la visión, de modo que puede decirse que es un espacio abierto. El diseño del edificio supuso tres años de debates entre los cooperativistas y los arquitectos y fue enteramente financiado por Cecosesola, pese que no tenía los fondos suficientes. La diferencia con el hospital tradicional está en los detalles. Hay dos grandes espacios a cielo abierto donde niños y niñas practican artes marciales chinas (*wushu*) acompañados de sus padres y una animadora, y los grandes

hacen *tai chi*, *yoga* y bailoterapia. El criterio es que en cada piso haya un espacio para actividades colectivas de los “pacientes” y sus familias.

Mientras el diseño hospitalario tradicional consiste en pequeñas salas cerradas y tabicadas para aprovechar el espacio por criterios de rentabilidad, ellos han pensado en espacios abiertos, con ventilación, sol y aire, con habitaciones aireadas con grandes balcones en lo que definen como “una estructura ecológica”. Mientras las clínicas tienen aire acondicionado y los espacios miran hacia el interior con pequeñas ventanas, el centro de salud mira hacia las montañas y es un pequeño oasis de aire fresco en la ciudad calurosa. Las habitaciones se interconectan a través de balcones que las rodean, de modo que los internados pueden comunicarse entre ellos, algo que médicos y enfermeras alientan. Tienen 20 camas para internación, sala de operaciones, laboratorio, hacen ecografías y atienden 17 especialidades.

Desde la creación del CICS los seis centros de salud están coordinados y atienden tanto a los socios como a los no socios, quienes pagan los servicios con tarifas muy bajas. Para reunir el dinero para la construcción buscaron implicar a la comunidad: vendieron rifas, los trabajadores asociados hicieron aportes semanales, pidieron dinero a los proveedores y a las organizaciones que integran la red, vendieron arroz con leche y quesillos en las ferias, organizaron jornadas de vacunación, odontología y laboratorio a precios económicos contando con el trabajo gratuito de enfermeras, médicos, dentistas y bio-analistas. Hicieron conciertos y viajes a la playa, colocaron 300 alcancías en las cajas de las ferias y en las cooperativas, los terapeutas hicieron masajes a voluntad, y recibieron aportes solidarios individuales de amigos de Alemania, Inglaterra y Estados Unidos. Pero no pidieron nada al Estado ni a la banca.

De este modo el edificio fue apropiado por el colectivo de Cecosesola desde antes incluso de haber sido construido. Es un espacio que sienten propio y ese aspecto es decisivo ya que no autogestionan algo ajeno (la fábrica de un patrón, por ejemplo) sino algo que ellos han diseñado y financiado con recursos propios. La

autogestión comunitaria tiene características distintas a la autogestión obrera y a las formas de autogestión que conocemos en los países desarrollados donde han surgido las principales teorizaciones sobre autonomía, entre otras razones porque no se referencia –ni siquiera para negarlos– en el capital ni en el Estado (Zibechi, 2015).

Lo más impactante es el modo como gestionan el Centro: a través de la reunión semanal de los viernes en la que participan todos los trabajadores que desean hacerlo. En la reunión que participé estaban unas 55 personas sentadas en círculos concéntricos. Había personal de mantenimiento, limpieza, técnicos, enfermeras y médicos. El centro cuenta con 60 médicos y 50 trabajadores. Habitualmente participan en la asamblea casi todos los trabajadores y sólo dos o tres médicos, pero en la asamblea que participé había ocho médicos, lo que fue interpretado como un paso adelante.

La reunión comenzó con una dinámica de grupo para abrir un debate sobre fallas y mejoras en los servicios. Una de las preguntas giraba en torno a si la cooperativa absorbe demasiado tiempo a los trabajadores al punto que desatienden las familias. Algunos dijeron que eso sólo puede solucionarse si las familias se involucran en la cooperativa. Luego hubo una larga explicación sobre gastos para el quirófano y una habitación para los desechos biológicos, con cuadros sobre gastos e ingresos expuestos en un papelógrafo.

Se generó un largo intercambio con uno de los encargados de la caja (que antes se desempeñaba en mantenimiento), por un error que cometió al demorar el depósito de dinero, que perjudicó a la cooperativa aunque no fue un caso de corrupción sino un descuido. Se escucharon varias críticas frontales pero serenas, la autocritica del trabajador y también intervenciones que destacaron su esfuerzo por superarse y el hecho de que llevar la caja es una tarea de alta responsabilidad que “no se le da bien a todos”. Entre los 50 trabajadores del centro de salud se permite y alienta la rotación de tareas: entre cocina, limpieza y otros servicios, y también con enfermería. La rotación complica algunas tareas porque cada cierto tiempo deben

aprender cosas nuevas, cuestión que es sumamente engorrosa para quienes no tienen experiencia en el trabajo intelectual, como en el caso mencionado.

Una pediatra llevó a la asamblea la necesidad de resolver un problema en su área, ya que muchas veces los niños que esperan ser atendidos gritan, corretean, levantan las cortinas de las salas y se pierde la intimidad y la concentración de médicos y pacientes. La cuestión se debatió largo rato sin llegar a consensuar soluciones y se quedó en seguirlo debatiendo en sucesivas asambleas para encontrar alternativas adecuadas.

La superación de la división jerárquica del trabajo en el área de la salud, es doblemente compleja ya que afecta al cuerpo médico, convertido en el capitalismo en un poder casi absoluto sobre los pacientes. En este punto conviene destacar que el poder médico está apoyado, por un lado, en la industria farmacéutica, una de las más poderosas corporaciones multinacionales en el capitalismo globalizado. Por otro lado, los médicos han sido elevados al rango de semi-dioses por la propia población que busca en ellos, y en sus medicinas, soluciones casi mágicas a los problemas de salud. Por lo tanto, hay una doble tarea: buscar terapias alternativas a las que ofrecen los monopolios farmacéuticos y trabajar la autoestima y el poder-hacer de los usuarios del sistema de salud. En este aspecto el diseño del edificio puede alentar el empoderamiento de los usuarios al contar con áreas para actividades fuera del control del poder médico.

Ambas cosas suceden en el Centro Integral Cooperativo de Salud. Sin embargo, creo que uno de los aspectos más destacables es la gestión colectiva, en la que participan todos los trabajadores asociados a la red de cooperativas, y de modo incipiente también los médicos. La gestión es importante porque aunque los servicios de salud se aparten de la lógica mercantil, el modo de administrar resulta decisivo ya que por esa vía se introduce la cultura dominante que hace posible que el mercado y el Estado recuperen el control sobre los emprendimientos que nacen en contra de esa lógica.

Aunque en principio sean pocos, la participación de los médicos en las asambleas es un paso muy importante, ya que allí discuten de igual a igual con las personas que se encargan de la cocina y la limpieza, con las que trabajan en enfermería, en un espacio en el cual no cuentan los poderes derivados de la profesión. En paralelo, la participación de médicos como cajeros en las ferias (aún siendo muy pocos), juega también un papel simbólico muy importante. “Al promover la participación de los médicos en las reuniones se busca transformar la relación médico-paciente, y abrir un espacio de diálogo entre ciudadanos y profesionales de la salud, en un sector de actividad donde tradicionalmente el médico ocupa una posición dominante” (Richer y Alzuru, 2004: 119).

Como en otros movimientos, la reunión/asamblea es el espacio más importante, al que dedican hasta 20 horas semanales, y forma parte de lo que habitualmente se entiende como “tiempo de trabajo”. Los trabajadores asociados cumplen 55 horas semanales de trabajo, de las cuales entre 15 y 20 horas son las reuniones que mantienen de lunes a miércoles. En las reuniones de las ferias de Barquisimeto participan semanalmente alrededor de 400 de los 600 trabajadores asociados, dos tercios del total. Habría que aclarar que no se trata de reuniones burocráticas sino espacios de encuentro dinámicos, que son el motor de Cecosesola, su alma, que no tienen otro objetivo que reproducir la organización. Las reuniones pueden ser de un grupo muy pequeño o de varios cientos.

En total son unas 300 reuniones conjuntas a las que deben sumarse las que semanalmente realizan los grupos de cada emprendimiento, como la de los trabajadores del Centro de Salud. Hay seis áreas de reuniones conjuntas: productores y ferias, plan local, unidades de producción comunitaria, salud, bienes y servicios, y gestión cooperativa. Además de las áreas celebran reuniones de apoyo mutuo, convivencias entre diversas cooperativas y sus asociados y las asambleas generales de Cecosesola. Todos los testimonios coinciden en que las reuniones son fundamentales y que sin ellas la red no podría existir.

Toda la gestión pasa por la asamblea o por reuniones abiertas que no tienen orden del día previamente establecido. Las reuniones se convirtieron en espacios de encuentro y la convivencia empezó a cobrar más importancia que las decisiones, con lo cual las reuniones se centraron “en el intercambio de información, en la reflexión, en construir lazos de solidaridad y confianza, en internalizar una visión global integradora” (Cecosesola, 2009: 54).

La energía que antes enterraban en la lucha por el control de la cooperativa, quedó liberada y pudo dedicarse a la creación de cosas nuevas y a mejorar lo que ya se hacía. La creatividad viene facilitada porque todos los socios pueden participar en cualquier espacio, en todas las reuniones que se realizan sin tener que pertenecer a un espacio u órgano determinado. Claro que la participación va de la mano de la responsabilidad. En este tipo de funcionamiento no hay estructura o, mejor, la estructura se adapta o subordina a las funciones.

Las reuniones son prácticas comunitarias o trabajos colectivos, no están sólo dedicadas a la toma de decisiones (productividad capitalista), sino a compartir información, reflexionar colectivamente, construir confianza. Las convivencias o “encuentrones” en las que se comparten días enteros, comiendo juntos durante años, forman parte del hermanamiento que es uno de los ejes de lo común.

El hecho de que las reuniones se superpongan y entrelacen unas con otras, por la participación de personas que han estado en otras reuniones, no sólo contribuye a fluir información sino que es un modo de crear un sentimiento de pertenencia comunitario. Cada uno de los trabajadores asociados participa en la reunión semanal de su cooperativa, unidad de producción o espacio concreto y en una o varias reuniones conjuntas por áreas y puede hacerlo en todos los espacios que lo desee. De esa manera cada persona teje parte de la red con su movimiento de reunión en reunión, formando un tejido que es mucho más que la suma de los asociados. Las reuniones son parte de la formación ya que dejan de existir capacitadores y las necesidades de formación se resuelven entre todos “pensando junt@s” (Cecosesola, 2009: 32).

Crear/reproducir comunidad

En América Latina existen infinidad de instituciones que reciben el nombre de “comunidad”, incluyendo un buen puñado de ejidos y de comunidades indígenas y negras, pero en ellas lo común son apenas unas hectáreas, algunos edificios y autoridades elegidas en reuniones burocráticas. Este tipo de comunidades no suelen sostenerse en base a trabajos colectivos y, cuando existen, no están al servicio de la comunidad sino de caciques o dirigentes corruptos.

Los tres ejemplos anteriores, seleccionados por pertenecer a otras tantas experiencias alejadas temporal y espacialmente, muestran la importancia de las prácticas y trabajos colectivos como sustento de lo común y como condición de la existencia de comunidades vivas, que se mantengan diferentes al Estado y el mercado.

Cuando se reflexiona o analiza la comunidad (en particular las comunidades indias), entre sus características se destaca la propiedad común de la tierra, la organización anclada en la asamblea, las autoridades elegidas por todos sus integrantes, la cultura y la cosmovisión compartidas, entre otros rasgos. Sin duda se trata de características muy importantes, intrínsecas al hecho de ser comunidad. Los bienes comunes, materiales e inmateriales son, en efecto, la base que permite la existencia de la comunidad; pero no son suficientes para su reproducción aunque sí para sostener la institución comunitaria.

La comunidad se mantiene viva a través de los trabajos colectivos que son un hacer creativo, que re-crean y afirman la comunidad. En este sentido, la *minga* y el *tequio* no son actividades humanas negativas, contra el capital o contra el Estado, sino el modo como los comuneros y comuneras hacen comunidad. Son la expresión de relaciones sociales heterogéneas respecto a las hegemónicas, sin la presencia de las cuales es poco consistente decir comunidad.

Bibliografía

- Asociación de Familias de Rekaldeberri 1983 *Más allá del barro y las promesas* (Bilbao: Revolución).
- Cecosesola 2009 *Hacia un cerebro colectivo* (Barquisimeto: Cecosesola).
- Egin Ayllu 2014 *Las Vecindades Vitorianas* (Vitoria: Ned Ediciones).
- FPFVI-UNOPII 2006 “Ponencia para acto en la casa de Dr. Margil en Monterrey”; noviembre.
- FPFVI-UNOPII 2008 “Una construcción con esfuerzo colectivo”, diciembre (México D.F.: mimeo).
- FPFVI-UNOPII 2009a “Reglamento general centauro del Norte” (México D.F.: mimeo).
- FPFVI-UNOPII 2009b “Comunidad Acapatzingo, es tiempo de agradecer”, diciembre (México D.F.: mimeo).
- Lao, Waldo y Flavia, Anna 2009 “El Frente Popular Francisco Villa Independiente no es solo un proyecto de organización, es un proyecto de vida”, entrevista a Enrique Reynoso, *Rebelión*, 6 de enero, en <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=78519>> (Consulta 15 de diciembre de 2013).
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco 1995 *De máquinas y seres vivos* (Santiago: Editorial Universitaria).
- Richer, Madeleine y Alzuru, Ignacio 2004 “Intercooperación y economía solidaria: análisis de una experiencia venezolana” en *Cuadernos de Desarrollo Rural* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana), N° 52, pp. 103-127.
- Zibechi, Raúl 2015 *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias* (Bogotá: Desdeabajo).
- Zibechi, Raúl 2009 “Entrevista a Enrique Reynoso” diciembre (México D.F.).

Hacer común contra la fragmentación de la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida

Mina Lorena Navarro



Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida¹

Mina Lorena Navarro

Resumen:

En los últimos veinte años, destaca la emergencia y multiplicación de nuevas conflictividades sociales en toda América Latina, por la ofensiva neoliberal y el consustancial impulso de diversos proyectos ligados a una renovada estrategia de despojo por parte del capital. En relación con este asunto, me interesa explorar un conjunto de claves y argumentos que nos ayuden a comprender e interpretar las expresiones del antagonismo social en contextos urbanos donde las condiciones para reproducir la vida son cada vez más precarias y las desigualdades sociales más profundas. Se trata de rastrear cómo desde la *fragilidad*, diversas experiencias urbanas han venido re-activándose en los últimos tiempos para resistir al despojo capitalista y para recrear formas de *producción de lo común para la reproducción de la vida*.

Palabras clave: común, reproducción de la vida, ciudad, fragmentación, acumulación de capital.

¹ Este artículo es un extracto del libro *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana*, en proceso de publicación por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, 2015.

En las ciudades actuales ¿es posible construir alternativas que no sólo resistan, sino que se contrapongan e inauguren salidas a las lógicas cada vez más violentas del Estado y de la acumulación del capital? ¿Es posible construir comunidad *en-contra-y-más-allá* de las dinámicas capitalistas para moldear y hacer otra ciudad, una que tenga como prioridad la reproducción de la vida? ¿Cuáles son las expresiones de esto y las capacidades sociales que lo hacen posible?

Partiendo de estas preguntas, me interesa rastrear cómo desde la *fragilidad*,² diversas experiencias colectivas en contextos urbanos han venido emergiendo en los últimos tiempos para resistir al despojo capitalista y recrear formas comunitarias de autodeterminación social para garantizar la reproducción de la vida. En este texto presentaremos algunas de estas cuestiones en diálogo con algunas voces de hombres y mujeres que integran esfuerzos colectivos de lucha y organización social de la ciudad de Puebla y de México.³

Considero que el análisis de estos esfuerzos colectivos es de suma relevancia por varios motivos. Uno muy importante es que actualmente más de 3,000 millones de personas, es decir, más de la mitad de la población mundial vivimos en alguna ciudad (Fernández

2 Proponemos la idea de fragilidad en íntimo diálogo con lo trabajado por la activista española, Amaia Pérez quien plantea que “la vida es vulnerable y precaria, por lo que no existe en el vacío y no sale adelante si no se cuida; la vida es posible, pero no ocurre siempre y en cualquier circunstancia. El cuidado que convierte una vida posible en una vida cierta es siempre en común. No podemos preguntarnos cómo sostiene cada quien su vida ni entender la economía como el sumatorio de individualidades; la economía es un hecho social, una red de interdependencia. La cuestión es cómo nos organizamos en común para que la vida suceda y cómo lidiamos con esa interdependencia. La interdependencia se sitúa así en primera línea analítica y política” (Pérez, 2014: 80).

3 Nos referimos a la *Asamblea Social del Agua y Radio Zacatepec* en Puebla, y en la ciudad de México, a *Jóvenes en Resistencia Alternativa*, la *Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente*, la *Tribu* y *Proyecto Protesta*. Otras voces como la de Raúl Senk, profesor de artes marciales, promotor de proyectos sociales, culturales y políticos, y la de Mayeli Sánchez, participante de diversos espacios colectivos, algunos relacionados con el desarrollo de software libre.

Durán, 2008: 8). Las ciudades actuales, a pesar de ocupar solamente el 3% de la superficie del planeta, consumen las dos terceras partes de la energía y producen entre muchas otras cosas, el 80% de CO₂, uno de los gases responsables del cambio climático (Fariña, 2015).

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 funcional a la reproducción del capital. Todo esto a costa del incremento de la sobreexplotación de la naturaleza y del trabajo vivo, relanzando reiteradamente procesos de acumulación originaria, con los que se han fracturado equilibrios vitales del metabolismo sociedad-naturaleza y despojado a poblaciones enteras de sus medios de sustento.⁴

En ese sentido, la violencia y el despojo como lógicas inherentes de las políticas de acumulación del capital, han provocado el desplazamiento o abandono 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 consumidores a la economía monetarizada. Y digo en el mejor de los casos, porque las grandes mayorías no acceden a ese mundo y se insertan en alguna actividad de la economía informal, donde labora 60% de la población a nivel nacional (OIT, 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).

4 Retomo la perspectiva de la “acumulación originaria” no pensada solamente como un momento históricamente situado en los albores del capitalismo y, por lo tanto, como algo ya superado, sino como proceso en curso y de carácter permanente. La separación forzada entre las personas y sus medios sociales de producción puede adquirir formas variadas; las políticas de privatización y mercantilización de los bienes comunes en tiempos del neoliberalismo, acontecidas en las últimas tres décadas del siglo XX son justamente nuevos cercamientos y expresiones de esa separación (De Angelis, 2012).

Pese a todas las adversidades y desventuras que la vida urbana entraña, la ciudad también se vive como el lugar de la máxima libertad, la famosa frase de que “el aire de la ciudad libera” precisamente hace alusión a este imaginario. Lo que supone vivir una experiencia profundamente ambivalente, en tanto disfrutamos los satisfactores de lo urbano y un margen de libertad mayor, pero al mismo tiempo, padecemos la dependencia de las relaciones monetarias y con ello, la incapacidad de reproducir de manera autónoma nuestra existencia con otros.

Y es que –como ya dijera Simmel– la ciudad también es el lugar de la máxima fragmentación, lo que implica la negación de la naturaleza gregaria y el origen de un nuevo tipo de alienación: el extrañamiento de sí mismo y de los otros (Lezama, 2010: 143).

En esa medida, las ciudades son el sitio en el que se ha logrado propagar con mayor éxito el comportamiento social práctico que presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular (Echeverría, 2010: 17). Así, el individualismo es un tipo de relación social, que deviene en lo que Benedict Anderson caracteriza como el remplazo de la socialización comunitaria por la socialización mercantil y la invención de una *comunidad imaginada* representada en la figura del Estado nacional (Anderson, 1993).

Bajo esta lógica, la ciudadanía opera como un artefacto que impone una medida homogeneizante de todos aquellos que son connacionales, es decir, aquellos que integran una nación, entendida como *comunidad política imaginada*. La igualdad formal que se garantiza a los ciudadanos, es al mismo tiempo la condición que encubre la desigualdad de propiedad, rasgo constitutivo de las relaciones de clase en el capitalismo.

De ahí que sea en lo urbano en donde vivamos de manera mucho más exacerbada la experiencia de la 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 las que dependemos para reproducir la vida.

En suma, la pérdida de autonomía y capacidad de reproducir materialmente la vida, junto con la desarticulación de la sociabilidad comunitaria como ámbito colectivo de producción de decisión política, ha llevado a que vivamos la fragmentación como experiencia de independencia, pero también de ruptura de nuestra propia determinación, de soledad, dispersión y fractura con respecto a los otros.

Sin embargo, a contra corriente del sentido común dominante, promovido principalmente por los postulados del liberalismo económico que conciben a las sociedades sólo como una sumatoria de individualidades autosuficientes y por ende fragmentadas, hay que insistir en que el capitalismo depende de nuestra cooperación, sólo que se trata de un tipo de actividad que se encuentra subordinada y comandada por los designios de la valorización del valor. De hecho, como comenta Ezequiel Adamovsky:

Nunca en la historia de la humanidad existió una interdependencia tan grande en la producción de lo social. La división social del trabajo ha alcanzado una profundidad tal, que a cada minuto, aunque no lo percibamos, nuestra vida social depende de la labor de millones de personas en todas partes del mundo. En la sociedad capitalista, las instituciones que permiten un grado de cooperación social de tan grande escala son, paradójicamente, aquellas que nos separan del prójimo y nos convierten en individuos aislados y sin ninguna responsabilidad frente a los otros (Adamovsky, 2007: 132).

Pese a esto, lo que también hemos podido ver es que esta cooperación social puede estar dirigida hacia fines distintos e incluso contrarios a los de la acumulación del capital; lo que puede incluir el trabajo de diversas organizaciones sociales, que por ejemplo cooperan para garantizar una vivienda a sus familias a través de la autoconstrucción y la exigencia colectiva de recursos estatales para tales fines. Así como experiencias más simples de solidaridad, reciprocidad y apoyo mutuo para gestionar la reproducción de la vida en ámbitos cotidianos, como es el apoyo entre los integrantes de una familia o amigos para el

cuidado y crianza de los niños o resolución de alguna otra necesidad en común. El siguiente testimonio ilustra esta cuestión:

Me acuerdo que en el barrio en el que yo vivía llegaban las vecinas a pedirle dinero a mi mamá prestado –es que no tenemos para la leche, ¿tiene que nos preste cinco pesos, tres pesos?– y se prestaban entre ellas. Y ves que se prestan hasta las cubetas, el jabón o cualquier cosa. Vas con la vecina y le pides cosas y te ayudaba. Para mí eso es comunidad (Entrevista a Raúl Senk, 2015).

En tal sentido, 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.

En esa medida, la lucha *contra y más allá* del capital adquiere enorme relevancia en estos contextos, en términos de los momentos extraordinarios y el despliegue de gestas de impugnación al orden dominante, pero también en la experimentación de alternativas colectivas o comunitarias capaces de cuidar y regenerar la vida ante la degradación y colapso socio-ambiental que enfrentamos, expresados de manera profundamente crítica en los espacios urbanos metropolitanos actuales.

Ciertamente las nuevas ofensivas neoliberales de las últimas tres décadas, incluido el recrudecimiento de los contextos políticos y la precarización de las condiciones para la reproducción material de la vida, han detonado fuertes procesos de politización y re-lanzamiento de diversas y muy variadas luchas por lo común.

A continuación presento algunas dimensiones compartidas de experiencias colectivas muy variadas con las que he podido dialogar (Navarro, 2015) para componer una *mirada interior*⁵ que

⁵ Recuperamos la noción de “mirada interior” de Raúl Zibechi para proponer una estrategia de análisis de los logros, dificultades, potencias y límites de la lucha, *desde la lucha misma*. “No se pueden comprender estos movimientos desde afuera, ni

precisamente desde la fragilidad de la vida, nos ayude a desentrañar nuestros límites, las contradicciones que nos atraviesan, los desafíos a encarar; y las propias potencias, logros, capacidades individuales y colectivas de sentir, pensar y hacer en común que hemos venido construyendo.

Para empezar, recuperamos la noción de *entramados comunitarios* de Raquel Gutiérrez, entendida como “sujetos colectivos de muy diversos formatos y clases con vínculos centrados en lo común y espacios de reproducción de la vida humana, no directa ni inmediatamente ceñido a la valorización del capital” (Gutiérrez, 2011: 13-14). Al decir que estas tramas comunitarias no están plenamente mercantilizadas o subsumidas en los procesos de la acumulación del capital, significa que en ellas también habitan otras lógicas que tendencialmente optan por el valor de uso, buscando garantizar de forma prioritaria el sustento.

Un rasgo distintivo de estos procesos es que su emergencia responde al reconocimiento de un conjunto de necesidades que se comparten y a la búsqueda por construir vías colectivas para su resolución. Aun cuando las salidas individuales pueden ser una opción, hay un sentido común que irrumpe contra las inercias y dinámicas sociales centradas en el individualismo y en la experiencia de fragmentación, configurándose entonces, una forma de sentir, pensar y hacer en colectivo para sortear las adversidades.

Así, el tejido que va haciendo posible el despliegue de lo común tiene un componente muy importante: el reconocimiento colectivo de un conjunto de necesidades que se comparten, eso que podríamos denominar la “dimensión común de la experiencia” (Gil citado en Pérez, 2014). Y es que, aun cuando la composición, anhelos y

con una mirada fija en las estructuras visibles, aquellas que capturan la atención de los medios, las academias, las izquierdas institucionales. Hace falta una mirada interior, capaz de captar los procesos subterráneos e invisibles, lo que sólo puede hacerse en un largo proceso de involucramiento con los movimientos, no sólo con sus dirigentes. El concepto de ‘trabajo de campo’ es limitado, ya que no contempla ni la convivencia ni la ligazón afectiva con los de abajo” (Zibechi, 2009).

fines que han organizado y motivado a todas estas experiencias son variados, todas ellas han surgido de una necesidad concreta existencial y material para garantizar la reproducción de la vida. En el siguiente testimonio, Mayeli Sánchez, activista de software libre, comparte una reflexión sobre este asunto:

En estos espacios [de software libre] ha sido una cosa interesante ir encontrando, por un lado, una forma de satisfacer otro tipo de necesidades, porque toda la gente que está allí tiene una necesidad. Creo que al estar juntos se genera algo que tiene que ver con la reproducción de la existencia, pero no forzosamente una reproducción de la existencia en términos de que estamos generando un ingreso o de que estamos generando comida juntos o algo así. Sino que hay cosas que la ciudad ha fragmentado y que no logra suplir con ninguna otra cosa y mucha de la gente que he conocido en estos espacios tiene una vida más o menos resuelta, pero sentía una gran insatisfacción. Y a la hora de estar produciendo juntos; creo que tiene que ver con estos espacios de creatividad compartida para hacer y después una transición para empezar a pensar en otras formas de vida. Al punto de que ahorita muchos de estos grupos que se han ido juntando y han empezado a generar espacios físicos, más fijos para reunirse y hasta empezaron un movimiento de creación de cooperativas. Es como una cosa que no partió de una necesidad económica forzosamente, pero que si había una necesidad allí que tenía que ver con poder estar con otros y otras, y que a la hora de irlo construyendo en lo cotidiano fue muy fructífero. Y que fue requiriendo espacios físicos para poderlo materializar más cotidianamente y de allí pasar a preguntarse: –¿Qué otras cosas de la vida están siendo agredidas o están mal o no me terminan de satisfacer?, ¿Cómo lo cambiamos juntos?– (Entrevista a Mayeli Sánchez, 2015).

En este sentido, los fines del hacer común tendencialmente están guiados por un tipo de actividad autodeterminada que opta por la lógica del valor de uso y no de la ganancia o del lucro. Esto significa que el hacer común se organiza para la satisfacción colectiva de necesidades; la creación y el cuidado de comunes materiales e inmateriales para beneficio del nosotros. A este respecto, los integrantes de *La Tribu*, experiencia de agricultura urbana de la ciudad de México, plantean

una reflexión a partir del trabajo de producción colectiva de productos de aseo personal:

Todos pueden venir a trabajar, siempre y cuando no tengan esa intención de sacar dinero, porque cuando hacíamos el jabón con manfreda⁶, varia banda nos querían comprar el proyecto como para generar ganancia. Entonces, pues esa no es la intención que tenemos, si vamos a hacer jabones van a ser primero para nuestra limpieza, para nosotros, y como la tierra es muy buena pues hasta te da para intercambiar, porque también nosotros muchas veces intercambiamos, pero, pues no es algo que busque así como explotarlo para decir –a tales horas vamos a hacerlo–, como la rutina misma del trabajo, –hay que chingarnos–. En este caso es el trabajo para satisfacer nuestras necesidades es el que nos ha unido, porque empezamos siendo bien diferentes (Entrevista a La Tribu, 2015).

Así, la experiencia que se va construyendo en el proceso del hacer en común deviene en un tipo de subjetividad que, en tanto el sujeto se reconoce como parte de un nosotros, está dispuesto a cooperar y a sentir como propio lo que se produce en común.

Estas pautas y modos del hacer común son posibles o en buena medida están determinados por las capacidades de autorregulación que la colectividad va disponiendo sobre sí misma y sobre lo que se comparte. Siguiendo a Raquel Gutiérrez, por autorregulación entendemos la posibilidad y capacidad –de personas, conjuntos de personas o sistemas– de modificar o equilibrar a lo largo del tiempo las normas a las que han de ajustarse y/o los fines que se proponen alcanzar (Gutiérrez, 2014).

La Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente que desde hace más de 25 años lucha por vivienda digna, llama “hacer costumbre” a esta capacidad de definir pautas y acuerdos para el cuidado de lo que se comparte.

⁶ Una especie de planta de la familia de las agaváceas, la cual se utiliza para la elaboración de papel, jabón, hilo, y cuenta con propiedades medicinales, como por ejemplo, el alivio de desórdenes digestivos.

La comunidad te construye cómo persona y te va dando tareas (...) y en sí mismo las obligaciones que implica vivir en estos espacios te generan esta cooperación, estas costumbres te van formando como persona. Hasta el día de hoy sabes que no puedes orinarte en los espacios, que tienes que cuidar los árboles o no tirar el agua (...) y esas cosas perduran como cooperación; a lo mejor si alguien dejó las llaves abiertas y no está en su casa le hablas a la guardia y te metes a su casa y cierras y te sales y no pasa nada (Entrevista grupal a la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente).

Notoriamente las regulaciones colectivas dependen del tipo de bien y de sus características cualitativas y cuantitativas. Cuando el común es finito –como por ejemplo las hortalizas que se cosechan durante una temporada en el terreno de *La Tribu*– la capacidad del usufructo es acotada. Mientras que hay comunes intangibles, como una publicación, una carta descriptiva para hacer un taller de educación popular, el software libre, algún material audiovisual o la música que si –sobre todo en los últimos casos– se cuenta con la infraestructura adecuada para reproducirlos, no presentan un límite en su uso.

En ese mismo tenor, me interesa enfatizar que lo común o lo comunitario no es una mera idealización o construcción del pasado, que nostálgicamente se busque defender, sino que es una forma social que se actualiza y que de manera concreta y situada se encamina a reproducir la vida social. De ahí que esté guiada por la consecución de ciertos fines prácticos y la producción de beneficios para las y los que las integran.

Cabe mencionar que lo comunitario como forma de reproducción de la vida social, conlleva a otras formas de propiedad y gestión de la riqueza social, que van más allá del ámbito público, ligado a lo estatal, y del ámbito privado, relacionado con el mercado. En este renglón, partimos de reconocer las diferencias –que la mayoría de veces no son visibles o se presentan de manera confusa e indistinta– entre lo común y lo público. Desde mi perspectiva, las lógicas, dinámicas, reglas del uso y aprovechamiento de un bien público –a diferencia de

lo común–, emanan claramente de una decisión estatal, no de una colectividad con capacidad de autodeterminación.

En ese sentido, entiendo las decisiones estatales como la negación de la decisión autodeterminada de los individuos y colectividades. Precisamente la expropiación y la enajenación de las capacidades colectivas de autodeterminación van de la mano de la instauración del principio de representación en manos del Estado, que se funda como una instancia aparentemente ajena y exterior a la sociedad cuyo propósito es mantener y asegurar el dominio del capital.

Es en este marco que la noción de “espacios públicos no estatales” de Hernán Ouviaña es útil para rastrear aquellas formas de intervención colectiva y de participación voluntaria, bajo lógicas que se distinguen de las que tradicionalmente guiaron a los órganos de gestión pública, por no estar acotadas al ámbito estatal ni al mercantil. Dichos espacios han inaugurado novedosos escenarios de vivencia democrática, así como sus posibles articulaciones con otras formas de auto-organización urbana, sin atarse mecánicamente al derecho estatal ni a la forma organizativa partidaria que regulan la representación política (Ouviaña, 2008: 66).

Así, un componente muy importante en la dimensión de lo político de estas experiencias, como capacidad de darle forma a la socialidad, es la producción de decisión y determinación colectiva, lo que incluye la puesta en marcha y experimentación de modos organizativos, métodos, procedimientos y maneras en las que se organiza el hacer común, se delibera y se toma una resolución.

Ciertamente los procesos de conformación de la capacidad política de autodeterminación no están exentos de dificultades. Noto que esto se da principalmente por dos motivos: primero, porque pocas veces se proviene de experiencias en las que se haya aprendido a organizarse, a deliberar y decidir en común; y por otro lado, por las enormes diferencias que hay entre los participantes, que van desde la diversidad de experiencias que anteceden y conforman las subjetividades individuales, hasta las condiciones objetivas que entre

otras cosas, determinan el tiempo destinado al trabajo colectivo. En síntesis, la gestión de esas diferencias es uno de los desafíos en la política autónoma.

Cabe señalar que este tipo de política,

...apunta a la autonomía del todo cooperante, es decir, la capacidad de vivir de acuerdo a reglas definidas colectivamente por y para el mismo cuerpo social que se verá afectado por ellas. Pero es una política autónoma porque supone que la multiplicidad de lo social requiere instancias políticas de negociación y gestión de diferencias, es decir, instancias que no surgen necesaria ni espontáneamente de cada grupo o individuo, sino que son fruto de acuerdos variables que cristalizan en prácticas e instituciones específicas (Adamovsky, 2007: 130).

Lo anterior es fundamental porque si las diferencias no se reconocen, las relaciones de poder tendencialmente se vuelven 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 organizar la cooperación, la deliberación y la decisión en común.⁷ A lo

⁷ 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

largo de los últimos años, las ideas y prácticas orientadas a *horizontalizar* las relaciones se han ido nutriendo y también complejizado, en tanto la construcción de relaciones distintas no se da con sólo decretarlo o con tener buenas intenciones; sino se trata de un largo proceso de aprendizaje, de sensibilización, de experimentación de métodos, de probar y equivocarse. 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*. Y que tiene que ver con el problema de la con-formación de relaciones nuevas y de-formación de relaciones viejas. Es el problema de la gestión de la diferencia, en el sentido fuerte de la palabra, las diferencias materiales, etarias, de capacidad. ¿Cómo conviertes eso en un asunto horizontalizador? Porque es una ficción armar un proyecto horizontal de entrada sobre este conjunto de estas asimetrías (Conversación con Raquel Gutiérrez, 2015).

La capacidad de dispersión o socialización del poder es otra clave en los procesos horizontalizadores de organización del hacer en común. La política antiautoritaria precisamente se construye sobre la base de reconocer las diferencias y las relaciones de poder al interior de una colectividad, pero al mismo tiempo de generar mecanismos que una y otra vez busquen dispersar el poder (Zibechi, 2006) para encarar el riesgo de la representación expresada en una tendencial separación y autonomía entre dirigentes y dirigidos.

En los siguientes testimonios, la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente, plantea que la capacidad de autorregulación de la colectividad tendencialmente evita dichas separaciones:

La concepción que tenemos del dirigente es que un buen dirigente tiene que hacerse menos indispensable cada vez, esto quiere decir que hay que

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).

ir delegando, ir construyendo estos espacios donde ese poder que se tiene como dirigente se vaya compartiendo. En ese sentido hay que luchar contra el tipo de educación que recibimos, porque tiende a respetarse o seguirse al que habla mejor o se atreve a ir al frente y aquí mismo se dan procesos donde a veces como dirigentes hemos tenido que asumir posiciones donde la comunidad tiene que ver que no hay diferencias entre unos y otros y estamos obligados todos a respetar los reglamentos. Entonces en ese sentido vamos compartiendo vamos mostrando en los hechos que el poder es para todos, y que lo podemos ejercer todos, todos tenemos limitaciones en términos de las decisiones y esos límites son la colectividad, las instancias que hemos construido juntos. Aquí mismo en la coordinación aunque cada quien tiene una responsabilidad en un predio nadie puede hacer una determinación por sí mismo, hay una instancia que lo regula, que frena.

En términos reales nosotros pensamos que primero es generar esta situación de no de ver de arriba hacia abajo o no vernos de abajo hacia arriba sino vernos iguales, si ustedes ven en nuestros espacios no hay templetas para las asambleas, los compañeros que llevan la asamblea no tienen un espacio privilegiado, las asambleas son al ras de piso, porque pensamos que es importante eso. Hemos buscado que las asambleas no las lleve el dirigente del espacio sino los mismos compañeros son los que llevan la mesa, la relatoría y entonces los compañeros que tienen la información, los responsables participan en los puntos que les corresponde y es muy importante cuando estos avances políticos o ideológicos se convierten en cotidianeidad. (Entrevista grupal a la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente).

A este mismo respecto, la construcción de conocimiento y su especialización o concentración en unos cuantos es una fuente de producción de relaciones de dominio y por tanto de jerarquías. Así, la socialización de conocimiento es crucial, en tanto la generación de un piso más o menos común y la generación de herramientas colectivas de pensamiento y acción, no sólo producen relaciones tendencialmente más horizontales, sino que además van conformando una inteligencia colectiva con mayor capacidad de decidir y proponer caminos para andar.

En otro orden de ideas, ya decíamos que el hacer común está orientado hacia el cuidado de lo que se comparte, dimensión que está íntimamente alimentada por las dinámicas de la reciprocidad del nosotros cooperante. No obstante, esto presenta diversas dificultades y complicaciones en los contextos urbanos. Siguiendo a Raquel Gutiérrez, diríamos que,

La modernidad ha lanzado un *ethos* mercantil basado en el intercambio –jugando con la noción de Bolívar Echeverría– en el que el intercambio se da entre equivalentes o supuestos equivalentes. “Te doy una cosa, me das el dinero y listo se acabó”. O por otro lado, la relación clarísima de asimetría que establecen el Estado y las ONG’s, que es una relación de don; ellos te dan porque eres un sujeto carente, pero tú al revés no le das nada. En síntesis, estas son las únicas dos pautas que reconocemos, una pauta pública en la que el Estado me tiene que dar o una pauta privada que se basa en el intercambio en condiciones de igualdad ficticia (Conversación con Raquel Gutiérrez, 2015).

En ese sentido, es de resaltar en el testimonio del Gran Om, –un artista visual de la ciudad de México, que ha venido elaborando e impulsando una propuesta estético-política, principalmente a partir de lo que él denomina *video-clip & discurso*–, quien señala que los ejercicios colectivos presentan serios límites por la falta de reciprocidad.

No hay gente dispuesta a demandar la reciprocidad. Estamos en un discurso en el que decimos –bueno, si él quiere dar bienvenido, yo no voy a pedir–. Y yo digo –¡No, no, no! Ya le dieron, ¡le corresponde dar!–. Yo me siento como con la capacidad moral de demandar la reciprocidad. Esto que estamos haciendo ahora se va para este lado y cuando le toque de ese lado también va para allá. Y yo les digo –los que siguen, están obligados porque el ejercicio colectivo ya empezó en esa dinámica y no pueden no dar en un proyecto donde ustedes se benefician–. Entonces vas comprometiendo también de alguna manera al ejercicio colectivo. No a través de la imposición porque no creo en eso, pero sí de la manera de la transparencia (Entrevista Gran Om, 2015).

Otro aspecto que desde mi punto de vista nutre la fuerza que construye y dinamiza lo común, son los vínculos afectivos. En esa medida, el cuerpo y las emociones van apareciendo como un terreno profundamente relevante en la dimensión política de las luchas por lo común, a contracorriente de la militancia tradicional que se construye en torno a lo que 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 es la salud, la educación, la alimentación, el cuerpo–, luchando por romper las separaciones entre el ámbito público y privado, la producción y la reproducción, lo colectivo y lo individual. De ahí la radical consigna feminista de “lo personal es político”. En el siguiente testimonio, Raúl Senk comparte su experiencia de trabajo en el movimiento punk:

La reflexión viene porque en los '90 había punks muy enfermos, y yo decía: no mames son bien chingones teóricamente pero no van a llegar lejos, el movimiento se va caer, los más activos están enfermos y otros económicamente estaban jodidos. No teníamos estructura, los punks no tienen salud, yo creo que eso nos impresionó y empezamos a trabajar nosotros en lo que veíamos que hacía falta y en lo que muchos no querían ver. Además siempre lo físico, lo material, siempre era mal visto por otros. Pues así con todo lo difícil que estaba pues decidimos entrarle y pues ahorita somos reconocidos como una de las mejores escuelas del mundo en Artes Marciales Mixtas (...). Entonces nos metimos a hacer un trabajo de salud y de autodefensa muy a fondo. También nos metimos en el lado de la salud, muy a fondo, muy fuerte, incluso en la salud mental. Porque todo el trabajo de cambio, tiene que ir acompañado de un trabajo de sanarnos física, mental y espiritualmente. Hay que sanarnos en todos los aspectos, sólo así, podemos garantizar que el proyecto va a llegar más lejos y eso, ni tan garantía, ¿eh? (Entrevista Raúl Senk, 2015).

Hasta aquí, es claro que muchas de las experiencias colectivas han avanzado en el ámbito de la autorregulación como dinámica de la

autonomía política, expresada en la capacidad desplegada y puesta en juego para darse forma colectivamente y gestionar algunos aspectos de la vida social. A este respecto, se reconoce que la autonomía es parcial y no total, en tanto la capacidad de vivir de acuerdo a reglas definidas colectivamente está acotada o circunscrita únicamente a ciertos ámbitos.

Este asunto nos lleva a abordar una de las enormes dificultades y desafíos que tienen las experiencias urbanas y es: ¿cómo garantizar en común la reproducción material de la vida social?

Un primer aspecto de esto son las complicaciones para garantizar las bases materiales necesarias para el desarrollo de los proyectos en común. En la mayoría de las experiencias, el hacer y la energía que se dispone al común es voluntaria, lo que se puede valorar como benéfico porque es un camino que tendencialmente escapa a las lógicas de enajenación, pero el problema es que la reproducción material se resuelve en ámbitos individualizados. De modo que además de resolver la autogestión de los recursos para los proyectos propios, otro problema es lo que *Jóvenes en Resistencia Alternativa* (JRA), un colectivo de la ciudad de México, denomina como “la escisión entre la comunidad política que une y la reproducción material que se resuelve de manera fragmentada”:

Es igual que en la modernidad capitalista, lo político está separado de la vida cotidiana, creamos nuestra expresión de comunidad política y nos sentimos de poca madre, todos sentimos que efectivamente aportamos, el expresarnos en la comunidad política nos despliega; pero no podemos estar todo el tiempo así, la reproducción individual, familiar, de habitar, de reproducirse esta en otros lados. Entonces siempre está esa tensión por expresar en la comunidad política lo que realmente soñamos e imaginamos y queremos en común y la reproducción que es individual en lugares distintos, en formas distintas, en sectores distintos, en oficios distintos. Todo es distinto, y efectivamente logramos ser sólo comunes en la comunidad política (Entrevista grupal a JRA, 2015).

De ahí que la construcción de territorios sea crucial en este proceso expansivo de autonomía política y material. Me refiero a la ocupación de espacios físicos en los que se compartan y resuelvan necesidades en común. Lo que tendencialmente puede derivar en potenciales procesos de independencia con respecto al Estado y al capital. Así, la producción social del espacio y de territorialidades en disputa con el orden dominante es una dimensión estratégica en la construcción emancipatoria.

Otro aspecto que salta a la vista en muchas de estas experiencias es un anhelo expansivo de lo común. Se trata de una suerte de disposición colectiva –bajo determinadas regulaciones– que busca abrir a otros el acceso y disfrute de lo que en común han producido. En este sentido, la política del común –como señala Raquel Gutiérrez– supone plantear con claridad la manera en la que otros se pueden incorporar y lo que se espera de ellos de vuelta (Conversación con Raquel Gutiérrez, 2015).

Estos anhelos expansivos de lo común también se expresan en el interés por irradiar a otros la experiencia que se construye, a modo de ruptura de los umbrales que, desde el sentido común dominante definen lo que es posible e imposible en los ámbitos cotidianos y enajenados de la vida en las ciudades.

Es decirle a la banda que pueden tener otra vida, después de esta vida que ya nos imponen, que no solamente es la rutina de: nacer, crecer, reproducirte y empezar así toda esa vida que ya nos la sabemos, básicamente. Es convencernos de que podemos construir otra (Entrevista a La Tribu, 2015).

En ese sentido, sostenemos que estas experiencias de autonomía están experimentando procesos potencialmente emancipadores. Argumento que nos conduce a revisar críticamente nuestras percepciones sobre los sentidos y los modos en los que se hace palpable la transformación social.

Por ejemplo, centrar nuestra atención en los esfuerzos sociales más explícitos y visibles de impugnación al orden dominante; nos puede impedir registrar las miles de contiendas cotidianas e intersticiales que se libran para resistir las lógicas del egoísmo, de la ganancia, del *agandalle*, de la violencia. Este asunto nos coloca en el desafío de incorporar otras claves de comprensión sobre la lucha, el antagonismo y la transformación.

Por tanto, es fundamental que pensemos en la transformación como proceso y no como acontecimiento. La transformación nace y se hace en el presente, con determinados alcances que ya van siendo parte de las rupturas y discontinuidades del 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. Así, es en las tramas y temporalidades cotidianas que tendencialmente se producen experimentaciones y profundos cambios en la subjetividad y en las formas de socialidad de la gente común. En ese sentido, las actividades colectivas y comunitarias destinadas a garantizar la reproducción material y simbólica de la vida social son un terreno central en esos procesos de politización y organización.

A este respecto, en el siguiente testimonio, una integrante de la *Asamblea Social del Agua*, espacio ciudadano de lucha contra la privatización del agua en Puebla, señala que:

Es necesario visibilizar que podemos generar formas diferentes de organización y de sobrevivencia en el capitalismo, como hoyos negros en el mismo sistema, así les llamaría yo: hoyos negros. Porque hay gente que está produciendo sus propios alimentos y sus alimentos ya no pasan por el mercado tradicional, hay formas de trueque, de intercambio comunitario, ya hay grupos que están sobreviviendo así, que están viviendo así y eso implica economía solidaria, que es una economía distinta, entonces yo creo que date cuenta de que hay esa posibilidad y de que puedes sobrevivir en un marco distinto al sistema, aunque

todavía pueda ser visto como una isla, ya te implica otra luz al final del túnel, que es posible (Entrevista a María Eugenia Ochoa, 2015).

Lo anterior podemos vincularlo con el planteamiento de la “revolución intersticial” de John Holloway, que implica el re-ajuste de nuevas formas de pensar y hacer la transformación social hoy, y en especial en las ciudades. En ese sentido, considero que la revolución es un proceso que está comenzando a construirse en otras temporalidades más allá de los momentos excepcionales de ruptura. “Experimentos que son, posiblemente, los embriones de un nuevo mundo, los movimientos intersticiales a partir de los cuales podría crecer una nueva sociedad” (Holloway, 2011: 32). A este respecto, Raúl Senk, promotor de diversas experiencias de autonomía urbana, comenta lo siguiente:

Tenemos que tener un pie en la realidad como está, en la vida como está, y el otro en el mundo como lo queremos. Y todo el tiempo estás en una contradicción que se tiene que estar revisando. Perfectos no somos, estamos lejos de la perfección, pero no nos estamos conformando, ni la estamos negando, sabemos que vivimos con esa pequeña o gran contradicción, pero sobre lo que llamamos la autonomía práctica es decir, poner hasta arriba los resultados. Eso también es parte de nuestra teoría de la autonomía práctica. Si en el momento sirve, úsalo. Cuando las condiciones cambian, ya no lo uses (Entrevista a Raúl Senk, 2015).

Precisamente las formas subterráneas e intersticiales de la lucha son las que han permitido no sólo resonantes rebeliones populares, sino también –y sobre todo– profundas metamorfosis de la subjetividad de la gente en los últimos años (Ouviña, s/a). 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 e intersticios de la vida social. De ahí que la dimensión intersticial de lo político sea fundamental desde mi punto de vista para pensar los movimientos y transformaciones en marcha de las luchas por lo común en la ciudad:

Estamos muy acostumbrados a no ser pacientes, a querer que la revolución se haga de un día para otro, de querer que los cambios sean como visibles, y creo que en lo político o la nueva política no debería aspirar a esta percepción de los cambios. Creo que justamente JRA o la experiencia que yo he tenido en JRA es que la transformación es procesual en lo individual y en lo colectivo (Entrevista grupal a JRA, 2015).

Para finalizar, hemos podido constatar 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. Es en esa medida que desde la fragilidad de la vida, un conjunto de colectividades están recreando ciertas capacidades y estrategias para garantizar la reproducción material y simbólica de manera autónoma.

Llegado a este punto, queda la tarea de seguir viendo cómo podemos rastrear, visibilizar, politizar, contactar y expandir tales experiencias cotidianas en las ciudades; cómo configurar múltiples capacidades de haceres conectados e interdependientes entre sí, que impugnen la lógica de sobrevivencia y precariedad con la que el capital habita cada uno de nuestros espacios, principalmente en contextos urbanos; al mismo tiempo que instalen proyectos comunes que posibiliten la reproducción de la vida simbólica y material, con relaciones cada vez menos dependientes del capital y el Estado. Y, cómo es que estos esfuerzos pueden moldear y hacer otra ciudad, una que más allá de la mera sobrevivencia, garantice la reproducción de la vida. En eso estamos.

Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel 2007 *Más allá de la vieja izquierda. Seis ensayos para un nuevo anticapitalismo* (Buenos Aires: Prometeo).
- Anderson, Benedict 1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: FCE).
- Arancibia, Manuela 2000 “Resistiendo desde la psicología: la represión política y la propuesta del enfoque psicosocial” en *Revista Revuelta* (México), Año 8, Núm. 17, Marzo-Mayo. Disponible en: <http://www.revistarevuelta.org/index.php/2010/08/editorial>.
- De Angelis, Massimo 2012 “Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas” en *Revista Theomai* (Buenos Aires), N° 26, noviembre.
- Echeverría, Bolívar 2010 *Modernidad y blanquitud* (México D.F.: ERA).
- Fariña Tojo, José 2015 “Una ciudad más próxima” en *El País*, Madrid, 28 de junio. Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/06/25/actualidad/1435226184_302194.html?id_externo_rsoc=FB_CM
- Fernández Durán, Ramón 2008 *Un planeta de metrópolis (en crisis)* (Madrid: Ecologistas en acción).
- Gutiérrez, Raquel y Salazar, Huáscar 2015 “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente” en *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*, N°1.
- Gutiérrez, Raquel 2011 “Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro” en Gutiérrez, Raquel (Edit.) *Palabras para tejernos, resistir y transformar* (México D.F.: Pez en el árbol).
- Gutiérrez, Raquel 2014 “Autorregulación” en *Horizontes comunitarios* Disponible en: <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2014/09/30/sobre-la-autorregulacion/>.
- Holloway, John 2011 *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo* (México D.F.: ICSYH-BUAP/ Bajo Tierra).

- Lezama, José Luis 2010 *Teoría social, espacio y ciudad* (México D.F.: Colegio de México).
- Navarro, Mina Lorena 2015 *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana* (Puebla: ICSyH/BUAP)
- OIT 2014 “El empleo informal en México: situación actual, políticas y desafíos”. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_245619.pdf.
- Ouviña, Hernán 2008 “Las asambleas barriales y la construcción de lo ‘público no estatal’: la experiencia en la ciudad Autónoma de Buenos Aires” en Levy, Bettina y Gianatelli, Natalia (Comp.) *La política en movimiento. Identidades y experiencias de organización en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ouviña, Hernán (s/a) “La autonomía urbana en territorio argentino” *Darío Vive*. Disponible en: <http://www.dariovive.org/notas/ouvina1.htm>.
- Pérez Orozco, Amaia 2014 *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Ros, Manuel 2012 “La cadena de montaje empieza en la cocina, en el lavabo, en nuestros cuerpos. Entrevista a Silvia Federici” en *Rebelión*, 16 de junio. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=151406>.
- Sitrin, Marina 2015 “Horizontalidad y territorio” en *Horizontal*, 19 de enero. Disponible en: <http://horizontal.mx/horizontalidad-y-territorio-sitrin/>.
- Zibechi, Raúl, 2009 “Los movimientos, portadores del mundo nuevo” *La Jornada*, México, 16 de enero. Disponible en: www.jornada.unam.mx/2009/01/16/index.php?section=opinion&article=021a1pol.
- Zibechi, Raúl 2006 *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Sistema de gobierno comunal indígena: la reproducción de la vida

Gladys Tzul Tzul



Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida

Gladys Tzul Tzul

Resumen:

El presente artículo reflexiona acerca de las estrategias de mujeres y hombres que habitan territorios comunales indígenas, quienes crean formas de gobierno comunal para regular, defender y recuperar sus medios concretos para la reproducción de la vida. Las luchas de los sistemas de gobierno comunal indígena se estructuran y gestionan desde tres estrategias, a decir: las alianzas del parentesco, el *k'ax k'ol* (trabajo comunal) y la asamblea como forma política para producir la decisión.

Palabras clave: tierra comunal, tramas de parentesco, *k'ax k'ol*, resistencia y lucha indígena, producción de la decisión.

¿Por qué pensar lo indígena en clave comunal?

Porque a lo largo de más de 500 años las mujeres y hombres indígenas desde sus comunidades, han defendido sus territorios, han recuperado los bienes que han querido arrebatárles, han limitado a los proyectos liberales que buscaban convertirlos en pequeños propietarios para aniquilar a los *amaq'* (estructuras de gobierno comunal y de tierras comunales indígenas en Guatemala) y los *ayllus* (como se designa en Los Andes a las tramas comunales indígenas).

La pugna ha sido constante y mientras resisten a la expropiación, producen estrategias jurídico-políticas para controlar los medios concretos para su vida cotidiana, organizan masivas fiestas comunales y religiosas, realizan peticiones para pedir lluvia o para agradecer la cosecha, se autorregulan y también, en varias ocasiones, han destituido a sus autoridades cuando incumplen las decisiones producidas en las asambleas.

La fuerza y la potencia reside en la capacidad de trastocar y sabotear los proyectos de dominación, pero esta capacidad abreva desde un entramado comunal de hombres, mujeres, niñas y niños que producen gobierno y que defienden un territorio, al cual denominaré en este texto: *sistema de gobierno comunal indígena*.

Entiendo como sistemas de gobierno comunal indígena a las plurales tramas de hombres y mujeres que crean relaciones histórico-sociales que tienen cuerpo, fuerza y contenido en un espacio concreto: territorios comunales que producen estructuras de gobierno para compartir, defender y recuperar los medios materiales para la reproducción de la vida humana y de animales domésticos y no domésticos.

Estas formas de gobierno comunal indígena producen y controlan los medios concretos para la reproducción de la vida cotidiana mediante, por lo menos, tres formas políticas, a decir: el *k'ax k'ol* (o trabajo comunal) que da vida a los medios concretos para la vida; *las tramas de parentesco*, poderosa y a la vez contradictoria estrategia, que se usa para defender la propiedad comunal del territorio y para

organizar el uso del misma; y la *asamblea como forma comunal de deliberación* para resolver problemas cotidianos, asuntos de agresión estatal, o tratar cómo y de qué manera se redistribuye lo que se produce en las tierras comunales.

Cuando digo medios concretos para la reproducción de la vida, me refiero al territorio y a todo lo que lo contiene, a saber: el agua, los caminos, los bosques, los cementerios, las escuelas, los lugares sagrados, los rituales, las fiestas; en suma la riqueza concreta y simbólica que las comunidades producen y gobiernan mediante una serie de estrategias pautadas desde un espacio concreto y un tiempo específico que se estructuran desde cada unidad de reproducción.

Para hacer más inteligible lo que digo, aclaro que la unidad de reproducción es el espacio donde se realiza la vida cotidiana; es decir, las casas habitadas por familias nucleares y/o extendidas que gozan del servicio de agua, que hacen uso del camino, que se alimentan de los hongos que se producen en los bosques, entre varios más.

En este texto lo comunal indígena no aparecerá como una esencia que se tenga que mantener, que se tenga que cuidar para que no se contamine con fuerzas externas, tampoco es una forma arcaica del pasado. Por ello propongo que pensemos lo comunal indígena como el funcionamiento de las estrategias de hombres y mujeres que cotidianamente gestionan, autorregulan y defienden su territorios.

Ahora bien, estas tramas comunales no están exentas de contradicciones y jerarquías políticas, al contrario, están agredidas y rodeadas de ellas, sin embargo aún y en éstas condiciones, logran pugnar por la lucha autónoma para controlar sus medios de vida cotidiana.

Lo comunal indígena tampoco es una forma arcaica del pasado o que ya ha sido superada, contrario a ello, lo comunal indígena funciona como una estrategia política que a pesar de las texturas jerárquicas (como el parentesco) tienen las capacidad de actualizarse, recomponerse y estructurar su autoridad.

Presentaré unos ejemplos para comprender lo que hasta aquí he dicho. Si observamos que en Guatemala como en otros lugares de

Latinoamérica se presentan una serie de procesos de cercamiento y despojo de territorios, son las estructuras comunales las que protagonizan la defensa y la recuperación de las mismas. Para ello hacen uso de los recursos más variados, estos pueden incluir desde luchas en los tribunales de justicia donde interponen amparos que alegan que se respete su propiedad, hasta la movilización abierta contra las empresas extractivas y sus cuerpos de seguridad privada o estatal.

Hemos presenciado cómo los sistemas de gobierno comunal (o comunidades indígenas) despliegan un control temporal sobre los tribunales¹. No es que las comunidades encuentren en los tribunales una solución, sin embargo es un camino que no dejan de recorrer para reclamar la igualdad –en términos de derechos– a los Estados, al mismo tiempo que cuidan que el Estado –ese mismo al que apelan igualdad– no se entrometa en la gestión de su vida cotidiana.

Los debates que ocurren en las estructuras estatales de justicia son siempre alimentados por la lucha abierta desde los espacios concretos de las comunidades, cuando frenan y limitan a las empresas extractivas que buscan producir proyectos de minería a cielo abierto o empresas hidroeléctricas por encima de la voluntad de las comunidades.

En este contexto podemos comprender el fulgor político y el desparrame de creatividad de los jóvenes y las mujeres que organizan bloqueos, festivales de arte comunal, vigiliadas, comidas comunales y hasta familias completas que deciden mudarse a los lugares donde quieren establecer esos proyectos. Por ejemplo, cuando las comunidades k'anjobales de Barillas en Huehuetenango, se organizaron para impedir que la maquinaria destinada para la construcción de una hidroeléctrica de capital español pudiera comenzar a trabajar; así innumerables ejemplos ocurren por toda *Abya Yala*.

1 Por ejemplo, cuando las comunidades se vuelcan a acompañar a sus autoridades para reclamar el respeto de linderos, para exigir que no se invada las tierras, o para liberar a lxs presxs políticxs. Se despliegan verdaderas peregrinaciones para asistir a las audiencias, donde las tramas comunales organizan lugares donde dormir, formas para alimentarse; en suma, activan sus redes familiares en la ciudad, de tal manera que no se retiran de las afueras de los tribunales para apoyar a quienes están dentro de ellos.

En varias ocasiones estas movilizaciones comunitarias hacen uso de los recuerdos que emanan de la larga memoria de las rebeliones y levantamientos, que organizaron nuestras generaciones pasadas; en este sentido, lo comunitario, según la forma que tome, se actualiza y funciona como una singular forma de gobierno. Y, dependiendo del nivel de agresión al que se han tenido que enfrentar, estas formas de gobierno comunal se consolidan en el momento de responderla, pero en otras oportunidades sólo es posible estructurar las luchas desde este sistema de gobierno. De tal manera que de lo comunal indígena emerge una forma singular de la política indígena y ésta responderá a la densidad histórica, las texturas internas de jerarquías y a la manera situada de cómo se responde a las agresiones.

Así pues, de los sistemas de gobierno comunal indígena emergen una serie de prácticas y estrategias que organizan y dinamizan las formas de limitar y/o trastocar a la dominación estatal capitalista en sus formas locales, municipalidades y otras maneras locales de poder estatal. Los sistemas de gobierno comunal indígena han sabido leer que el paradigma colonial y de explotación sigue operando; a propósito de las estrategias de las prácticas de significación de la política de una comunidad indígena y de la composición local de la estatalidad, Rufer reflexiona lo siguiente: “La tutela colonial sigue vigente, reproducida bajo nuevos ropajes la idea de que hay poblaciones que no pueden ser enteramente ciudadanas porque de algún modo son ‘menores’ (‘nuestros indios’ ‘nuestras comunidades’) y en ese sentido son dignas de protección legal pero a la vez indignas de la exigencia soberana” (Rufer, 2015: 4). Las comunidades saben interpretar esta ambivalencia y por ello tienen elementos para decidir cuándo hacer uso de la ley y cuándo no.

¿Cómo se produce ese conocimiento? ¿Cómo se producen esas estrategias? A continuación me permito explicar las tres formas políticas: el *k'ax k'ol*, las tramas de parentesco y la asamblea como forma de deliberación política, las tres dotan de elementos para la comprensión de las potencias y los antagonismos de los sistemas de gobierno comunal indígena.

***K'ax K'ol*: el poder comunal está en el servicio**

K'ax K'ol es una estrategia de trabajo y que es nombrada en k'iche'². Etimológicamente *k'ax* significa dolor y *k'ol* trabajo o servicio. Existen dos maneras de nombrar trabajo en este idioma: *k'ol* y *cha'k*. Ambos son verbos y se refieren a trabajo; pero *k'ol* alude al trabajo comunal, es decir una actividad en el que hombres, mujeres, niñas y niños, trabajan para producir bienestar comunal, por ejemplo limpiar el cementerio; en cambio *cha'k* significa el trabajo remunerado, es decir el que todas y todos realizamos para el sustento diario familiar, por ejemplo *cha'k* es ser costurera, tejedora, comerciante, carpintero, migrante, etc.

Una interpretación libre de *k'ax k'ol* al castellano sería “trabajo que cuesta”, o “servicio comunal que es obligado” y quizás las palabras castellanas que más se acercan a definirlo son “servicio” o “trabajo comunal”. De aquí en adelante usaré indistintamente los tres términos para designar a la obligación que todas y todos tenemos de trabajar para el sostenimiento de la vida comunal. Así, el trabajo comunal que es la relación social –fuerza de trabajo– que habilita la producción de lo que necesitamos para vivir y producir nuestras vidas que tiene que ser pautado, organizado y reglamentado. Aquí es donde se presenta una interconexión directa con las asambleas.

Sigamos. El servicio no es remunerado, es el trabajo obligado que todos tenemos que hacer para el sostenimiento de la vida en común. Por ello, hacerse cargo del mantenimiento de los caminos, participar en una marcha, realizar trámites en los tribunales, redactar actas en las asambleas, hacer compras para la fiesta, organizar el baile para la fiesta, realizar cultos religiosos católicos, protestantes, reforestar el bosque, cavar sepulturas para los muertos, eso es el *k'ax k'ol*. De tal manera que, una de las medidas para el equilibrio comunal es que nadie ha de vivir del servicio de otras personas.

2 K'iche' es un idioma de la familia maya que se habla y escribe por una considerable parte de la región altiplánica occidental de Guatemala.

Si pensamos desde la noción del *k'ax k'ol*, la sociedad doméstica (la que organiza el mundo de la reproducción) y sociedad política (la que organiza la vida pública) no se encuentran plenamente separados, si acaso es válido hacer esa distinción. En el mundo comunal más bien uno sustenta al otro y al mismo tiempo, se alimentan mutuamente. Por eso es posible ingresar a la universidad y hacer una carrera, trabajar como maestros normalistas rurales, o podemos ser comerciantes, y es posible –aun y con dificultades– porque las condiciones materiales cotidianas están garantizadas, de tal forma que en las tramas comunales las trayectorias personales son realizables y posibles; es decir, las trayectorias personales de trabajo, comercio o profesionalización se desarrollan respaldadas de un piso común en el que la vida cotidiana se despliega de manera más libre.

En una conversación con Silvia Rivera Cusicanqui, en La Paz, hablábamos al respecto de las conexiones entre trabajo, comunidad y trayectorias individuales. Decía Silvia que en la forma comunal no se normaliza la vida, que la pluralidad es posible y que la plenitud del individuo emerge en las tramas comunales. Yo creo que las tramas comunales dan un piso desde donde se sostiene la vida íntima, personal; el trabajo comunal es una condición general en la que todas y todos nos dotamos a nosotros mismos de esa fuerza para hacer nuestra vida personal.

De ahí que el gobierno comunal indígena es la organización política para garantizar la reproducción de la vida en las comunidades, donde el *k'ax k'ol* es el piso fundamental donde descansa y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la participación plena de todas y todos. Propongo una clasificación del trabajo comunal para dar cuenta de cómo todos y todas trabajamos o podemos trabajar y que lo comunal indígena no se circunscribe en una identidad, sino en la capacidad que todos y todas tenemos:

a) *Servicio que produce la decisión*: esto incluye variadas labores y estrategias para reunirse y deliberar colectivamente. Es un trabajo comunal que tiene sus ciclos regulares y dependen del ritmo de las

relaciones comunales, para que este trabajo sea realizado hay que determinar cuál es el mejor día y la mejor hora.

b) *Servicio para producir coordinación*: las estrategias para poder construir alianzas externas con otras comunidades, para crear coordinación con luchas o fiestas a nivel nacional e internacional, aquí los comerciantes y viajeros juegan un papel fundamental porque ponen su saber y experiencia al servicio de los sistemas de gobierno, ya que pueden trasladar y alimentar la información. También quienes participan en congresos o encuentros indígenas apoyan a estas labores de coordinación.

c) *Trabajo para gestionar la fiesta*: planear fechas, organizar rituales, imaginar los días del clima más adecuado, calcular la comida, gestionar los grupos de música y demás recursos para el gozo.

d) *Trabajo comunal para contener el dolor*: es decir, toda la fuerza de trabajo que se moviliza para organizar duelos, entierros, hacer trámites para rescatar cuerpos en las morgues, para organizar la repatriación de los migrantes que mueren en Estados Unidos.

Hasta aquí al menos cuatro formas que adquiere el trabajo comunal. Mi interés de explicarlas por separado es para poder hacer comprender uno de los lemas que más se dicen en las comunidades indígenas del altiplano sur de Guatemala: “el poder del pueblo está en el servicio”, porque el servicio construye colectivamente condiciones para la autodeterminación material y ahí reside la potencia de las grandes rebeliones indígenas.

Las Tramas Patrilocales y las formas de liberación de las mujeres

Las tramas patrilocales son una estrategia político-jurídica que los sistemas de gobierno comunal construyeron para frenar la expropiación de tierras y para evitar la consolidación del proyecto nacional de convertir las tierras comunales en pequeñas propiedades. En esta larga lucha indígena contra el colonialismo, las alianzas de

parentesco logran ocupar y delimitar tierras comunales, con ello éstas han logrado fracturar la expropiación, invasión y privatización.

No pretendo decir que en todos los sistemas de gobierno comunal las alianzas patrilocales son la única —o más fuerte— estructura que defiende las tierras comunales, propongo más bien pensarla como un rasgo más o menos presente. ¿A qué me refiero cuándo hablo de alianzas patrilocales? Aludo a las estrategias de las tramas comunales³ de familias extendidas que organizan la vida en colectivo, son los lazos afectivos y políticos que estructuran una particular forma de mantener y heredar la tierra comunal, donde los apellidos patrilineales son quienes aparecen y protagonizan la lucha comunal por la defensa de las tierras.

El término trama comunal lo uso para dar contenido a las alianzas patrilineales, en dos sentidos, primero para hacer notar que tanto hombres como mujeres viven relacionados política y afectivamente, es decir, no hay hombres y mujeres que puedan existir por sí solos, sin el apoyo y la gestión de los recursos para organizar la vida cotidiana. En este sentido las unidades de reproducción, a decir: las casas habitadas por familias nucleares y familias extendidas (abuelas, tíos, primos, ahijados) es desde dónde se organiza y encadena la organización de la vida.

El otro aspecto que me interesa destacar al pensar desde las tramas patrilineales es que de esa manera se ha logrado mantener la propiedad de la tierra y eso nos presenta un espectro de fuerzas y de antagonismos para quienes tenemos la experiencia de habitar las tierras comunales como mujeres.

Asuntos como la herencia comunal de la tierra aparecen como asuntos centrales a dilucidar. En tanto quienes heredan las tierra

³ Esta noción de trama comunal la reflexiona Gutiérrez de la siguiente manera: “...esa multiplicidad de mundo de la vida humana que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad, cariño y reciprocidad, no plenamente sujetos a las lógicas de la acumulación del capital aunque agredida y muchas veces agobiada por ellas” (Gutiérrez, 2011: 13).

son hombres y mujeres, es preciso interrogarse: ¿Cómo se hereda comunalmente? y con esa pregunta y su posterior respuesta se desdoblán varias cuestiones, pero yo me voy a detener en las formas en que se expresan esquemas comunales del poder.

Parfraseo a Spivak (1997), cuando dice que las estructuras de los poderes comunales se basan gran parte en la familia —o tramas familiares, como yo prefiero decir— donde las mujeres tienen papeles estructurales más que marginales, como dice Spivak citando a Chartejee “Los modos comunales de poder frecuentemente crean formas de combatir a las estructuras feudales y la resistencia y revuelta frecuentemente adopta formas comunales” (Spivak, 1997: 324).

El argumento de Spivak es relevante dado que permite dar cuenta de las texturas internas de jerarquías y que aún a pesar de éstas, las revueltas toman su fuerza de la forma comunal. Otro asunto relevante es dar cuenta que el modo comunal del poder está íntimamente ligado a dinámicas de defensa y regulación territorial; es decir que se ha de comprender las luchas de la mujeres no sólo desde el horizonte liberal individual de las mujeres, sino que éstas se constituyen según los límites concretos, aunque eso no significa que las mujeres no hagan dúctiles y amplias sus estrategias para la liberación.

De esta manera, las tramas patrilocales aparecen como una estrategia jurídico-política que declara la tierra comunal como su propiedad, de tal manera que pone freno a la propiedad privada; pero al mismo tiempo estas tramas patrilineales moldean las texturas internas para el uso comunal de la tierra.

Inmersas en estas singulares condiciones y relaciones de poder, las mujeres indígenas hemos producido condiciones de posibilidad para vivirnos en trama comunal y con ello tener un piso concreto y afectivo para resolvernos las dificultades. Me estoy refiriendo a los múltiples obstáculos al interior de las tramas de parentesco que organizan la propiedad y el uso comunal. Existe un juego político en

cuanto al uso y la propiedad que recrea jerarquías que tiene un nudo central: la propiedad de la tierra y la transmisión de la herencia de la tierra comunal mediante la estructura de los apellidos patrilineales.

Es decir, las tierras comunales podemos usarlas todas y todos porque hacemos servicio, pero se heredan comunalmente a los hombres descendientes de los apellidos patri-territoriales, eso no significa que las mujeres, aun y cuando quedan atrapadas en los límites de las tramas patrilineales, no burlan y escamotean esa forma hereditaria que sirve de estrategia para defendernos de la propiedad privada.

Entonces, una de las dificultades que tienen los sistemas de gobierno es que si bien han pensado rutas para heredar la tierra comunal mediante el apellido paterno, no se han hecho cargo de crear estrategias de herencia comunal de la tierra que pase a sus hijas o hermanas sin que sea el matrimonio la estructura que lo medie. Las mujeres, pueden ser viudas, casadas, solteras o bien deciden formar contratos matrimoniales con hombres que no pertenezcan al enclave patrilineal, pero claramente esas decisiones dan fuerza o quitan fuerza en tanto mujeres en tierras comunales.

¿Cómo lo han resuelto en los años pasados? Los sistemas de gobierno comunal han pensado una estrategia, y es mediante el trabajo comunal. Es decir, los hombres y mujeres que vengán de otras comunidades y no pertenezcan a las alianzas de parentesco van produciendo su incorporación paulatinamente, mientras realicen *k'ax k'ol*.

La Asamblea como formato político para producir las decisiones

La autoridad comunal se gesta en la asamblea. ¿Cómo se produce esto? Anualmente se eligen autoridades a partir de la técnica de delegación de representantes que se encargarán de organizar el *k'ax k'ol*, de recolectar cuotas de dinero para reparar enseres para organizar y mantener los espacios comunales como salones o casas.

La Asamblea nombra anualmente un conjunto de dirigentes para que se encarguen de organizar las maneras y los tiempos de cómo se

va a producir la decisión sobre los asuntos que a todos incumben. Así, mediante reuniones autoconvocadas, las comunidades sesionan sobre las formas de cómo se organizará la vida cotidiana, según los cambios y problemas que se han de enfrentar. Las asambleas son una estructura de autoridad y cobran la forma que se heredó de tiempos particulares en momentos históricos específicos, pero tienen la capacidad de actualizarse con la contingencia cotidiana para frenar el despojo.

En este sentido, la capacidad de decisión no será delegada a una entidad abstracta, sino que son las mujeres y los hombres quienes la ejercen en las asambleas, de tal forma que autoridades comunales –encarnados en cuerpos de hombres y de mujeres– son quienes ejecutan las decisiones de las asambleas, pero éstas se encuentran sujetas a la decisión comunal.

¿Qué se decide? Los más variados y plurales asuntos como: “¿Con qué especie vamos a reforestar?”, hasta: “¿Cómo nos turnamos para hacer un levantamiento indígena para frenar la ley que quiere declarar nuestras tierras comunales como tierras baldías?” Y también: “¿Cómo vamos a apoyar a las luchas de otros territorios que los están invadiendo?” Para ello hay que proveer de exhaustiva información para poder producir las decisiones; además la experiencia anterior es vital, así como el tiempo y las disposiciones que más o menos convengan a todos y todas. Si es un asunto de suma urgencia las asambleas se organizan extraordinariamente, para definir los turnos y los tiempos de salida y estancia en los lugares donde se realizarán las marchas o las reforestaciones, por nombrar algunas actividades.

La asamblea comunal es una estrategia que no permite la expropiación de mando, justamente porque éste se encuentra sujeto a la entidad colectiva. De nuevo, aquí es dónde reside la fuerza de los grandes levantamientos que han logrado frenar las agresiones del Estado y han logrado estructurar una forma de vida en la que las condiciones básicas para la reproducción de la vida no sean llevadas hacia el mundo del valor.

A modo de cierre

Las tres estrategias que he nombrado me permiten pensar fuerza, contenido y forma de los sistemas de gobierno, algunas veces una se destaca más que otra, o es por lo menos más visible que la otra, pero es claro que las tres fuerzas funcionan entrelazadas y más o menos equilibradas.

Entonces, trabajar para producir el agua, los caminos, los bosques, producir la fiesta, en suma, trabajar comunalmente para mantener y usar la riqueza concreta, es lo que habilita la vida comunal indígena. No es una identidad o una esencia ancestral la que permiten los procesos de inclusión comunal, sino más bien el *k'ax k'ol*. Nos encontramos entonces con la potente fuerza del servicio para producir la vida comunal, de tal forma que lo que el parentesco tiende a clausurar, el *k'ax k'ol*, lo erosiona, lo abre, aquí estamos frente a las interconexiones y al dinamismo de la política comunal.

Y las mujeres no quedan atrapadas únicamente como suerte de víctimas ni de heroínas, sino que empujan sus luchas desde el *k'ax k'ol*.

El objetivo de este artículo es ir dando contenido a lo que planteo inicialmente: lo indígena es político. Existen una serie de máquinas analíticas que buscan pensar lo indígena sólo a la luz de lo étnico, lo cultural, lo Otro, o la costumbre; mi interés es proveer de elementos que ayuden a comprender que de lo indígena abrevan históricas estrategias y estructuras políticas; es desde ahí desde donde se han fraguado las luchas de larga duración, esas que han logrado fracturar la dominación colonial y que en muchos territorios siguen siendo su horizonte de vida.

Bibliografía

Gutiérrez Aguilar, Raquel 2011 “Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro” en Gutiérrez Aguilar Raquel (Ed.) *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo* (Oaxaca-Puebla: Pez en el Árbol).

Rufer, Mario 2015 *Estado, violencia y condición poscolonial: breves consideraciones sobre México* (en prensa).

Spivak, Gayatri Chakavorty 1997 [1984] “Estudios de la Subalternidad: Deconstrucción de la historiografía” en Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rosana (Comp.) *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad* (La Paz: Aruwiyiri/historias/SEPHIS). Pp. 345-368.

Entrevistas

Silvia Rivera Cusicanqui. Agosto de 2015.



Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui:

Sobre la comunidad
de afinidad y otras reflexiones para
hacernos y pensarnos en
un mundo otro

por Huáscar Salazar Lohman

Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui

Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro

Por Huáscar Salazar Lohman

Esta entrevista fue realizada en Cochabamba, en la localidad de Sacaba, el 5 de junio de 2015; una mañana soleada en la que Silvia cuidaba de su nieta. Que mejor momento para hablar sobre la producción de lo común y la reproducción de la vida que aquel en que ella hacía justamente eso, lejos de los acartonados y a veces restrictivos ámbitos académicos. La entrevista aborda distintas temáticas –y desde distintos planos–, aunque finalmente todas ellas refieren a la posibilidad de pensarnos y hacernos subversivamente en este mundo en el que la dominación aparenta ser totalizante. Desde la producción de comunidades de afinidad hasta la manera de construir conocimiento crítico siempre situado en el hacer, pasando por la micropolítica y una dura pero certera apreciación de lo que pasa hoy en Bolivia; Silvia nos convoca a reflexionar crítica y autocríticamente –como ella misma lo hace–, alumbrando fértiles ideas para nutrir distintos horizontes emancipatorios. Lxs compañerxs del Apantle quedamos muy agradecidos por su generosidad y cariño.

Huáscar Salazar Lohman: Estamos intentando entender distintas perspectivas sobre la producción de lo común, lo comunitario y cómo pensar el potencial de lucha desde estas relaciones sociales, es decir, su carácter político. Las preguntas siguientes te las planteo desde esta clave.

Empiezo con una temática que me parece central y que su discusión hace parte de una disputa por la comprensión de la historicidad. En uno de tus textos dices: “no hay ‘pos’ ni ‘pre’ en una visión de la historia que no es lineal”¹, ¿cómo pensamos la diversidad de lo social en el presente sin caer en la trampa teleológica de la modernidad capitalista –asumida también por la izquierda ortodoxa?

Silvia Rivera Cusicanqui: Fantástica la pregunta, pero va a rebotar en el *porqué* de la intención de saber lo comunal. ¿Para qué? El “para qué” es una intención finalista en tanto que el “cómo” sería el modo situacionista, existencial de enfrentar la diversidad. Aprovecho para señalar que hay siempre la tentación de buscar una meta, y creo que eso es lo que caracteriza cierta impaciencia de la izquierda por convertir el legado indígena en algún tipo de solución, y ese tipo de solución tiende a reproducir uno de los legados coloniales más escondidos, que es el antropocentrismo. Finalmente el “para qué” se asume que es para salvar a la humanidad. Entonces, la tentación antropocéntrica tiene que cambiar, tiene que ser superada esa visión con toda la humildad del caso, para preguntarnos sobre lo comunal desde el “cómo”, en lugar de lo comunal “para qué”, porque el “cómo” es lo que nos da la diferencia civilizatoria, el “cómo” es lo que nos encamina a mirar formas sacralizadas, formas secularizadas, formas racionales, formas mágicas que coexisten y que coinciden muchas veces.

Muchos de los que intentan legitimar el pensamiento indio hablan de la física cuántica, por ejemplo. Necesaria o no esa discusión, me parece que es una forma triste de tener que explicarse ante una *doxa* a

1 Idea extraída del texto *Ch'ixinakax utixiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Rivera, 2010).

la cual llaman ciencia. Para mí la ciencia es una *doxa*, no es ninguna verdad, es simplemente una opinión dominante. Entonces, aún a pesar de que nuestra visión desde lo andino está fragmentada, está vinculada a un pasado reconstruido por la vía de la voz de los colonizadores, está maltratada y hecha una red de agujeros –como decía un poeta, creo que Nezahualcōyotl–, toda esa realidad de fragmentación es un palimpsesto que nos deja ver las hilachas de un profundo pasado, que salen a la superficie del presente. La simultaneidad –que rompe la linealidad– es característica de esa visión, de ese anacronismo que caracteriza el pensamiento indio, por lo menos en lo que yo conozco de lo aymara, pero he visto que también eso es muy fuerte en otros pensamientos indios que he llegado a conocer, simultaneidad pasado-presente.

Esto lo he racionalizado entendiendo que el presente es una superficie de sintagmas que provienen de diferentes horizontes históricos. He aprendido de mirar las prácticas rituales aymaras: hay momentos en que un producto remite al *Chullpa Pacha*,² al tiempo que antecedió a los Inkas. Otro producto que lo comes en forma ritual en ocasiones especiales, como por ejemplo la *uma kaya*,³ te remite al tiempo en el cual todavía no había oca, pero tú comes hoy ese producto, es decir, estás viviendo la simultaneidad con el pasado.

Eso es lo que crea comunidad, porque es una comunidad entre seres humanos y seres no humanos, entre sujetos humanos y sujetos no humanos, entre humanos y productos del trabajo humano, entre humanos y productos del trabajo de otras especies. Cuando comes miel, estás relacionándote con el trabajo de otra especie, entonces,

2 En el mito oral de las edades andinas, recogido por Carlos Mamani en “¿Podemos a través de los cuentos conocer nuestra historia?”, el *Chullpa Pacha* sería la tercera edad, posterior al *Ch'hamak Pacha* (tiempo de la oscuridad) y al *Qhinay Pacha* (tiempo nebuloso), del cual quedan las edificaciones funerarias conocidas como *Chullpas* o *Chullpares*.

3 Una forma de deshidratación e inmersión en agua de variedades de oca amarga que se consideran antecesoras de la oca dulce que, por el contrario, deben exponerse por varios días al sol.

la forma depredadora, capitalista, succionadora, acaparadora, de quitarle a esa especie una cosa que ella ha producido, en un plano no muy visible tiene consecuencias progresivas. Si ese gesto depredador se extiende a todo y todo el tiempo, bueno, acabamos como estamos acabando, matando no sé cuántas especies por día. Pero si en cambio, en el pequeño mundo en el que nos desenvolvemos, comemos la miel sabiendo que ha habido un sujeto maravilloso como es una abeja que la ha producido, nuestra relación con la abeja, con la miel y con la vida cambia.

Eso es lo que yo he aprendido del mundo andino, la posibilidad de un diálogo vía comida, vía respiración, vía pensamiento como un metabolismo. Somos parte de un metabolismo del cosmos y eso es lo que me parece que tenemos que reconocer en el momento de crear comunidad o de pensar en la comunidad; que la comunidad no solamente es de humanos.

El otro elemento que yo rescato es la contradicción radical. Tú sabes que yo postulo la idea de lo *chixi*, que supone reconocer en nuestra subjetividad una profundidad india, que es necesario radicalizar, del mismo modo en que radicalizas y depuras tu parte europea. Para mí, lo radical del legado europeo es la idea de libertad. La idea de comunidad se fundaría entonces en la yuxtaposición contenciosa entre la radicalidad india de hablar con los no humanos y la afinidad como ejercicio de la libertad, o sea, la *comunidad de afinidad*. Porque ya no es posible pues la comunidad de parentesco, sólo unos cuantos parientes son susceptibles de ser parte de una comunidad actuante, pero ni eso. A veces uno repudia a la familia sanguínea para entrar en la familia virtual de los hermanos, de las hermanas de lucha, eso es la afinidad. Para mí siempre ha sido una afinidad ética y estética, tanto con mis primeros hermanos y hermanas del THOA⁴, como actualmente, con la Colectivx *Chixi*. Son afinidades que no están exentas de conflicto, pero son a la vez éticas y estéticas, más que afinidades ideológicas. Puede haber otras comunidades donde la

⁴ Taller de Historia Oral Andina (THOA).

afinidad es la música u otras donde la afinidad es ideológica, leen los mismos libros, hacen un seminario, se calientan la cabeza con ideas, luego salen a una marcha y ya están juntos, ahí, a pesar de que están separados, pero ya están conectados. Esas son las comunidades por las cuales deberíamos luchar hoy, desde lo cotidiano.

Eso es pues contra el “pre” y el “pos”, pero si estás siempre con que hay que hacer comunidad “para”, estás limitando lo otro, porque también es para vivir y para gozar de la vida, no es sólo para hacer la revolución. Es porque el regalo y el don de la vida merecen ser cariñosamente y gozosamente acogidos. Yo te lo digo porque ya estoy en la recta final, cada minuto es como saborear el elixir de la vida, porque ya sabes que eso tiene su límite. Es importante saber que a la vida se la recupera y se la reconoce de muy diferentes maneras según la edad. Y yo te estoy hablando desde un horizonte de estar ya en lista de espera, para pasar a otro estado de vida, eso te da otra profundidad de campo. Por eso hablo de las afinidades como algo cósmico.

HSL: Silvia, acabas de tocar un tema que considero fundamental: la producción de lo común desde lo ideológico y desde lo práctico ¿son dos cosas distintas?

SRQ: Son dos cosas distintas porque es necesario distinguir para unir, y las uniones siempre son *chixis*, o sea, son contenciosas. No son fusiones, ni fisiones, ni sincretismos, ni mezcolanzas, no son *chajruta*,⁵ desordenadas. Son formas de intensificar la contradicción. Entonces, si vivimos la contradicción entre pensar y hacer como tal, creo que vamos a pensar y hacer con más fuerza, esa es mi forma de hacerlo. Para poder energizar mi pensamiento, muchas veces a mí me toca callarme en siete idiomas y meterme con *chonta* en mano a hacer alguna cosa, y no es un *fitness* físico, sino es una relación con el pensamiento a otro nivel.

La idea es hacer que el pensamiento fluya más que como ideología, como poética. Poética es una *poiesis*⁶, poética es crear, y para mí el

⁵ Término qhichwa que alude a la mezcla informe, al entrevero desordenado y caótico.

⁶ *Poiesis* viene del griego y significa “hacer” o “crear”.

pensamiento básicamente es un gesto creativo, no puede ser un gesto de reproducción, sino de producción, tienes que generar, el pensamiento es genésico; genésico en el sentido de que el útero es genésico. Hay un poder genésico en el pensamiento que obviamente se alimenta como todo útero productivo de todo, de neuronas, de energía, de comida, de baile, de emociones colectivas, de soledad, de sufrimiento. Ese alimento del pensamiento es lo que me parece que hay que pluralizar, porque generalmente la academia te pone las anteojeras de que el pensamiento se alimenta de pensamiento y llega un momento en que se vuelve rancio. Podría ilustrar esta idea con una metáfora: el bicho más humilde, que es la planta, se alimenta de la energía directa de la tierra, es como un nivel primario. Luego el nivel secundario sería el hervíboro, cuya energía ya está mediada. Luego el carnívoro se alimenta en forma terciaria. Nosotros somos una especie de carnívoros cuaternarios a nivel del pensamiento, porque carneamos a otros que ya han carneado a otros, o sea, lo que nos llega ya está rancio, si no lo aireamos; porque sí puede ser un proceso de compostaje mental maravilloso si lo haces pasar por aire, pero si no se pudre. Para mí hay una especie de podredumbre criminal del pensamiento europeo –parafraseando a nuestro querido Fausto [Reinaga]–, porque se ha alimentado sólo de pensamiento, es depredador y es carnívoro. Carnívoro en el sentido en que la vida alimenta ideas, en lugar de que las ideas también alimenten vida.

Por eso yo tengo una metáfora simpatiquísima que lamentablemente es en inglés, pero como lo *ch'ixi* tiene que ver con idiomas coloniales –el castellano es igual de colonial que el inglés–, si dices algo fascinante o penetrante, un gringo te va a decir “¡ah! *That is food for thought*”: me has hecho pensar mucho, me has dado comida para el pensamiento. Yo he invertido la idea y digo: *thought for food*, o sea, hay que pensar para comer, el pensamiento tiene que ser para comer bien, para tener más respeto por el producto de la mano humana que te da de comer, para encariñarte con lo que comes, para que tu propio cuerpo se conecte con las ideas de otras personas a través de ese gesto tan elemental como es la alimentación.

Es por eso que la ideología, si es sólo pensamiento alimentado de pensamiento, para mí, se esteriliza. Hay que pluralizar los nutrientes de la ideología con acciones, sean acciones cotidianas pequeñitas como alimentar a una nieta, o hacerla jugar, o como decía Holloway: la señora que se hartó del sistema y que dice: “hoy día yo quiero estar conmigo misma”, o ir a la marcha, o trabajar la tierra, o cuidar tu maceta, o tu animalito. Esa es la idea que me permite superar la dicotomía: ideología-acción. Porque se viven como dicotomías y cuando tú las articulas en forma *ch'ixi*, se interpenetran, que no es lo mismo que fundirse, fusionarse o que se sincreticen. Mi nieta –en este momento– te molesta en lo que estás pensando⁷ y esa molestia es productiva, es buena, porque te obliga a decir: “a la pucha, no se trata sólo ser intelectual, también hay que vivir”. O el pensamiento te jode alguna huevada que estás haciendo, por ejemplo, a nivel sexual; la carne y el espíritu están en colisión y eso es bueno, es parte de nuestra naturaleza agonística, somos seres agonísticos que no hemos sabido aprovechar de ese don, porque es un don. Yo creo que las otras especies viven muy integradamente su *gnosis* con su *exis*, es decir, las dos cosas están interpenetradas. Pero a nuestra especie le ha sido dado el don de que la *gnosis* se eleve por encima de la existencia, para poder hacer tareas mayores, cuidar el mundo de un modo más elevado, elaborado... Eso es lo que se despilfarra históricamente, debido a la emergencia de Estados, poderes, dominaciones, guerras centradas en lo masculino, en la destrucción de la vida y rebatiendo toda la creación de la vida.

Ese es un poco el drama de la humanidad, pero como todos estamos metidos en el baile, creo que al pluralizar las fuentes de donde sale la energía del pensamiento podemos recuperar esas unidades contradictorias que son las que nos permiten ser de aquí. Porque eso es muy de aquí, para mí esa contradicción es muy fuerte en la historia boliviana, es decir, un pensamiento que tú no imaginabas nace de

7 Se refiere a las interrupciones en la entrevista debido a los juegos y actividades de su nieta.

una acción, o esa acción que tú no imaginabas posible surge de un deseo que a su vez fue una iluminación del pensamiento, si no, no entenderías a Tupak Katari. Ahora, hay analogías con otras culturas, con otras vivencias, por eso lo pan-indio tiene mucho que hablarse entre sí, porque justo tocan estos problemas, de cómo resuelves esas dicotomías.

HSL: A partir de esto que planteas me pregunto por la forma política ¿Cómo ves la distinción entre una forma de política estatal y una forma comunitaria de la política? ¿Cómo entendemos esta política? ¿Cómo se hace esta política?

SRQ: Yo no sé, yo podría decir que he hecho política toda mi vida y sin embargo no he hecho nada, todas las intenciones, las búsquedas han sido poco menos que frustrantes, a tal extremo que he aprendido a convivir con esa derrota y a generar ciertas ideas que me permitan no morir en el intento, una de ellas es la idea de *retaguardia activa*. El error de todas las izquierdas y de todas las mentes iluminadas que creen resolver los problemas del país en la perspectiva Nevski⁸ –sentados en el café Lenin– es, primero, el voluntarismo y, segundo, creer que la sociedad esta moldeada a su imagen y semejanza, cuando en realidad están sentados sobre un mundo de incógnitas y de realidades que desconocen. Entonces, la soberbia de ciertas élites pensantes que están dotadas de la idea de que pueden resolver problemas, y esos problemas a veces han llevado a cosas patéticas.

Te pongo un ejemplo, es anecdótico –para mí las anécdotas son fundamentales–, el “Pirulo” Aranibar,⁹ su primera pega [trabajo] en

8 La perspectiva Nevski, es la avenida más importante de San Petersburgo, Rusia. Esta avenida ha sido fuente de inspiración para distintos pensadores y escritores, como el cuento de Nicolai Gogol que justamente lleva el nombre de “La Perspectiva Nevski” y en el cual se reflexiona sobre la complejidad de la sociedad rusa. También Lenin se refiere a esta avenida cuando afirma que la revolución no es una calzada recta como la perspectiva Nevski.

9 Ernesto “Pirulo” Aranibar fue ministro de finanzas en el gobierno de la Unidad Democrática y Popular (UDP), una alianza de algunos partidos de izquierda que se hizo cargo del gobierno al concluir la etapa de las dictaduras. Aranibar es

la vida ha sido ser ministro, nunca había trabajado ni en una ONG ni en nada, ¡su primera pega ha sido ser ministro! Llevó adelante la desdolarización, puso en marcha sus ideas voluntaristas y se fue al tacho un país entero ¡carajo! Todo lo que pasó tiene que ver con ese gesto de soberbia de creer que sabes la solución y no haber entendido lo que estaba ocurriendo, las aspiraciones, como manejar el revanchismo y, a su vez, el deseo de ser compensados; tanta cosa compleja, sólo se puede haber hecho en dialogo con la gente, yo no creo que se debía entrar simplemente en una batalla de ideas. Se encuevaron y nos cagaron una oportunidad histórica, una esperanza.

Por eso es que yo creo que hacer política tiene que ver con lo micro, con la coherencia entre tus acciones y tus palabras, y como eso es bien difícil no es bueno formular ideas demasiado grandes porque si no tus exigencias de coherencia también se podrían volver inmensas, o desembocar en el cinismo: “como no puedo hacer esto, entonces no hago nada”. Entonces, para mí lo sensato es trabajar en los espacios micro en perspectiva de una suerte de espacio meso, un espacio que es *taypi*.¹⁰ El *taypi* es el lugar donde puedes dialogar con homólogos, ese es el espacio intercomunitario. Por tanto, lo que hay que impulsar son las comunidades de afinidad, que yo siempre he estado tratando de hacer. Eso es lo bonito, entre la gente joven hay muchas comunidades de afinidad, hay gente que está de vuelta a la tierra, otros que están criando *wawas* de otra manera, teniendo partos naturales, otras que están en la siembra de no sé qué, y otras en contra de los transgénicos, de la minería y que quieren recuperar fuentes de agua; todas esas son comunidades de afinidad. Claro, como yo no puedo hacer todo, entonces hago un poquito, se llama agricultura urbana y pensamiento *ch'ixi*, es decir, nutrir el pensamiento con la energía del cuerpo, a veces funciona, a veces no, a veces entro en unas depresiones tremendas, pero creo que la energía del pensamiento que surge de la micropolítica es vital, es sabia.

considerado uno de los principales responsables de la política económica que derivó en la mayor hiperinflación que ha vivido Bolivia.

10 *Taypi*, del aymara, puede entenderse como centro o medio.

La energía del pensamiento que surge de la estéril discusión de ideas leídas es como el ambiente de la encerrona de cuatro políticos que se ponen a resolver el país fumando puros, si tu entras a ese ambiente dices: “de aquí que idea buena puede salir”. Cuando el Filemón Escobar y el Ricardo Calla querían hacer el cogobierno con la UDP y discutían, yo iba con fruta en la mañana porque su desayuno era cigarrillo con café tinto, yo decía: “de aquí no puede salir nada bueno”, entonces yo les llevaba agua y fruta para que antes del primer cigarrillo por lo menos coman fruta. Era una cosa muy elemental y pedestre de mi parte, pero es un ejemplo de lo que te digo, el pensamiento que surge del ensimismamiento ideológico, de la pura idea que da vueltas y da vueltas sobre la misma habitación sin abrir las ventanas, se vuelve rancia, estéril y sólo alimenta egos, se equivoca de rumbo, por más brillante que pueda ser.

Yo creo que el brillo surge de la transparencia y de la vida, es que hay que ver también la vida de las gentes que han pensado, hay que ver que ha hecho [Roland] Barthes, incluso hasta Heidegger, pese a haber sido filo-nazi llegó un momento en que se construyó su casa. El Spinoza era un personaje. Los pensadores han pasado por muchas cosas. A Zavaleta le fascinaba la pampa y los cactus, se iba a caminar en medio de los cactus, era fantástico Zavaleta en esos sus gestos.

HSL: Entonces ¿podríamos decir que en esta forma de ver la política, que no es esta política ensimismada y redundante, lo que está de por medio es la reproducción de la vida y su goce?

SRQ: Sí, un goce de lo cotidiano, un hacer cosas con gente con la cual te unen pulsiones de tipo emocional, de tipo *chulyma*... estás respirando el mismo aire con tu comunidad y de algún modo eso conecta energías y cosas que no son sólo del cerebro. He aprendido eso de la lengua aymara, la palabra *lup'ina* quiere decir pensar y *amuyt'aña* también es pensar, ¿en qué se diferencian? El *lupi*, quiere decir luz del sol, y *lup'ina* entonces es lo que llamaríamos la lucidez y es el pensar racional pues, en cambio el *amuyt'aña* es el pensamiento reflexivo y la memoria, y eso reside en otra parte del cuerpo, que es aquí [señala

el pecho], o sea, es en el *chulyma* donde tu respiras y lateres, entonces es un pensamiento que late, que tiene un ritmo. A mí eso me parece una metáfora maravillosa de ese modo de pensar que surge de esta combinación con la acción, que puede ser la acción callejera, política o expresiva de alguna manera o con el hacer, que no es lo mismo que la acción. Ese es el modo de comunidad que me parece esperanzador, lo veo mucho entre la gente joven y en otros lugares.

Ahora, hay comunidades ultra-reaccionarias también, hay comunidades del santo sepulcro y no sé qué vainas, que se flagelan, son afinidades también. Así que no todas las afinidades, por sí mismas, van a resolver las cosas, pero sí dentro de la afinidad por la vida –porque el santo sepulcro de la autoflagelación es una afinidad con la muerte–. Tantas cosas que se están haciendo, de las cuales los intelectuales de escritorio se sienten tremendamente distanciados, porque obviamente no se acuerdan que han nacido, no tienen por qué acordarse, yo tampoco me acuerdo, pero si tomas conciencia creo que está a la mano el saber cosas de ese orden, que han nacido de un útero, que hemos nacido de un útero.

Yo soy leninista cuando se trata de aspirar a algo y realizarlo, por eso la cita que encabeza mi libro de *Sociología de la Imagen*.¹¹ Es una cita de Lenin –es digamos el lado hermoso de la voluntad, todo tiene su lado lindo y feo, la voluntad de poder se vuelve un asco cuando se agota en sí misma, pero cuando es una voluntad de renovación, cuando es la expresión de un deseo, ahí está Lenin, antes de llegar al poder– que dice: “hay que soñar, pero a condición de creer firmemente en nuestros sueños, de cotejar día a día la realidad con las ideas que tenemos de ella; de realizar meticulosamente nuestra fantasía”. Eso no es lo mismo que decir, como el pachamamismo, que todo va a estar bien, que ya hay descolonización. ¡No!. Tampoco hay que caer en esa tendencia *new age*, conciliadora con todo lo existente, eso es muy negativo para mí. Hay que reconocer la contención y la tensión, es clave para que ese pensamiento de la pacha se vuelva una fuerza más beligerante.

11 *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (Rivera, 2015).

HSL: Pensando desde ahí, ¿cómo concebimos la producción de la política a partir de, por ejemplo, esto que Lucía Linsalata denomina como: “Cuando manda la asamblea?”,¹² una forma de micropolítica sostenida en una serie de procesos de decisión colectiva –a diferencia de lo que entendemos como un “comité central”– en donde se decide no sólo el ámbito de reproducción de la vida, sino que al mismo tiempo se decide el despliegue de la lucha, como dos cosas que no se separan.

SRQ: No se separan porque ahí también están las mujeres, aunque a veces calladas, pero hay un *ethos* de la movilización por medio del cual su voz y su presencia es imprescindible, porque el bloqueador no se puede morir de hambre y lo que hacen no está mediado por el capital. Pero ¿por qué ese tipo de asamblea –que atestiguó Lucía y que nos hizo volver a revivir esa política en los años 2000 al 2003– era tan poderosa en su convocatoria? Porque no era sólo hablar, porque no era sólo la asamblea, porque detrás de la asamblea había un cotidiano de sobrevivencia, de ayuda mutua, de que me falta azúcar o me falta pan. Yo iba donde mi casera¹³ de pan en esa época y me decía: “no te puedo dar más de cinco panes porque todos mis caseros tienen que comer”, es decir, por más de que yo le hubiese ofrecido pagarle más, ella nos ha racionado porque pensaba en toda su red de caseros. Una persona común y corriente de la calle, que está pensando en el bien común por sí misma y ante sí misma, habrá otras que acaparen y que si viene una persona rica le dan todo el pan al doble, pero esa señora va a caer en picada en el prestigio colectivo y le van a hacer la ley del hielo; y las caseras que somos fieles, nunca más vamos a ir si nos enteramos de eso.

12 *Cuando Manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba* (Linsalata, 2015).

13 El término *casera* o *casero* es utilizado en Bolivia para hacer referencia a una persona con la cual se establece una transacción económica –ya sea como comprador o vendedor–, habiéndose cultivado y consolidado una relación duradera de confianza y lealtad entre ambas partes.

Es ese tipo de energía no verbal la que alimenta esas asambleas, ese es un *ethos* in-corporado, que se lo vive con el cuerpo, porque la casera está pensando en el estómago del vecino porque ella alguna vez ha tenido hambre y ha vivido el año 84 gracias al “Pirulo” Aranibar, ha vivido la hiperinflación; en el horizonte de su memoria está la conexión con el hoy de escasez, entonces eso a mí me parece que es la circulación de conocimientos colectivos que permiten en un momento dado, cristalizar otro tipo de asamblea. Es que no es convocar no más, no es voluntarista la cosa. Hay que saber de dónde viene esa capacidad de ser algo más y de generar acciones tan contundentes, ese es un *ethos*.

HSL: Pensemos ahora el tema de las escalas. Cuando pensamos en procesos de autonomía, autorregulación, autogestión social, autogobierno; pensar a una escala nacional nos complica la perspectiva y la forma estatal de la política pareciera ser la única posible. ¿Cómo encaramos esta problemática?

SRQ: Tengo una idea que se me ha ocurrido no hace mucho. Ahorita los espacios de unión, de articulación ya no van a ser ni regiones, ni municipios, ni naciones; van a ser cuencas, cadenas de montañas, cerros, bosques, pueden atravesar fronteras. Por ejemplo, cualquier cosa que pase con el Lago Titicaca, sea de Puno o de aquí, yo me voy a ir a meter ¿Te das cuenta? O si hay un río contaminado, ese río puede pasar tres departamentos, pero lo que hay que lograr es que desde esos tres departamentos, sea el río el que nos convoque. Me parece que eso se ve venir, no te estoy anticipando nada, aunque tengo tendencia a una cierta conciencia anticipatoria porque tengo mucha experiencia de años de vida de leer el gesto, de leer algo subyacente a las palabras, porque he vivido en el campo, porque soy una persona de a pie, porque hago el mercado todos los sábados; es decir, porque tengo una relación muy cotidiana con la sobrevivencia, con la caminata, con todo. Por eso, percibo que se viene una articulación convocada ya no racionalmente desde organizaciones, sino desde heridas de la *Pacha*. Lo he visto en Chile, los Mapuches de los dos lados de la

frontera, ante un proyecto grande de una transnacional, el clamor de la gente por parar eso ha emergido por encima de la frontera. Eso me da la pauta de que nuestros espacios cada vez más tienen que ser parques nacionales, reservas, ríos, cuencas o cadenas montañosas, con las cuales hay que empezar urgente a interactuar vía caminata y actos: “¿Cómo está señor cerro?, me he olvidado tantos años de usted, aquí estoy, convóqueme”. Eso nos va a articular bastante, más que el voluntarismo de: “¿En esta región que hacemos?”; hay gente que va a meterse en eso y está bien pues, para eso hay división social del trabajo, que algunos hagan eso, mientras otros hacemos otra cosa. Pero yo lo que voy a hacer es dialogar con mi cuenca, con mi río, con mi cerro y creo que mucha gente está en eso y ese es el tipo de cosas que hay que detectar. El momento en que la gente va a reaccionar por un río contaminado, como ha ocurrido con la papelera de Uruguay, de Gualleguaychú, como ha ocurrido con tantas cosas que conocemos. Esas son las comunidades del hacer que pueden instar a otro tipo de acción, es decir, el hacer y la acción, son dos modos de lo que se llama iniciativa, de lo que en inglés se llama *agency*, o en el aymara es el *luraña*, pero también es el *ch'amanch'taña*, es el esfuerzo de hacer.

HSL: Lo *Ch'ixi*, la vida cotidiana y el carácter subversivo de una sociedad ¿Cómo entender esta articulación?

SRQ: Jodido, porque la vida cotidiana te remite a una situación muy micro, a unas paredes, unos caminos, unas calles, un recorrido, un trayecto que no abarca mucho. En cambio, la idea de sociedad te remite a una entidad mucho más abstracta, con la cual tienes relaciones mediadas y esas mediaciones son muchas veces vía palabra, vía periódicos, a lo mucho o en el mejor de los casos vía radio. En mi caso, ya ni periódicos ni radio en castellano me gusta, en la mañanita oigo mis informativos en aymara para seguir el aprendizaje, y eso a mí me da lo suficiente como para no renegar. Pero en general, la sociedad la percibimos mediada, por actos de conocimiento súper sesgados y súper tendenciosos. Entonces, yo creo que hay que pensar la sociedad como una especie de cajas chinas, donde tú estás en la

cajita más chiquita y hay una conciencia de la inmediatamente más grande. Intentar vías de comunicación horizontales con otras cajitas, saber qué forma tiene la más grande y la más grande, podría ser un modo de desmontar lo estatal, lo capitalista y lo mediático de lo social y desmontar eso también sería crear nuestros propios espacios de voz y en eso han hecho muchas cosas los chicos jóvenes con el internet.

HSL: Voy a cambiar el tema. Cuando leía *Oprimidos pero no vencidos*¹⁴ sentía que veías en el sujeto aymara –por su memoria larga– una potencia que no había en el sujeto qhichwa...

SRQ: Sí, sobre eso he cambiado mucho mi punto de vista, porque me he dado cuenta que el sujeto aymara, primero, no es uno sólo, segundo, no es diferente al qhichwa en el sentido en que también el sujeto –o los sujetos o, más exacto, las sujetas– son diversas en tanto hay diversidad de ocupaciones, ecologías, modos de vinculación productiva. Hay hablantes de qhichwa que son más radicales que los aymaras. Lo que pasó es que en el mundo aymara se produjo tempranamente una formulación político-estatal de su propuesta civilizatoria. Eso es lo que le permitió crear un eclipse hacia los otros modos plurales del ser indio. En ese impasse es que se ha creado una mítica preeminencia del aymara que no es siempre lo mejor. Autocríticamente reconozco haber contribuido a esa inflación con *Oprimidos pero no vencidos*, del cual están ausentes, entre otras cosas, las voces de mujeres. De esta manera he contribuido a eso, pero no es del todo una traición a la realidad, es real que “*Oprimidos*” es y fue un modo de pensar lo aymara que ya estaba flotando en el aire en el momento en que yo lo escribí, o sea, estaba expresando una mirada que compartían los kataristas; no es que yo me lo haya inventado, sino que efectivamente había un modo de pensar que circulaba: esa idea de la reivindicación aymara y la preeminencia de Tupak Katari. Ese era un signo de la época, lo que está muy vinculado a la obra de Fausto Reinaga, yo simplemente he sido parte de un horizonte de

14 “*Oprimidos pero no vencidos*” *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980* (Rivera, 2010 [1984]).

conocimiento que me ha hecho pensar lo que pensaba mucha gente que era que había llegado la hora de la reivindicación aymara porque el racismo en La Paz es mucho más fuerte, más explícito y más tonto que en Cochabamba.

Por eso es que el racismo en Cochabamba es más peligroso, porque es más sutil, más engañoso, más doble cara. En ese sentido, el racismo paceño es más rebatible, es un enemigo pírrico, el racista paceño es un pobre infeliz, en cambio en Cochabamba es un tipo que se disfraz de igualitario, de “nuestros amigos los indios”. Hay un discurso pedagógico en Cochabamba que yo me quedo totalmente loca. Eso ha desincentivado las condiciones potenciales del sujeto qhichwa, porque ha habido una élite que en lugar de plegarse como retaguardia ha querido ser vanguardia y ha desestimulado la autonomía. Acuérdate que los aymaras han desarrollado su discurso contra viento y marea, contra todas las intelectualidades de izquierda, eso ha sido bueno. En cambio, aquí eso se ha prevenido, los intelectuales de izquierda han abortado esa emergencia, lo que no quiere decir incluso que no sea más radical. Los qhichwas con los que he estado hablando estos días, tienen una fuerza y una claridad epistémica increíble, pero no han tenido sus propios voceros, su voz está mediada, se lo tienen que traducir las ONGs, ¡Qué pena!

En cambio los aymaras eran muy hábiles, eran caballos de Troya dentro de las ONGs, era fantástico. Por ejemplo, cuando estaban armando la novela Tupak Katari, los curas –Barnadas y Albó– escribieron el guion, los radialistas hicieron el libreto y los indios incorporaron una buena cantidad de contrabando en el libreto, que va mucho más allá de lo que Albó y Barnadas vislumbraron, es fantástico. Es decir, dan pautas para interpretar que los chapetones son los militares, hacen una serie de metaforizaciones, es una novela que hay que estudiarla para ver las estrategias comunicativas de estos *ñatos* como –y es lo que yo llamo– la estrategia del *Urtimala*;¹⁵ es el

15 Juan Urtimala o *Urde males* es un personaje de la tradición oral andina que funge de débil y astuto y siempre acaba “fumando” o haciendo travesuras contra gente más poderosa.

tipo que aparenta ser soncito pero que gana en astucia al poderoso, es la perdiz que lo caga al zorro, hace que el zorro haga barbaridades en contra de sí mismo, es una estrategia muy típica del colonizado el hacerse al inofensivo y por debajo hacer las cosas, muy típico del aymara y de los intelectuales aymaras. Se hacían a los soncitos en las ONGs y por debajo iban armando sus estrategias y eran caballos de Troya. Era impresionante como generaron un discurso propio aprovechando la brecha lingüística.

El otro problema en Cochabamba es que hay muchos ongesitas que hablan qhichwa, entonces esa estrategia ya no es posible. Esa es una diferencia bien grande, la mediación cochabambina de la clase media mestiza, que es bien colonizada, tiene un discurso muy civilizatorio, está bien internalizada la conciencia de que el *ethos* indígena es de menor cuantía, que la inteligencia y la capacidad poética de creación de pensamiento indígena es fragmentada y de menor cuantía; entonces, la labor misionera es la de unir los pedazos y crear un discurso mediador.

También hay que reconocer el problema de la dominación. Históricamente la hacienda en los valles ha sido paternalista, mientras que en el altiplano la hacienda ha sido déspota y brutal, lo que hace que en los valles la posibilidad de rebelarse se dificulte por el enmascaramiento de la dominación, mientras que los aymaras han canalizado su rebeldía de manera más abierta y potente. Este elemento histórico tampoco tiene que ser perdido de vista.

¿Cómo era tu pregunta? Creo que me he desviado por las ramas.

HSL: Replanteo la pregunta, ¿lo comunitario y su potencia es visible tanto en lo aymara como en lo qhichwa? Pensando esto más allá de la forma sindical, a la cual estamos acostumbrados en los valles, ya que –volviendo a las escalas– no es lo mismo lo sindical en lo micro que a nivel de las organizaciones campesinas regionales o las nacionales.

SRQ: Sí, más allá de la forma sindical, aunque como dices, lo meso y lo macro es diferente, es donde empieza la negociación estatal y

económica, además de los flujos de capital prebendal. Ahí empieza otro sentido de liderazgo, el liderazgo ya no responde a la base, ya es un modo de mentir, de generar un doble discurso, el discurso para arriba y el discurso para abajo, el de controlar a la gente. Esa es una cosa que se ha introducido mucho desde la labor de las ONGs, pero tenía un largo antecedente en el sindicalismo movimientista. A las comunidades, como tales, hay que verlas también en su densidad poblacional, hay que ver los deterioros de orden productivo y creo que hay un serio riesgo de captura incluso de los niveles micros por este capital prebendal diversificado y redistribuido a escalas muy pequeñas. Funciona y no funciona, por ejemplo, en la Isla del Sol –donde hay un equipo de investigadorxs de nuestro Colectivo Ch'ixi–, ahí la candidata a alcaldesa del MAS tenía como estrategia de campaña llevar grandes cantidades de cerveza, y estamos hablando de un municipio donde la isla tiene rango de cantón, o sea, una escala bien micro. Sin embargo ella ha perdido las elecciones, es decir, ese modo de hacer política tiene su límite, por lo cínico y asqueroso que es el trato prebendal. Obviamente en la comunidad se han tomado la cerveza, pero después han hecho su propia agrupación ciudadana y han votado por otra persona. Eso le ha pasado al Evo en treinta y cinco de los municipios de La Paz. Ahorita, toda esa gente está sufriendo las consecuencias, el Estado ya no los apoya y los perjudica, es complicada la cosa, la escala micro no es inmune a eso.

Ese es problema de lo micro, que está siendo penetrado hasta adentro, aunque la gente también está resistiendo, como en este cuento de las cervezas. Pero donde el MAS ha ganado, ha ganado a la mala, yo sé que hay resistencia, y siento la resistencia como algo fundamental. Si no se plantea a nivel del *ethos*, esa resistencia es saludo a la bandera. Como la agresión toca cuestiones éticas, la resistencia también debe jugarse en ese terreno y ahí es donde yo tengo esperanza. Ahí no hay diferencia entre comunidades qhichwas y aymaras, ahí hay comunidades destruidas y despojadas, comunidades pervertidas por el capitalismo de los propios aymaras y qhichwas, de

los contrabandistas que luego se ponen poncho y hacen show con el Evo. Y también hay lo otro, la resistencia y la preocupación por lo que está pasando. Pero hay que tratar de articularse con esas redes desde la mejor actitud de retaguardia activa, escuchando primero. Tanto que nos han enseñado los zapatistas, el Óscar Olivera, etc. Todo eso que amamos tenemos que ponerlo en práctica en esta nueva etapa para rearticularnos con esas fuentes de pensamiento-acción. O atestiguar, no tener miedo a lo que uno no entiende, si te vas a una asamblea y se ponen a hablar en qhichwa date por feliz, porque el oído ha empezado a acostumbrarse a otros sonidos, entonces, no te desesperes por no entender, porque esa es la pulsión racionalista: “si yo escucho es para entender” ¿Por qué no puedes simplemente conectarte con el oído? Ese es un primer camino para escuchar, yo pienso que tenemos mucha impaciencia en las ciudades, sobre todo en los sectores llamados de izquierda –yo me niego a llamarles “progresistas” o si son progresistas la cagaron, porque no estamos por el progreso–. La gente de a pie tiene angustia por lo que está pasando, el camino es escuchar y no tener vergüenza de no entender. También debemos detectar, detectar a través de mediaciones, a veces no puedes solo, buscas la gente que tiene conectes y desde esos conectes buscas afinidades que pueden partir de la música, la comida... hay muchos escenarios interesantes para tejer relaciones significativas y no vacías, que alimenten tu pensamiento a través del afecto. Tener afectos en espacios de lucha, eso significa tener lealtades duraderas porque la lucha no es sólo la victoria, es también la larga experiencia de la derrota. La euforia de la victoria es fantástica, pero cuando viene el bajón tienes que ser leal, aguantar y es más largo y es más tedioso, pero a veces toca. No puedes ir de lucha en lucha, como hace el Boaventura; el Boaventura dice “que lindo está Bolivia” y se viene para acá, luego se va a la mierda Bolivia y él ya está en Mozambique, entonces ya se va al carajo Mozambique y ya está en Portugal o en Grecia, entonces siempre hay movida para él porque se mueve a escala planetaria. Nosotros que tenemos menos opciones, ¡jodido! Tenemos que aguantarnos y tragarnos la amargura de la derrota si queremos ser leales con lo que

está pasando, encontrarnos con hermanxs que han sido derrotadx y llorar juntxs... pero eso es muy valioso, callarse en un momento y llorar juntxs.

HSL: Finalmente quisiera hablar sobre el proceso descolonial y el debate que mantienes con Mignolo. Pensar lo descolonial como un discurso solipsista...

SRQ: Y además esencialista. Yo tengo mucha deuda con el mundo aymara, mucha deuda porque me ha brindado mecanismos de pensamiento y escritura que yo he hecho propios, y uno de ellos es el aforismo. El aforismo es, digamos, nuestro estado pre-socrático de pensamiento en filosofía, es un filosofar. Entonces el aforismo lo tomo a broma, hago aforismos a partir de lo que vivo, aforismos situacionistas. He creado un aforismo con respecto al tema de qué es decolonial o descolonial para rechazar un poco el término mismo. Yo digo que lo decolonial es una moda y un galicismo insoportable. Lo postcolonial, aun sí pones post entre paréntesis, es un deseo; es el deseo de superar la colonia. Pero lo anti-colonial —o la descolonización— es un proceso y una práctica, es una lucha, yo estoy con la lucha. Puedo alimentarme del deseo, pero paso por alto la moda, o sea, no hablo de lo de-colonial porque es parte de mis diferencias.

¿En qué consiste la diferencia? Ya de pensamiento a pensamiento, consiste en que yo no hago de las palabras fetiches del poder. Las palabras no son marcas: marca “decolonial”, ya, ¡chau!, eso significa que estas con mengano, perengano y tienes que citar a fulano y tienes que criticar a tal otro, ¿Por qué? ¡Carajo!, es un problema entre universidades gringas, ¿Por qué tengo que meterme a peleas académicas que no me competen? Las palabras “marca”, son esterilizantes y forman parte de la tendencia de la propiedad privada del conocimiento que está vinculada a universidades privadas norteamericanas, con todo el poder simbólico que le otorgamos nosotros —ese es el detalle—.

Descolonizarnos es comenzar a pensar con nuestra propia cabeza y a generar nuestras resistencias frente a esas modas, aún si llegas a usarlas. Ahora he llegado a esta conclusión: la descolonización puede ser un proceso re-apropiable desde diferentes horizontes en función

de un deseo de acabar con la colonia, mientras que lo decolonial es un estado, y un estado es inactivo, es un estado de cosas frente al cual parece que con el sólo hecho de mencionar la palabra ya estás en el bando de la descolonización, estás negando que eso sea un proceso, estás negando lo difícil que es y estás negando cuan colonizado eres. Con esto le hacemos un tributo al colonialismo, con esa misma actitud, de repetir que sólo citas a fulano; yo recomiendo darle la vuelta a la figura, y empezar a buscar en los procesos menos visibles —mediáticos o académicos— figuras de la descolonización desde lo nuestro. Esa es la genealogía propia, la búsqueda de nuestros propios voceros.

En este sentido, tengo una relectura muy linda, por ejemplo, de Sergio Almaraz; lo leo en código descolonizador cuando él habla de cómo se vende la prensa al imperio, sobre el colonialismo intelectual, todo eso, es bien explícito. Almaraz es un pensador que piensa con el *chulyma*, tiene pasión, tiene memoria, tiene sufrimiento. Ese tipo de pensadores hay muchos: Medinaceli, Zavaleta, etc. Además, yo tengo una actitud depredadora hacia la literatura, hacia los libros, lo que no me gusta lo boto y no me hago lío de la coherencia en torno a una teoría. Acá depredo un poco y traigo de otro ladito —eso no lo recomiendo a mis alumnos porque se aplazarían si harían lo mismo que yo—, carezco de esa disposición de hacer genuflexiones al canon. Pero eso me ayuda a quitarle lo que le sobra a los autores y ponerle lo que le falta. Me paso por alto el enredo, la sofisticación aparente, la pseudoerudición, muchas cosas del ego me las paso por alto. Pero cuando hay una semillita de ideas brillantes, claro que la uso y claro que cito al autor —en la medida de lo posible [risas]—.

Pero el colonialismo está tan metido en la mente, que si no empezamos a reflexionar sobre nuestra propia trayectoria intelectual y nuestras fuentes, y empezamos a darle la vuelta al radar para orientarlo hacia la fuente viva del pensamiento que está en la acción, en la lucha y en reinsertarse con comunidades jodidas pero vivas, vamos a seguir siendo tributarios. Por eso es que yo pienso que con

Mignolo la pelea se ha acabado, seguir hablando mal de él, sería seguir echando una palada más al ataúd de un cadáver, te lo digo sinceramente. El Mignolo anda pregonando por el mundo que yo lo que le tengo es envidia ¡a ver!, a ese extremo ha llegado. No tengo ya nada que hablar con él, pero sí tengo cuidado y les doy palo a aquellos que influyen acá, a los que están peligrosamente acercándose a ser los nuevos gurús. Yo no tengo buenos modales y la actitud siempre tiene que ser con pinzas respecto a esos nuevos intelectuales que se nos acercan, más allá de que pueden ser aliados que ayudan a formular críticas al *statu quo* del estado plurinacional.

¿De dónde ha sacado las pinzas tan increíbles el Subcomandante Marcos? Porque él toma con pinzas muchas cosas que le llegan del norte, las pinzas de este *ñato* vienen de su gente pues. Todo esto de la muerte del Marcos, el surgimiento de Galeano y el nuevo comandante Moises me gusta, lo encuentro sensible a la poética indígena. No sé si vía idioma, vía vivencia, no sé, pero clarísimamente por su voz hablan las gentes calladas.

Entonces, hay que trabajar en ese terreno para seguir descolonizándose, ya que hay muchos habladores en nuestro medio frente a los cuales hay que tener estrategias que van desde el silencio hasta la duda irónica, que es una de mis favoritas, o la broma traviesa y socarrona, o por último el debate. Creo que es necesario dar la batalla para evitar ciertas tendencias que encandilan a la gente. Hay que tener una actitud muy iconoclasta con la literatura y hay que buscar la literatura menor, el arte menor, el pensamiento menor.

Bibliografía

Linsalata, Lucia 2015 *Cuando Manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba* (Cochabamba: SOCEE/Autodeterminación/Fundación Abril).

Rivera, Silvia 2010 [1984] *“Oprimidos pero no vencidos”. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980* (La Paz: La Mirada Salvaje).

Rivera, Silvia 2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón).

Rivera, Silvia 2015 *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (Buenos Aires: Tinta Limón).



*Miradas
fértiles*

A propósito del trabajo de Silvia Federici
*Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social
y la capacidad humana de producir lo común como punto de
partida para la reflexión crítica y la práctica política*

Raquel Gutiérrez Aguilar
ICSYH/BUAP

Deshilvanar para fines analíticos, en pocas páginas, algunos de los hilos más coloridos, enérgicos y resistentes del pensamiento de Silvia Federici ha sido el desafío que me han lanzado los editores del primer número de *El Apantle*. ¡Difícil tarea la que me han encomendado! Lo complicado del encargo no reside en la enumeración de los argumentos de la querida Maestra Federici, cuya diáfana claridad a la hora de desplegarse asombra y seduce, simultáneamente, a la razón y a la emoción. La dificultad está en brindar una plataforma que haga justicia a la enorme cantidad de asuntos que Silvia critica e ilumina, al tiempo que sugiere pistas al pensamiento crítico y guía los pasos de quienes tratamos de seguir su febril ritmo creativo. Pongamos manos a la obra y confiemos en que esta breve reseña no se quedará corta ni deslucirá la fuerza de la propuesta crítica de Federici.

Son dos los asuntos centrales a los que, a mi juicio, el pensamiento y la práctica de Silvia nos convocan. En primer lugar, en tanto feminista *de y por* lo común, está su empuje por visibilizar y volver audible, una y otra vez, los pensamientos de las mujeres en los ámbitos doméstico y público, sus prácticas y sus saberes cotidianos y estratégicos. En tal sentido, ella siempre enriquece y amplía el acercamiento a la teoría crítica en tanto pone atención en lo que desde otras perspectivas

analíticas es catalogado como no relevante o es soslayado como particularismo descartable. Desde sus primeros trabajos en la campaña “Salario para el trabajo doméstico”¹, Federici, junto con algunas de sus colegas, se esforzaron por llamar la atención hacia la esfera de la reproducción material de la vida social. Desde entonces, Silvia ha perseverado en ahondar las posibilidades críticas que desde ahí se iluminan, abriendo los conceptos –como el de “trabajo doméstico”– y contribuyendo a la renovada comprensión y organización de la experiencia fruto de la lucha: un esfuerzo serio y potente por mover el punto de partida de la reflexión crítica. Por desplazarlo desde el canónico sitio de la producción y reproducción del capital hacia el subversivo ámbito de la producción y reproducción de su “mercancía” más preciosa y necesaria: la fuerza de trabajo. Y, en dicho tránsito, alumbrar otras posibilidades para pensar la transformación social, la revolucionarización de lo existente, las luchas en defensa de la vida, de los medios de existencia² y de las riquezas sociales todas, humanas y no humanas.

La recuperación y militante visibilización de las experiencias e ideas de la amplísima constelación de mujeres que ha ido conociendo a lo largo de su trabajo académico y político, llevó a Silvia a realizar la investigación histórica sobre la caza de brujas durante los siglos XVI y XVII cuyos resultados fueron publicados como *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*³.

1 En su juventud, Federici participó junto a Mariarosa Dalla Costa y Selma Jones de la campaña “Salario para el trabajo doméstico”; la cual fue una de las derivas prácticas de feministas marxistas italianas en los años 70. María Rosa Dalla Costa es autora del clásico libro *El poder de las mujeres y la subversión de la comunidad* que abrió un importante debate –actualmente muy descuidado– sobre la relevancia del “trabajo doméstico” para la producción y reproducción del capital.

2 Massimo De Angelis, compañero de Federici en la revista *The commoner*, convoca a distinguir entre medios de producción –de capital– y medios de existencia –para la vida, para garantizar la existencia– a fin de no confundir aquello que está siendo expresado (De Angelis, 2012).

3 Desde su primera edición como *Calibán and the witch. Women, the body and*

Vayamos brevemente sobre esta obra fundamental. ¿Es *Calibán y la bruja* un libro feminista? O, más bien, ¿lo debemos inscribir en cierta veta herética dentro de la tradición del marxismo crítico? ¿Acaso es un libro de historia? ¿Es las tres cosas a la vez? A mi juicio, *Calibán y la bruja* constituye, antes que nada, una apuesta por subvertir y desordenar, de manera radical, el orden íntimo y complejo del pensamiento masculino dominante que es, a la vez capitalista y colonial. De ahí la centralidad de su discusión con Marx a quien critica, con justicia, haberse desentendido del vasto y heterogéneo mundo de la reproducción material de la vida social invisibilizando –y negando– el amplio abanico de actividades y prácticas cotidianas y cíclicas implicadas en la conservación y ampliación de la vida. El mundo capitalista, señala Federici, no puede ser comprendido a cabalidad –para avanzar en su crítica– si únicamente se miran los bucles de la producción de mercancías, de su distribución y consumo, es decir, de lo que suele llamarse “reproducción del capital”. Existe otro gran ámbito de la vida social que se ubica más allá, por debajo, adentro, *en contra y más allá*⁴ de los incesantes procesos de “producción y reproducción del capital”: son los múltiples mundos siempre regenerados por los esfuerzos incesantes hechos sobre todo por mujeres –aunque no únicamente– por mantener y sostener la vida, por ampliar sus posibilidades de gozo y disfrute, por reproducir material y simbólicamente la vida humana y no humana, día tras día, año tras año, generación y generación.

Este lúcido punto de partida incomoda a casi todos. Los marxistas se apuran a señalar que estos polimorfos mundos de la vida cotidiana donde se produce incesantemente la reproducción material de la vida

primitive accumulation, Autonomedia (Federici, 2004), este libro ha sido traducido a diversos idiomas y publicado una y otro vez en diversos países. En México, *Calibán y la Bruja* fue publicado en 2013 como coedición de Tinta Limón, Buenos Aires y Pez en el Árbol, editorial autónoma mexicana a la que Silvia autorizó gratuitamente la re-impresión de la edición Argentina (Federici, 2013a).

4 La idea de comprender las luchas como esfuerzos colectivos que van *en contra y más allá* del capital es un punto central del argumento de John Holloway (2008).

se ajustan tanto y tan bien al incremento y acumulación del capital, que no vale la pena reflexionar sobre lo que ahí ocurre, a no ser como una derivación de los procesos de acumulación del capital. Niegan la creativa posibilidad de autonomía material, fundamento de cualquier autonomía política, que desde ahí pudiera brotar.

Ciertas feministas liberales, por su parte, se escandalizan del energético llamado que hace Federici a pensar la transformación social desde el ámbito de la reproducción, alegando que una infinidad de mujeres en lucha, desde mediados del XIX y a lo largo del siglo XX, nos ha dejado una herencia de esfuerzos por salir de ese lugar. Olvidan, sin embargo, los ubicuos modos en que hemos quedado atrapadas –en muchas ocasiones– en el laberíntico juego de espejos en el que nos atrapa el falaz “horizonte de la igualdad” que a lo más alcanza a ofrecernos *ser parte* de una agobiante sociedad de individuos abstractos y formalmente equiparables, cuya existencia se basa en la mercantilización completa de las actividades conexas a la reproducción cotidiana de la vida: sociedades de votantes que consumen o de consumidores que votan. Forma social, por lo demás, hoy en ruinas. También están quienes piensan –y no tanto practican– lo relativo a la “descolonización”, que ignoran el conjunto de aportes que Federici brinda para pensar *lo común* como *condición material* de la producción y reproducción de un horizonte de *vida buena*, que transite vías y caminos de emancipación. Claro, es mucho más cómodo elaborar teorías centradas en la crítica de determinados marcos epistemológicos, en vez de meter la cabeza y las manos en las prosaicas disputas por cuestiones materiales y en los muy difíciles equilibrios en/para el usufructo colectivo de lo disponible. La veta crítica a la práctica colonial que Federici sugiere camina justamente por este angosto sendero, aunque sin duda no es algo en lo que ella haya concentrado su atención.

Resulta entonces que el pensamiento y los argumentos de Federici no son cómodos para nadie que se haya labrado un pequeño –o grande– nicho de poder desde el cual asegurar privilegios y ventajas. Las palabras y razones de Silvia, siempre como un alud o a la manera

de un tornado, arrastran y demuelen viejas creencias de esas que aportan seguridad al tiempo que estancan la acción política. Silvia confronta, desafía con su voz cultivada y armoniosa de mujer madura: no hay otro punto de partida para ir paulatinamente disolviendo las relaciones capitalistas, para confrontar los peores agravios que impone el capitalismo que el arco-iris de prácticas, esfuerzos, saberes y experiencias cotidianas desde donde reproducimos material y simbólicamente la vida social. Desde ese lugar eleva su voz femenina y convoca a los varones a sumarse. No es, por tanto, una feminista que piense o hable únicamente para las mujeres, aunque nunca olvida el tono de voz distinguible y las experiencias diferenciadas que se encarnan en los cuerpos nuestros, de compañeras.

En segundo lugar Silvia es una comunera. Su otra gran apuesta política y teórica es mostrar que *lo común*, los bienes comunes naturales y también la riqueza social disponible a partir de su producción como tal, como riqueza común, son el fundamento, la condición necesaria –aunque no suficiente– para la lucha social *contra y más allá* del capital, de la dominación masculina y de la colonialidad que impregna la vida pública y privada. Y es mucho lo que en este otro terreno ella nos enseña. *Calibán y la bruja* es, en este terreno, de manera análoga a su heterodoxo feminismo, un texto pionero e inspirador. Su tesis del desarrollo del capitalismo como una contrarrevolución organizada por aristócratas y grandes comerciantes contra la dificultosa autonomía que desde abajo desafiaba el régimen feudal, es completamente indigesta para quienes hoy enarbolan la bandera del desarrollo del capital adornada con colores “progresistas” o “pluriculturales”. Y dicha tesis se despliega a partir de entender la manera múltiple como, en cada nuevo ciclo de acumulación ampliada de capital, se agrade, se destruye o se despojan los bienes comunes –tierra, agua, derechos consuetudinarios a la leña, a las plantas medicinales, a las bayas y frutos de los árboles, a espacios para criar animales domésticos; pero también, de manera más cercana en el tiempo, seguridad social, derechos laborales básicos, escuelas y hospitales no privados y toda clase de redes de soporte

para la reproducción de la vida social. Todos estos *comunes* –como los llama Silvia– son sostén y fundamento para la reproducción cotidiana de quienes “viven por sus manos” y en particular, de las nuevas generaciones cuyas madres hoy, como las viejas brujas de hace siglos, son achicharradas en las temibles hogueras del interminable trabajo precario, de la desigualación estatalmente administrada, de la violencia masculina desatada. Hoy, como ayer, nosotras quedamos colocadas en la trampa mortal de la escisión vital de tiempos y de espacios, labrada en siglos anteriores. Nuestros compañeros también, aunque con mucha frecuencia, lamentablemente, ellos se esfuerzan en no verlo.

Así, la comunera feminista que es Silvia Federici, más allá de *Calibán y la bruja*, una y otra vez, se empeña en mostrarnos nuevas formas de criticar el mundo y la vida que el capital nos hace vivir, de luchar contra las obscenidades que éste genera. En *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común* –libro publicado en México por la Escuela Calpulli, que contiene algunos de los ensayos publicados previamente como *Revolution at point zero*⁵ (Federici, 2012; 2013b)–, Federici nos da pautas renovadas para la crítica del neoliberalismo contemporáneo desde la perspectiva teórica que ha cultivado durante años. Afianzando la mirada en la perspectiva que convoca a no desdeñar la experiencia femenina y a estar pendiente de la continua y sistemática creación y re-creación colectiva de *comunes*, que una y otra vez son agredidos por la voracidad capitalista, Federici consigue hilar, creativamente, cuestiones y asuntos económicos y políticos que por lo general quedan escindidos y desconectados si son analizados desde otros marcos analíticos. Asuntos que adquieren una nueva y fértil claridad desde la deriva de Silvia son las luchas por la defensa de los territorios colectivos y/o comunes bajo amenaza de despojo, privatización y destrucción, que son –o pueden ser– comprendidas como esfuerzos distintos aunque emparentados con las luchas por –o en defensa de–

5 En 2013, *Revolution at point zero* fue traducido y publicado en España por Traficantes de Sueños.

derechos sociales consagrados, por respeto a la dignidad personal, por ampliación de libertades. Así, una vez más, Silvia Federici no “entra al aro”, por expresarlo coloquialmente: se escapa y se resiste a las rígidas segmentaciones que la dominación masculina capitalista y colonial, una y otra vez, introducen en el pensamiento, haciendo alarde de su prerrogativa de clasificar y de juzgar; de establecer los marcos canónicos del pensamiento y de marcar y fijar rígidamente, por tanto, sus límites.

Una última clave, que para mi es esencial para comprender la relevancia y originalidad del pensamiento de Silvia Federici, está en su fértil crítica a las *separaciones impuestas* como mecanismo básico de la dominación y de la explotación. Federici, entre otras cosas, llama la atención una y otra vez, acerca de la sistemática producción de *separaciones* que el capitalismo –y el Estado que es su forma política por excelencia– introducen en la vida social: desde la rígida separación sexo-genérica moderna que consagró a los varones en el lugar de lo público, separándolos del mundo de la reproducción donde se confinó a las mujeres, hasta las separaciones entre propietarios y trabajadores, entre expertos y obedientes, entre trabajadores manuales e intelectuales, etc. Dispositivo práctico de reiteración de separaciones fácticas y a la vez imaginarias, es decir, conducente a la consolidación del específico orden simbólico masculino-dominante, abstracto-capitalista y ferozmente jerarquizante que compartimos en tanto sujetos modernos.

Silvia Federici, en su trabajo político, en sus aportes académicos y en su vida cotidiana es, ella misma, una fuerza de disolución de todas esas separaciones. De ahí su capacidad para servir de puente entre diversas tradiciones de pensamiento, para enlazar y vincular los esfuerzos críticos y las luchas tan diversas que inundan este tiempo que llamamos presente. La amplia y versátil riqueza de su pensamiento de comunera feminista y de feminista comunera que comparte, siempre, con una calidez inagotable, es una fuerza inmensa en la producción cotidiana y estratégica de lo común.

Puebla, mayo de 2015.

Bibliografía

De Angelis, Massimo (2012) “Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas” en *Revista Theomai* (Buenos Aires), N° 26, noviembre.

Federici, Silvia 2004 *Calibán and the witch. Women, the body and primitive accumulation* (Nueva York: Autonomedia).

Federici, 2012 *Revolution at point zero. Housework, Reproduction and Feminist Struggle* (Nueva York: PM Press).

Federici, Silvia 2013a *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (México D.F.: Tinta Limón/Pez en el Árbol).

Federici, Silvia 2013b *La revolución feminista inacabada. Mujeres reproducción social y lucha por lo común* (México D.F.: Escuela Calpulli).

Holloway, John 2008 *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (Madrid: El viejo topo).

El problema del territorio: Mariátegui visto desde la historia indígena

Sinclair Thomson
Universidad de Nueva York

Visto desde hoy, distintos elementos valiosos se destacan en la obra de José Carlos Mariátegui, el gran pensador latinoamericano que fue un socialista heterodoxo y un analista incisivo de la cuestión agraria en el Perú a principios del s. XX. Entre otros, su posición respecto al “problema del indio” –un punto de debate candente en América Latina un siglo atrás– iba más allá que la de muchos de sus contemporáneos, quienes consideraban que el tema se podría resolver con reformas morales, religiosos o educativas. Al contrario, para Mariátegui el problema requería una transformación en la matriz misma de las relaciones estructurales y materiales del poder. En su aproximación al tema, planteó un argumento central que coincide plenamente con la visión de intelectuales y movimientos indígenas en las últimas décadas: el problema de fondo se debía a la vigencia, en épocas posteriores a la independencia, de formas de poder *coloniales*. Para Mariátegui, el camino para superar el atraso y la dominación social en el Perú pasaba por desarmar esas estructuras coloniales vigentes, o lo que en el lenguaje de hoy llamaríamos el colonialismo interno.

Pero en otros aspectos, el análisis de Mariátegui adolece de ciertas limitaciones si se considera desde la óptica política de intelectuales y movimientos indígenas en nuestro tiempo. Para explorar una de

estas dimensiones acá, quisiera centrarme en su famoso ensayo: “El problema de la tierra”, publicado en 1928. Mariátegui empezó su texto refiriéndose a “este *problema de la tierra* –cuya solidaridad con el problema del indio es demasiado evidente–...” Luego continúa: “El problema agrario del Perú... aparece en toda su magnitud de problema económico-social –y por tanto político–... Y resulta vano todo empeño de convertirlo, por ejemplo, en un problema técnico-agrícola del dominio de los agrónomos”. Y entonces planteó: “El *régimen de propiedad de la tierra* determina el régimen político y administrativo de toda nación. El problema agrario –que la República no ha podido hasta ahora resolver– domina todos los problemas de la nuestra” (Mariátegui, 1968 [1928]: 42-43).

¿Cómo debemos entender esta palabra clave –“la tierra”? Mariátegui nos advirtió que no debemos reducirla a un concepto técnico, propio a los expertos en agronomía. Y sin embargo, cuando habló del “régimen de propiedad”, él mismo tendió a restringir el concepto de la tierra a sus connotaciones legales y productivistas.

Para reconocer otro de sus méritos, Mariátegui no reducía la identidad de los actores comunitarios a la figura genérica de “campesinos”, como lo harían otros analistas y políticos después de él, sino que reconocía su especificidad histórica y cultural, que él resumió en la idea de “raza indígena”. Pero el énfasis de su trabajo se enfocó en reformular el problema del indio como “fundamentalmente económico”. Esta contribución fue central y radical en su momento, y sin embargo encubrió otros aspectos territoriales y políticos de las luchas indígenas. Aparentemente estas luchas estuvieron centradas en la tierra, pero en realidad abarcaban un campo de poder más amplio y más complejo, una serie de relaciones que los movimientos indígenas siempre han tenido presentes en la larga historia de sus luchas y que ellos hicieron visibles nuevamente desde fines del s. XX en distintas partes de América Latina.

Las formulaciones analíticas y programáticas de Mariátegui tuvieron enorme influencia sobre los procesos de reforma agraria en

América Latina. Estos procesos, llevados a cabo ya sea por gobiernos nacionalistas o de izquierda, por lo general siguieron una misma concepción legal y productivista del problema de la tierra como *problema de la propiedad*. Sin embargo, sostengo que la concepción de Mariátegui resulta demasiado estrecha para abarcar las dimensiones del tema en toda su amplitud.

Uno de los grandes valores de Mariátegui era su disposición de asumir con seriedad la cuestión indígena y el sentido de la historia. Si miramos a la historia larga desde la experiencia indígena, y si aprendemos de las luchas indígenas de las últimas décadas, pienso que salen a la luz otros aspectos fundamentales. Para esto, debemos ampliar nuestro enfoque desde el *problema de la tierra* a lo que llamaría el *problema del territorio*.

Los movimientos indígenas en distintos países han señalado los límites de los procesos de reforma agraria en el s. XX, y han insistido cada vez más en la cuestión del territorio y conjuntamente con ella la cuestión de autonomía o soberanía. Estas mismas cuestiones del territorio y de la soberanía han cobrado mayor relieve en las luchas recientes por los recursos naturales y en contra del neoliberalismo en distintas partes de América Latina. En varios casos –incluyendo a Bolivia entre 2000 y 2005, y Perú en 2008-2009– los movimientos indígenas han asumido un papel avanzado en tales luchas populares y nacionales. A primera vista, muchas de las batallas contemporáneas –pienso, por ejemplo, en las diferentes resistencias a la explotación minera en el Perú– parecen distinguirse de aquellas de principios o mediados del s. XX. Las luchas por la tierra ya no giran en torno a la expansión de las haciendas. Muchas de las luchas contemporáneas enfrentan problemas de la contaminación ambiental, el control sobre los recursos naturales como el agua o las reservas de subsuelo, etc. Y sin embargo, en muchos sentidos los conflictos del s. XX no han sido superados, aun en aquellos países que experimentaron reformas agrarias. Los problemas del latifundio siguen vigentes en distintas regiones de la Amazonía, por ejemplo. Al mismo tiempo,

es importante recordar que las luchas indígenas y campesinas en el s. XX giraron muchas veces en torno a problemas de contaminación, penetración de empresas multinacionales y manejo de los recursos naturales que podríamos asociar con el presente. Es suficiente recordar la narrativa impresionante de Manuel Scorza acerca de la usurpación y la expoliación de las comunidades campesinas por parte de la empresa Cerro de Pasco a inicios de los años 60 en el Perú. El Cerco montado por la empresa iba extendiéndose por todo el distrito de Rancas –“Cerros, pastos, puquios, cuevas, lagunas: todo lo engullía” (Scorza, 1970 [1996]: 50).

Lo que quiero subrayar es que los problemas de territorio y soberanía en realidad no son nuevos. Pero son los movimientos e intelectuales indígenas que en las últimas décadas han llamado la atención a los límites de una concepción estrecha, encontrada en muchas visiones marxistas y nacionalistas (sin hablar de otras visiones liberales y técnicas), de lo que es “la tierra” o de lo que implica “el problema de la tierra”.

Cuando se reduce el sentido de la tierra a un factor de producción, a una relación de propiedad o a una mercancía, se pierde una perspectiva en la cual estos elementos forman parte de un conjunto de relaciones sociales y naturales mucho más amplio. La historia larga de las luchas indígenas nos ayuda a complejizar el problema de la tierra, a poner de relieve los problemas del territorio y la soberanía, y a mostrar la profunda interdependencia entre las tres temáticas.

Si echamos un vistazo a la historia andina, empezando con el período de la conquista española, encontramos que la acumulación primitiva, la formación de un mercado de tierras y el control por parte del Estado colonial de los recursos naturales en América fracturaba la compleja unidad de relaciones entre tierra, territorio y soberanía que existía previamente en las comunidades originarias. Ya en el s. XVI y con nueva fuerza en el s. XVIII, las comunidades armaron campañas para revertir este proceso, pero el despojo de sus tierras y recursos fue creciendo durante la colonia y más aún bajo el liberalismo decimonónico.

En el s. XX, la crítica al gamonalismo y al latifundio encontró una expresión particularmente persuasiva e incisiva en la voz de Mariátegui. Sin embargo, es importante tomar en cuenta que las posiciones radicales de Mariátegui acerca del problema del indio y el problema de la tierra fueron nutridas por movilizaciones indígenas “en el terreno”, por así decirlo, empezando con los levantamientos en Puno asociados con Rumi Maqui a mediados de la década de 1910.

Mariátegui proveía los elementos intelectuales para que nuevas fuerzas izquierdistas y nacionalistas pudieran lanzar proyectos de reforma agraria coherentes. Pero estos proyectos mayormente adolecían de las limitaciones productivistas mencionadas. En muchos países, los proyectos fueron derrotados o debilitados, y cuando se llevaron a cabo, se presentaron frecuentemente como concesiones benevolentes de líderes nacionalistas. Muchas veces, sin embargo, como en Bolivia y el Perú, estos proyectos en primer lugar fueron impulsados por las demandas indígenas y campesinas y por la acción directa, más que por las autoridades estatales. Las reformas agrarias se asociaban normalmente con visiones clasistas que buscaban convertir a “indios” en “campesinos”. Pero en algunos casos, las comunidades indígenas movilizadas fueron capaces de generar alianzas con gobiernos nacionales-populares para consolidar el control de sus tierras y su identidad colectiva. Es lo que pasó con las comunidades altioplánicas de Bolivia a raíz de la reforma agraria boliviana de 1953. En el Perú, en 1969, las comunidades Amueshas (Yanesha) de la Amazonía aprovecharon la coyuntura de la reforma agraria para levantar su voz en la Primera Conferencia de Líderes Amueshas. Al tiempo de criticar que la ley de Reforma Agraria no contemplaba su situación, y de quejarse de la inseguridad de la tenencia de la tierra, resultado de la invasión por parte de colonizadores y terratenientes, solicitaron la dotación de tierras en forma de reservas comunales y no como parcelas individuales. Su manifiesto terminó sosteniendo: “Somos los legítimos poseedores de estas tierras que ocupamos desde tiempos inmemoriales” (Montoya, 2009: 48-50).

Después de consolidarse, los programas desarrollistas y de capitalismo de Estado se fueron disolviendo y en los años 70 los movimientos indígenas en varios países cobraron cada vez más autonomía respecto a las estructuras sindicalistas urbanas y rurales. Empezaron a articular sus propias demandas y agendas de manera más efectiva en esferas nacionales e internacionales. En los años 80, los movimientos criticaron con más fuerza los límites de los anteriores procesos de reforma agraria, como ya he anotado. Al mismo tiempo, las reivindicaciones de los derechos indígenas y la búsqueda de mayor autonomía generaron nuevos aliados y nuevas expresiones en la política nacional y las instituciones internacionales como el Convenio 169 de la OIT.

En los años 90, en algunos casos los Estados neoliberales llegaron a reconocer, incluso constitucionalmente, la identidad cultural y territorial de los pueblos indígenas, en procesos que sirvieron para legitimar socialmente las transformaciones económicas como la privatización y extranjerización de los recursos nacionales y la liberalización de los mercados. Pero en la vuelta del siglo y en el nuevo milenio, en muchas partes de América Latina los movimientos indígenas asumieron un liderazgo en las luchas locales en contra de las políticas neoliberales y en contra de la penetración por parte de las corporaciones multinacionales y la depredación de los recursos naturales. Al respecto se podrían citar muchos ejemplos, empezando con el movimiento zapatista que estalló en 1994 contra el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, y luego otros casos en Brasil, Ecuador, Colombia y Perú. En Bolivia destaca el papel de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSTUCB) bajo la dirección indianista de Felipe Quispe, durante la Guerra del Gas en septiembre y octubre de 2003. En el Perú, es ejemplar la lucha indígena en la Amazonía en 2008-2009, que terminó con el Baguazo en junio de 2009. En los distintos casos, vemos como las luchas locales por la tierra, territorio y soberanía también conllevaron nuevas agendas respecto a los recursos, el

territorio y la soberanía a nivel nacional y transnacional. En casos como los de Bolivia y Ecuador, estas luchas contribuyeron a cambios sustantivos a nivel nacional y subcontinental, con la consolidación de gobiernos de centro-izquierda que han logrado minar la legitimidad del Consenso de Washington y el modelo neoliberal ortodoxo.

Vemos que en el escenario contemporáneo los problemas de tierra, territorio y soberanía siguen estando muy entrelazados, como ha sucedido históricamente. Esto es evidente tanto en países donde sigue prevaleciendo el modelo neoliberal como Perú o Colombia y en países donde se ha renovado, por lo menos parcialmente, el nacionalismo económico o el capitalismo de Estado como Venezuela, Ecuador o Bolivia. Y en toda la región andina, como en otras regiones latinoamericanas, es evidente que lo que prevalece, por debajo de otras diferencias de régimen político, son formas de acumulación extractivista, incentivadas por la alta demanda mundial por los recursos primarios. Independientemente del régimen político, encontramos que la contaminación de la tierra, el agua y los alimentos va junto con la apropiación y la explotación de los recursos de hidrocarburos, minerales, bosques y tierras fértiles y, a su vez, una centralización del poder estatal que implica que las decisiones sobre el desarrollo, tomadas a nombre de la “nación”, muchas veces dejan de lado las prioridades y la voluntad de las poblaciones locales. En muchos casos, la contradicción entre la soberanía del Estado-nación y la soberanía de esos pueblos supuestamente representados por el Estado resulta ser profunda.

A manera de conclusión: en 1928, le llegó a Nikolai Bukharin y a la directiva comunista internacional en Moscú cierta información respecto a las luchas indígenas en Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia. Siguiendo su política respecto a las nacionalidades oprimidas, propuso que se estableciera una nueva república indígena en los Andes. En cambio, en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana que se llevó a cabo en Buenos Aires en el año 1929, el Dr. Hugo Pesce presentó las tesis de Mariátegui respecto al problema de raza, y de esta manera fue que la representación peruana rechazó la propuesta

de un nuevo Estado indígena. Es irónico que el Comintern, que tuvo poco conocimiento de la temática y poco involucramiento en la materia, abogara por la autodeterminación indígena, mientras que Mariátegui, con un interés serio y sensible en el problema indígena, rechazara la propuesta. Sus razones fueron razonables. Él consideraba poco realista crear un nuevo país indígena un siglo después de la fundación de los Estados-nacionales en América Latina. Además, en lugar de crear una nueva república de indios que podría recordar al régimen colonial español, el desafío para Mariátegui era transformar la nación peruana a través de una revolución en la cual la población indígena debía ser un protagonista central.

En realidad, Mariátegui tuvo poca cercanía personal a las luchas indígenas de su tiempo, y este fenómeno del distanciamiento entre partidos de izquierda y nacionalistas por un lado y movimientos indígenas por otro seguía siendo una traba para los proyectos de reforma social o de revolución en países con gran presencia indígena. Se lograron avances democráticos en el período de los gobiernos nacionales-populares en el s. XX y se dieron nuevos momentos de encuentro entre movimientos indígenas y fuerzas nacionales-populares en la lucha contra el neoliberalismo. Sin embargo, incluso ahí donde las luchas contra el neoliberalismo han dado lugar a nuevos gobiernos nacionales-populares y regímenes de capitalismo de Estado, hoy siguen existiendo desencuentros preocupantes que surgen debido a las formas vigentes de acumulación capitalista y por el conflicto entre la soberanía del Estado-nación y la voluntad de los pueblos.

La novedad en nuestro tiempo, a diferencia de la época de Mariátegui y el Comintern, sería la propuesta de Estados plurinacionales en los Andes. Pero la institucionalización de esta propuesta no ha estado a la altura de las expectativas de las fuerzas sociales que generaron este horizonte nuevo. Por tanto, parafraseando a Mariátegui cuando se refería al problema agrario hace casi un siglo atrás, se podría decir hoy; “El problema de la tierra, el territorio y la soberanía –que la República no ha podido hasta ahora resolver– domina todos los problemas de nuestras naciones.”

Bibliografía

- Hylton, Forrest y Thomson, Sinclair 2006 *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian History* (New York: Verso).
- Mariátegui, José Carlos [1928] 1968 “El problema de la tierra”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928] (Lima: Biblioteca Amauta, 1968).
- Montoya, Rodrigo [1996] 2009 *Con los rostros pintados. Tercera rebelión amazónica en el Perú (agosto 2008 – junio 2009)* (Lima: Ediciones Luchas Indígenas).
- Scorza, Manuel [1970] 2008 *Redoble por Rancas* (Lima: Peisa).
- Carmen Soliz Urrutia 2014 “Fields of Revolution: The Politics of Agrarian Reform in Bolivia, 1935-1971”. *Tesis doctoral en Historia Latinoamericana* (New York University).

Lo común, desde la crítica de Bolívar Echeverría: centralidad del proceso de reproducción social

Márgara Millán

uno

La perspectiva crítica que moviliza Bolívar Echeverría es amplia y abierta; sin dejar su orientación fundante, anclada en la crítica de la economía política de Marx, Echeverría no deja de aportar en su trayecto ensayístico a una noción crítica de historicidad, muy en diálogo con Walter Benjamin, con Carlo Ginzburg, con Fernand Braudel. Una historicidad a contrapelo, comprometida con el llamado del pasado, y que a la vez se atreve al respiro de la larga duración para comprender la dinámica y las contradicciones de la cultura, y lo que, desde fin de los 80s, es para este autor: una crisis civilizatoria.

Una noción de historicidad en el andamiaje teórico de Echeverría, nos propone la actualización constante del proceso de “trans-naturalización” al que los seres humanos estamos condenados: siendo, como somos, una “bola de nada” dentro del sentido inmanente de la naturaleza, tenemos que lidiar, siempre, con la tarea de darnos un sentido, la tarea de reconstruir para nosotras/nosotros, un cosmos. La frase elegida para abrir la página web de nuestro autor define, desde mi punto de vista, la fuerza de su intencionalidad crítica: “En medio de la rutina irrumpe de pronto la duda de si la necesidad natural de la marcha de las cosas... no será precisamente lo contrario, la carencia de necesidad, lo aleatorio”.

La naturaleza de nuestra contra/natura, implica la constante búsqueda de darnos forma, la voluntad de forma como base de la politicidad social. Voluntad de forma que se construye, sin duda, en colectivo; es decir, como resultado a la vez que fundamento de “lo común”, lo que compartimos. Y lo que compartimos es, en primera instancia, el proceso de reproducción social, en tanto proceso transhistórico que nos vincula no sólo unos con otras, sino ancestros y contemporáneos, presentes y futuros.

dos

El proceso de reproducción social para Bolívar Echeverría es la temporalidad y el espacio necesario para comprender la estructura que posibilita la voluntad de forma, al tiempo que permite comprender el proceso que resulta en la condición enajenada en la que se encuentra actualmente. Es en el tiempo de la reproducción social donde la politicidad del sujeto social se presenta como su cualidad esencial. El sujeto social es colectivo. Su proceso de reproducción es metabólico con la naturaleza. La energía/trabajo del sujeto social, transforma a la naturaleza en el proceso de trans-formación de sí mismo. Echeverría nos presenta el diagrama de la reproducción social y significación en *El discurso crítico de Marx* (1986 [1976]: 42), donde explica:

...La praxis o el proceso social de reproducción... como todo proceso de reproducción gregario, es un proceso de producción/consumo indirecto del sujeto... mediante producción/consumo directo de objetos intermedios o de naturaleza... transformada la especificidad de la praxis reside en que es un proceso colectivo de reproducción que sólo puede cumplirse como proceso de autoreproducción: un proceso en el que toda la reproducción natural se halla al servicio... de un proceso de otro orden... el proceso de producción/consumo de la estructura misma de las relaciones sociales (políticas) que constituyen al sujeto.

Así, el proceso de reproducción social es al mismo tiempo un proceso de producción/consumo de significaciones; se trata de un proceso de

realización del sujeto social, de un ciclo comunicativo que “...sintetiza a un sujeto carente de unidad consolidada o de figura preestablecida. Al realizar objetos, el sujeto social debe realizarse: debe crear o re-crear su propia identidad social o esencia política” (Echeverría, 1986 [1976]: 43).

tres

Tanto el proceso de reproducción como el de significación del sujeto social –su proceso de realización– en su configuración capitalista se enfrentan a:

En la modalidad capitalista del proceso de vida social global, la autoreproducción del sujeto comunitario sólo se lleva a cabo en la medida en que se halla subordinada a la satisfacción de un sistema de necesidades que es heterogéneo respecto al suyo propio: el que se determina en la dinámica reproductiva y acumulativa del capital. [...] Para el sujeto comunitario, autorreproducirse de manera capitalista es, por ello, realizar (afirmar) su propia supervivencia, pero hacerlo –he aquí la contradicción– en tanto que sujeto explotado (negado) tanto en lo físico (en el derecho al disfrute del producto de su labor) como en lo específicamente humano (en su autarquía o facultad de decidir sobre sí mismo) (Echeverría, 1986 [1976]: 44).

Lo específicamente humano del sujeto comunitario es su decidir sobre sí mismo; cualidad obstruida, expropiada, enajenada por la configuración capitalista del proceso de autorreproducción social. Pero esta enajenación ocurre a través del proceso comunicativo que en su modalidad capitalista “afirma la identidad entre autoproducción del sujeto comunitario y autovaloración del valor” (Echeverría, 1986 [1976]: 44). Siendo, entonces, que la recuperación/re-apropiación del sujeto comunitario de su *sujetividad* colectiva pasa por el desnudamiento identitario. La fuerza del proceso de autorreproducción del sujeto comunitario en su modalidad capitalista radica en la naturalización de esa identidad.

Hacer comunidad –producir en común– es, entonces y en primera instancia, des-naturalizar la identidad impuesta por la configuración capitalista de la reproducción social, orientarse hacia el sistema de necesidades del sujeto concreto, y no del sujeto automático del capital, del valor valorizándose; es, muy particularmente, orientarse hacia el valor de uso como fundamento del sistema de necesidades del sujeto comunitario.

cuatro

El proceso de reproducción social del sujeto comunitario contiene la politicidad de dicho sujeto y, de hecho, de dicho proceso. La politicidad está “en juego” en el proceso de realización del sujeto social; no ocurre como una condición exterior al propio proceso práctico/comunicativo presente en la reproducción social.

La politicidad del sujeto social o comunitario, para Bolívar Echeverría, es la *voluntad de forma* presente en el propio proceso de producción-consumo como proceso de autoproducción y de realización de la figura concreta del sujeto. Esa figura concreta no está determinada de antemano; incluso su modalidad o configuración capitalista, que quisiera totalizar el conjunto del proceso de reproducción en su sentido práctico y comunicativo, fracasa frente a la pervivencia de formas comunitarias (prácticas y comunicacionales) que eligen su forma negando o resistiéndose a la valorización del valor como sentido del proceso reproductivo; o con formas inéditas que se quieren fuera de la lógica identitaria con el capital.

cinco

La crítica es, para Bolívar Echeverría, la forma del saber comunista; se trata de un proceder al interior del discurso burgués, que no se puede desarrollar como un *corpus* externo a él, sino que consiste en su radical y continua superación:

Las relaciones comunistas de reproducción social se hallan ya formalmente presentes en la reproducción social capitalista, es decir, en el interior de las relaciones propiamente capitalistas que constituyen al sujeto social. Pero su presencia es subordinada y reprimida; se delinea como una estructura en negativo –posible pero constantemente obstaculizada– en torno al conjunto de fallas o puntos de fracaso del propio orden capitalista. En consecuencia, *la posibilidad de su presencia real no implica la creación de un mundo absolutamente desvinculado del que existe como mundo capitalista, sino por el contrario la construcción de otro esencialmente diferente de él pero que se esboza a partir de sus imposibilidades* (Echeverría, 1986 [1976]: 50. Énfasis propio).

Así, hacer comunidad concreta, es decir, identidad no capitalista, está presente aquí y ahora, como negatividad y creación de mundo a partir de lo imposible desde y dentro del capital. Eso imposible es la afirmación radical del valor de uso, del mundo cualitativo de la vida; el valor de uso en Echeverría abre el espectro de lo cualitativo, lo singular, lo concreto; la pluralidad y diversidad de lo humano.

seis

En “*El valor de uso: Ontología y Semiótica*”, ensayo aparecido por primera vez en 1984 y recopilado en el volumen *Valor de uso y utopía* (1998) Echeverría regresa a los diagramas que hacen comprensible la integralidad meta/física del proceso de reproducción social, centrando su atención en la importancia –a contrapelo, o por su ausencia– del valor de uso para poder orientarse en la crítica radical del proceso de reproducción social bajo la configuración capitalista. En este ensayo elabora con más claridad la tensión y contradicción de la forma social-natural, concluyendo que la liberación de esta forma de su configuración y dominación por el capital, no implica el retorno a una especie de paraíso. Por el contrario, implica solamente, pero no es menor, “...la entrada a una historia en la que el ser humano vivirá él mismo su propio drama y no como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día...” (Echeverría, 1998 [1984]: 196).

La forma social natural en sí misma es “conflictiva y desgarrada”; pero al menos tendríamos la oportunidad de lidiar justamente con esa conflictividad y desgarramientos, con esas partes rotas y encontrarle *soluciones comunes*. Es decir, habríamos recuperado lo esencial de lo humano, la autarquía, la voluntad de forma del sujeto comunitario, la voluntad de forma en común.

Bibliografía

Echeverría, Bolívar 1998 [1984] “El Valor de uso: Ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía* (México D.F.: Siglo XXI editores). Pp. 153-197.

Echeverría, Bolívar 1986 [1976] “Definición del discurso crítico” en *El discurso crítico de Marx* (México D.F.: Editorial ERA). Pp. 38-50.

La crítica como reivindicación de lo político del sujeto social

Diana Fuentes

La gran apuesta teórica de Bolívar Echeverría, en buena medida, consiste en el intento de ampliar la crítica hecha por Marx a la sociedad burguesa y al modo de producción capitalista. En este sentido, sirviéndose de los señalamientos de Adorno y de Horkheimer sobre los rasgos característicos de la modernidad, Echeverría destaca que la razón *iluminista* reconoce como su forma “natural” lo que el ser humano ha hecho con el “valor de uso” después de la revolución de las fuerzas productivas que abrió paso a la modernidad. Se trata de la naturalización de su condición histórica: la forma *vida moderna* ampliada como naturaleza social. Contra esa naturalización de la moderna forma histórica del valor de uso, la crítica hecha por Marx implica, entonces, el combate a lo que la modernidad-capitalista reconoce como su forma “natural”, justo porque es ella la que “sostiene al modo de producción capitalista y es la que es producida por él”. Y es por ello que dentro del proyecto echeverriano, su crítica tiene que ser vista como el indicio de un límite que se abre para el discurso crítico contemporáneo, como un eje que lleva la crítica de Marx al punto de hacer una crítica *de* la crítica, capaz de superar el sesgo iluminista que ella pudiera contener. Ésta es la razón por la que para Echeverría es esencial “definir en qué consiste lo ‘natural’ de la forma humana o social de la reproducción de la vida” —en un plano trans-histórico u ontológico—, porque es imprescindible distinguirla

de la disposición propiamente ilustrada de la misma. El objetivo, por ello, es definir hasta qué punto y en qué medida la relación de la modernidad capitalista presupone ya una relación de dominio entre el ser humano y la naturaleza en cuanto tal.

La ampliación y la profundización de la reflexión sobre el proceso de reproducción social-natural o proceso de reproducción en general, permite a Echeverría entrar a lo que podríamos llamar la *cuestión* de la identidad y lo político, al apropiarse de lagunas de las tesis de la teoría crítica y de las filosofías de Jean Paul Sartre y Martín Heidegger. Desde estas influencias, aleja la discusión sobre la identidad humana de cualquier vía de sustancialización o de esencialismo que permitiera pensar en una forma diáfana o auténtica de ser del ser humano que simplemente se reactualiza en cada momento diferenciado de la historia. Y articula el concepto de transnaturalización usado por Marx y después por Lukács para determinar la especificidad de la forma de vida “natural” del ser humano. La transnaturalización implica que el ser humano se consolida como tal al ir más allá de sus determinaciones propiamente naturales en una dinámica en la que se da un “enfrentamiento” indirecto con la naturaleza. Mediado por su sociabilidad –articuladora tanto de la acción humana como de la reacción de la naturaleza–, el hombre “violenta” a la naturaleza con el impacto de lo social que deforma lo dado. Deformar lo que está ahí, forzando la legalidad de su estrato meramente físico, para el ser humano, es en realidad dar forma y darse forma al mismo tiempo.

De este modo, el ser humano no sólo toma distancia de lo natural o de lo Otro, sino que es capaz de constituir la concreción de su socialidad por múltiples vías. Esto explica que existan tantas expresiones diversas de la *vida naturalmente humana*. La formación de la vida social acontece siempre en un marco concreto en el que se juega la modalidad de la construcción de la subjetividad, bajo la necesaria identidad o coincidencia de dos momentos cuya congruencia o simultaneidad no nos es connaturalmente espontánea. A saber, la dimensión del sujeto como productor o en el acto de producir, por

una parte, y la dimensión del sujeto como consumidor, o en el acto consuntivo, por otra. No hay determinación ontológica o metafísica sobre la manera en la que el ser humano concreta ambos procesos. Por ello, entre estos dos momentos, se abre un hiato que el ser humano debe salvar en un esfuerzo por afirmar su existencia; siempre desde ahí, desde la falta de correspondencia espontánea entre las dos dimensiones de su presencia o de su ser en el mundo –producir/consumir–.

De ahí la centralidad del *trabajo* o, mejor dicho, de la actividad productiva como proceso de objetivación de lo humano en la vida social, entendida como *proceso* de reproducción 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. Por lo tanto, producir (trabajar) y consumir (disfrutar) transformaciones de la naturaleza son actividades que implican para el ser humano la ratificación de su vida social. El ser humano está obligado a construir y reconstruir-se de forma permanente en la actividad práctica-productiva y en la actividad de consumo o de goce de lo producido. Es por ello, indica Echeverría, que “la actualidad se manifiesta como un compromiso entre la permanencia y la evanescencia, como la solución a un conflicto entre el ser y la nada”. Es una forma de “escasez ontológica” que caracteriza la condición humana y que le “condena a la libertad” en su contradicción. Es desamparo y contingencia, por un lado; autarquía, autoafirmación y creatividad, por otro.

Al caracterizar el proceso de reproducción humano en su doble configuración, como momento de objetivación en el trabajo y como momento de subjetivación en el disfrute con una dimensión propiamente semiótica, Echeverría amplía el espectro de determinación del proceso productivo a un cifrar-descifrar significados cuyos significantes son los objetos concretos, los bienes que resultan de la interacción social con la naturaleza. Así, abre la posibilidad de comprender la producción de objetos, en el marco de un campo instrumental determinado, como la formación de la materia

que está siempre mediada por una toma de decisión sobre una de las vías posibles al interior de la multiplicidad de potencialidades propias a su “naturaleza”; decisión que en esta interacción necesariamente significa o da sentido. En tanto que en el consumo, en el uso de ese objeto, se acepta esa significación porque se le descompone y se le integra en la subjetividad, que resulta siempre transformada en el proceso. Producir, al proponer un valor de uso determinado, es comunicar un mensaje que se ratifica o se acepta en su consumo.

Entre ambos momentos, producir-cifrar y consumir-descifrar, media el código inherente al campo instrumental del proceso de reproducción social que sirve de puente o de medio. Así, en la construcción de la objetividad del objeto práctico, se da forma desde este código que establece las condiciones para que un material se articule con una forma y una presencia significativa. El código no es, como para ciertos lingüistas, un medio abstracto. Es sin duda la entidad simbolizadora, es decir, aquélla que permite la interconexión y la comunicación entre los momentos de producción y de consunción, en tanto que establece las condiciones del sentido; pero el código se materializa en la estructura tecnológica de un determinado campo instrumental.

De esta forma, el proceso de reproducción social, como un proceso de producción de sentido, es un proceso en el que se trabaja y se disfruta de objetos de naturaleza transformada mediante un código, y es al mismo tiempo un proceso de producción indirecto del sujeto, en tanto que la praxis de producción/consumo implica la reproducción de las relaciones sociales o políticas que lo constituyen. Es el mecanismo que otorga unidad o sintetiza la subjetividad que por sí misma no posee tal integridad. Se crea así el sujeto social.

En el capitalismo, sin embargo, la actualización de la dación de forma del ser humano sobre sí mismo no obedece a ese condicionamiento “natural” transnaturalizado, étnico e histórico, ya que se somete a un condicionamiento “pseudo-natural” que proviene de la organización económica convertida en sujeto. Como establece Marx, todo el

proceso de reproducción social –producción/consumo– implica cierta organización de las relaciones de convivencia. En el capitalismo, éstas dejan de ser puestas por un orden “natural” y se establece una fuente autónoma de determinación, en verdad de sobredeterminación, de la figura concreta de la socialidad, agrega Echeverría. El capitalismo se monta sobre el código “social natural” y lo recodifica bajo el principio de la forma secundaria de la valorización del valor: lo subsume.

La totalidad de la vida social bajo el modo de producción capitalista se determina de forma dual: como una forma primaria “social-natural” y una forma secundaria “proceso autonomizado de formación y valorización de valor”. Contradictorias entre sí, la segunda siempre traiciona a la primera. Por ello, las relaciones de convivencia social se vuelven sobre la “forma natural” y la obligan a de-formar su actualización bajo la lógica de la ganancia en su versión capitalista. Como consecuencia, las relaciones de convivencia *aparecen* como unas entidades externas al sujeto, enajenadas de la vida en la que se constituye la “forma social natural”.

La vida social se sistematiza en su conjunto de forma capitalista al recodificarse las relaciones social-naturales que emergían de una cierta “armonía” entre el sistema de necesidades y el sistema de capacidades de un cuerpo social específico. Bajo la lógica de la producción y reproducción social de la vida en el capitalismo, toda la dinámica de producción/consumo de objetos naturales transformados queda absorbida por un nuevo estrato de determinación: el de la acumulación capitalista que arrebató al sujeto comunitario la posibilidad de comprender y de guiar el proceso su supervivencia y de la configuración de su mundo.

De este modo, el proceso de reproducción social en general o de reproducción natural – espacio del valor de uso– es el zona teórica desde el que Bolívar Echeverría hace la crítica *de* la crítica del discurso de Marx y desde la que muestra la posibilidad de hacer una crítica al Iluminismo y al racionalismo que aún conducen los esquemas de las prácticas y los saberes hegemónicos en la modernidad-capitalista.

Así, si queremos pensar en lo que algunos llaman *lo común* desde la reflexión echeverriana, a mí parecer, no habría que perder de vista el sentido profundo de su reflexión entorno a la construcción de la vida social desde la perspectiva del valor de uso. *Lo común* para el ser humano es la forma en que hacemos nuestro el mundo, la forma general en que creamos valores de uso, y que es siempre una forma histórica o, lo que es lo mismo, que nunca es una entidad abstracta ni mucho menos un programa a desarrollar. Por ello, no existiría algo como *lo común* sin que eso aconteciera en un contexto y bajo ciertas determinaciones sociales: ahí donde se forjan las relaciones sociales. Y si lo que queremos es pensar en las formas en las que en el presente podemos restaurar los viejos vínculos comunitarios que la lógica social del capitalismo ha destruido, desestructurado o transformado, entonces tampoco habría que perder de vista que en el presente en ningún lugar del orbe se está plenamente fuera o dislocado de la lógica de la valorización del valor. El capitalismo, ahora más que nunca, se presenta como una realidad universal, ambigua y esquizoide; pero, y en ello la esperanza, su dominio no es jamás una presencia absoluta y homogénea; razón por la que en muy diversos sitios del orbe y bajo amplias y sostenidas experiencias es posible observar cómo la lógica de la reproducción social propia del valor de uso, sin emanciparse a plenitud –porque ello implicaría un proceso global– sí muestra las posibilidades aún abiertas para la humanidad en su conjunto de crear y recrear un tipo de relaciones sociales con los otros y con la naturaleza que produzcan otra modernidad, una modernidad no capitalista.

Sobre lxs autorxs

George Caffentzis, es miembro fundador del colectivo Midnight Notes Collective. También es profesor emérito de filosofía por la Universidad del Sur de Maine. Es autor y editor de diversos libros y artículos sobre pensamiento político y social. Su último libro es *In Letters of Blood and Fire: Work, Machines and the Crisis of Capitalism*.

Silvia Federici, es activista feminista, profesora y autora. En 1991 fue una de las fundadoras del Comité para la Libertad Académica en África. Ha sido un miembro activo del movimiento antiglobalización y contra la pena de muerte. Es autora de varios ensayos en filosofía política, teoría feminista, estudios culturales y educación. Entre sus trabajos publicados se encuentran: *Revolución en punto cero* (2012); *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y la acumulación primitiva* (2004); *Mil flores: Luchas sociales contra el ajuste estructural en las universidades africanas* (2000); y *Enduring Western Civilization: The Construction of Western Civilization and its 'Others'* (1994). Es profesora emérita por la Universidad de Hofstra (Hempstead, Nueva York).

Diana Fuentes. Estudiante de doctorado del Posgrado en Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Maestra y licenciada en Filosofía por la UNAM. Becaria del FONCA, Programa Jóvenes

Creadores en la disciplina de Ensayo creativo, en el período 2011-2012. Asistente del Dr. Bolívar Echeverría 2008-2010. Estancias de investigación: Escuela de Altos Estudios en Ciencia Social (EHES), París, bajo la co-tutoría del Dr. Michael Löwy, 2008 y 2013-2014. Profesora del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras y del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Miembro del Seminario Universitario de la Modernidad: versiones y dimensiones, fundado por Bolívar Echeverría y actualmente dirigido por Raquel Serur.

Raquel Gutiérrez Aguilar, es matemática mexicana y activista social en México y Bolivia. Doctora en Sociología y profesora-investigadora titular del Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, donde coordina el Seminario de Investigación Permanente: “Entramados comunitarios y formas de lo político”. Entre sus publicaciones están: *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena popular en Bolivia* (2009); *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social* (1995); *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea* (1999); y la más reciente: *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina* (2015). Junto a Fabiola Escárzaga ha coordinado los distintos volúmenes de *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*.

Lucía Linsalata. Mamá, activista, profesora e investigadora. Es fundadora e integrante de El Merendero de Papel (Cooperativa de Librer@s Crític@s), proyecto desde el cual participa, junto con muchos otros y otras, en la construcción de Casa de Ondas, un espacio autónomo y autogestivo en la Ciudad de México. Es doctora en Estudios Latinoamericanos y profesora-investigadora del posgrado de sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), donde coordina, junto a Raquel Gutiérrez y Mina

Navarro, el Seminario de Investigación Permanente: “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político”. Es autora de los libros: *El ethos comunal en la política boliviana: Una aproximación a las formas comunales de la política en el mundo* (2012) y *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba* (2015), además de otros artículos en revistas y compilaciones.

Márgara Millán, es socióloga y doctora en Antropología social por la UNAM; es profesora de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, donde coordina el proyecto de investigación (PAPIIT 303717) “Modernidades alternativas y nuevo sentido común: prefiguración de lo político”. Forma parte de la Red de Feminismos Descoloniales. Imparte clases en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Es autora de los libros: *Derivas de un cine en femenino* (PUEG / Migue Angel Porrúa 1999) y *Des-ordenando el género ¿Re-fundando la Nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias* (FCPyS-Del Lirio Ed. 2014).

Mina Lorena Navarro, socióloga y profesora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) donde coordina el Seminario de Investigación Permanente: “Entramados comunitarios y formas de lo político”. Autora de: *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México* (2015) y *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana* (en prensa) También es activista e integrante de Jóvenes en Resistencia Alternativa.

Huascar Salazar, investigador boliviano con un doctorado en Economía Política del Desarrollo por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Acaba de publicar su libro: *“Se han adueñado del proceso de lucha”: horizontes comunitario-populares en tensión*

y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS (2015). Actualmente es miembro de la Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos–SOCEE.

Sinclair Thomson, es profesor de historia latinoamericana en la Universidad de Nueva York (NYU). Es autor de: *Cuando solo reinasen los indios: Política aymara en la era de la insurgencia* y co-autor con Forrest Hylton de: *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*.

Silvia Rivera Cusicanqui, es socióloga, historiadora, ensayista y activista boliviana; vinculada a los movimientos katarista, cocalero y libertario. Junto con intelectuales indígenas y mestizos, fundó en 1983 el Taller de Historia Oral Andina. Por más de tres décadas ha sido profesora titular de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés. También fue profesora invitada en varias universidades internacionales. En 1990 recibió la Beca Guggenheim, y tres años después se le nombró profesora emérita de la Universidad Mayor de San Andrés. Desde el año 2008 forma parte del Colectivo Ch'ixi de activistas culturales urbanos. Es autora, entre otros libros, de *“Oprimidos pero no vencidos”: luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980* (1986); *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo* (1988); *Violencias encubiertas en Bolivia* (1993), *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010); y su más reciente publicación *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (2015).

Gladys Tzul Tzul, maya k'iche' de Chuimeq'ena', Guatemala. Doctoranda en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Su tesis doctoral se denomina: *Comunidad Indígena: Una genealogía de los sistemas de gobierno*. Es co-fundadora del colectivo de fotografías indígenas Con Voz Propia (Guatemala). Integrante

de la Comunidad de Estudios Mayas (Guatemala) y miembro de la Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos–SOCEE.

Raúl Zibechi, periodista y militante social uruguayo, colabora con organizaciones sociales, barriales y medios de comunicación alternativos. Publica regularmente en el semanario Brecha, la revista MU, los diarios Gara y La Jornada, las páginas Rebelión, Programa de las Américas, Alai y Desdeabajo, entre otras. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Brasil potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo* (2012), *Contrainsurgencia y miseria. La política de combate a la pobreza en América Latina* (2010) y *Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento* (2008).

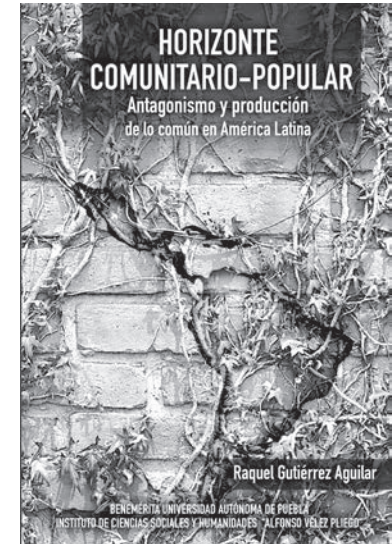
Horizonte Comunitario-Popular

Antagonismo y producción de lo común en América Latina

Raquel Gutiérrez Aguilar

Horizonte comunitario-popular, registra elementos clave de algunas luchas comunitarias desplegadas durante la última década en nuestro continente, reflexionando sobre las formas de la política y lo político que se practican y piensan desde abajo, y que se visibilizan y expresan en los momentos

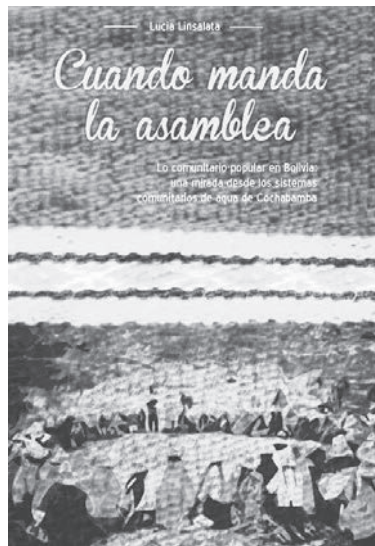
más enérgicos de la lucha social. Concentrando la atención en las tumultuosas y polimorfas acciones colectivas de transformación social, política y económica que dotan de sentido y contenido a un horizonte comunitario-popular, también discute los límites que cierta política de reconstrucción estatal, que relanza formas renovadas de acumulación de capital, impone a tales esfuerzos colectivos de lucha y emancipación. Las luchas por lo común y su defensa y, sobre todo, el empeño una y otra vez regenerado desde diversas tramas comunitarias por construir y reconstruir lo común, constituye la brújula, a partir de la cual, la autora indaga el despliegue contemporáneo del antagonismo social.



Año: 2015.

Ciudad: Puebla, México.

Editorial: ICSyH/BUAP.



Cuando manda la asamblea
Lo comunitario-popular en
Bolivia: una mirada desde los
sistemas comunitarios de agua de
Cochabamba

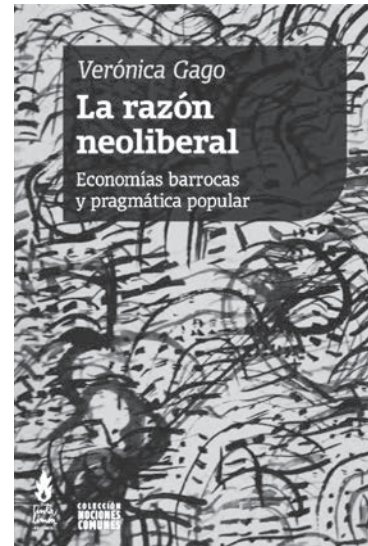
Lucía Linsalata

Cuando manda la asamblea, es un libro urgente en la Bolivia de hoy, no sólo por la necesidad de comprensión profunda de los que fue la Guerra del Agua y lo que significó para el conjunto de luchas populares que se iniciaron desde ahí, sino principalmente porque es un libro que nos recuerda hacia donde tenemos que mirar cuando pensamos en la transformación social. En estos momentos cuando en Bolivia lo estatal se intenta imponer –y en buena medida lo logra– por sobre otras formas de hacer política. Lucía nos recuerda que si queremos enfrentar la dominación del capital y de su estado, afianzando nuestros horizontes emancipatorios, debemos dejar de mirar únicamente al gobierno para volver a concentrarnos en la producción de lo común.

Año: 2015.

Ciudad: Cochabamba, Bolivia.

Editorial: SOCEE/Autodeterminación/Fundación Abril.



La razón neoliberal
Economías barrocas y pragmática
popular

Verónica Gago

La razón neoliberal propone pensar el neoliberalismo no como una doctrina homogénea y compacta sino como una compleja tecnología de gobierno, lo cual implica poner el foco en la multiplicidad de niveles en los que opera, la variedad de mecanismos y saberes que articula,

de manera desigual, con otros saberes y formas de hacer.

Las prácticas “desde abajo” (las ferias, los talleres textiles, la villa), por su parte, operan una pluralización del neoliberalismo que deja ver la articulación con formas comunitarias, con tácticas populares de resolución de la vida, con emprendimientos que alimentan las redes informales y con modalidades de negociación de derechos que se valen de esa vitalidad social.

Es en esa pluralización donde también inciden los modos de resistencia a una forma de gobierno que se ha mostrado extremadamente versátil, y donde se revelan, sobre todo, las maneras heterogéneas, contingentes y ambiguas en que la obediencia y la autonomía se disputan, palmo a palmo, la interpretación y la apropiación de las condiciones neoliberales.

Año: 2014.

Ciudad: Buenos Aires, Argentina.

Editorial: Tinta Limón.



Luchas por lo común
Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México

Mina Lorena Navarro

Luchas por lo común, es un esfuerzo por comprender la ascendente y acelerada irrupción de numerosos conflictos socioambientales en México en los últimos 20 años por el impulso de diversos proyectos ligados a

una actualizada estrategia de despojo de los bienes comunes naturales por parte del capital en su incesante voracidad de acumulación. Paralelo, Mina Lorena Navarro recupera y propone un conjunto de claves del marxismo crítico para interpretar estos conflictos, así como para rastrear las posibilidades de antagonismo que desde lo social han venido activándose a lo largo del tiempo para resistir y re-crear formas de producción de lo común para la reproducción de la vida humana y no humana. En particular, profundiza en cuatro experiencias socioambientales o como ella plantea: luchas por lo común, protagonizadas por comunidades indígenas y campesinas y población urbana de diferentes latitudes de la geografía mexicana, que vienen enfrentando algún tipo de conflicto por el acceso, control y gestión de los bienes comunes naturales, pero también por las consecuencias que generan los procesos de extracción, producción, circulación, consumo y desecho de la riqueza social convertida en mercancía.

Año: 2015.

Ciudad: México D.F., México.

Editorial: ICSyH-BUAP/Bajo Tierra Ediciones/JRA.



“Se han adueñado del proceso de lucha”

Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS

Huascar Salazar Lohman

Se han adueñado del proceso de lucha estudia con rigurosidad con rigurosidad y paciencia los principales acontecimientos políticos ocurridos en Bolivia después de 2006, rastreando

con agudeza, en particular, los diversos esfuerzos de lucha colectiva por abrir y dar sentido y forma a un horizonte de transformación comunitario-popular que se expresaron de muy diversos modos, explícita y enérgicamente hasta finales de 2008. El recuento y análisis de numerosas acciones y discusiones protagonizadas por fogueados luchadores sociales, el registro de sus argumentos y de los nuevos conflictos que comenzaron a surgir a la hora de buscar desbordar y subvertir, en la Asamblea Constituyente y no únicamente en ella, la institucionalidad heredada –ahora parcialmente ocupada por cuadros del MAS– constituye una parte notable del esfuerzo de Salazar para contribuir a conservar vivo en el recuerdo y la memoria histórica -no solo de bolivianos, sino de los luchadores sociales del mundo todo- aquello que colectivamente fue hilvanado como deseo común, como proyección de un presente deseable y un futuro posible en los tiempos finales del Pachakuti que remeció los Andes centrales a comienzos de siglo.

Año: 2015.

Ciudad: Cochabamba, Bolivia.

Editorial: SOCEE/Autodeterminación.

**Lo comunal en contextos de la ciudad y en territorios comunales
rurales**

Ante las cada vez más violentas y descarnadas ofensivas del capital y las dificultades para construir alternativas colectivas para garantizar la reproducción de la vida, nos interesa apuntalar una reflexión sobre las diferentes expresiones rurales y urbanas para la defensa y reapropiación de la riqueza social.

A simple vista, si imaginamos el espectro tan amplio de luchas por lo común en los territorios comunales indígenas o no –como en las ciudades–, pareciera que entre la dispersión y la diversidad, no hay dimensiones compartidas entre ellas. Sin embargo, a contracorriente del sentido común dominante y la lucha del capital por separar identitariamente y espacialmente los procesos de lucha y resistencia, pensamos que una tarea es reconocer las diferencias, pero también los puntos de contacto y conexiones en tanto todos enfrentamos bajo diferentes formas y niveles las agresiones del capital.

Por tal motivo nos interesa promover una operación política en la que las conexiones sean posibles, además de vislumbrar las diferencias pero también lo que comparten estas experiencias. Desde un horizonte político que busca la sostenibilidad de la vida, nos preguntamos ¿Cómo pensar las especificidades de lo comunitario en contextos rurales y urbanos? ¿Cómo pensar las diferencias y coincidencias entre las luchas urbanas y rurales? ¿Cuáles son las conexiones de las luchas por lo común en espacialidades rurales y urbanas? ¿Cómo repensar la relación de las luchas de la ciudad y del campo más allá de la solidaridad?

En ese sentido, invitamos a la presentación de artículos a partir de los siguientes ejes:

- ✓ Experiencias de defensa y reapropiación de la riqueza social en el campo y la ciudad.
- ✓ Formas de despojo en la ciudad y formas de despojo en territorios comunales indígenas.
- ✓ Sujetos políticos que emergen de las luchas comunales en los espacios de la ciudad y el campo.
- ✓ Urbano vs. Rural: ¿es todavía fértil esta distinción?

Si desea enviar su artículo, la fecha límite es el 6 de junio de 2016 y serán recibidos en la siguiente dirección electrónica:

elapantle@socee.org

La elaboración del mismo deberá contemplar los lineamientos editoriales que se especifican a continuación.

Lineamientos editoriales

Los artículos enviados a la *Revista El Apantle* deben ser elaborados tomando en consideración los siguientes procedimientos y normas editoriales:

1. En la primera página del artículo debe señalarse: título del artículo, un resumen que no exceda las 200 palabras, cinco palabras clave y una referencia biográfica del autor que no exceda las 100 palabras.
2. Los artículos no deberán exceder las 8.000 palabras (20 cuartillas a espacio y medio incluyendo, cuadros, notas y bibliografía). El documento debe ser presentado en archivo electrónico en formato .doc, .docx o .odt, elaborado en tamaño carta a espacio y medio, y en tipo de letra Times New Roman de 12 puntos y márgenes de 2.5 cm por los cuatro lados.
3. Especificar los títulos principales al interior del texto, estableciendo un sistema de distinción respecto a de los subtítulos y otros apartados.
4. Las citas deben ser presentadas entre paréntesis, indicando el apellido del autor y el año de edición del libro o artículo (Thompson, 1991). En caso de citas textuales se debe indicar el número de página (Rivera, 1986: 53).
5. Al final del artículo se debe incluir el listado de la bibliografía, que debe contener sólo las obras citadas, ordenadas alfabéticamente de manera ascendente y debe presentarse de la siguiente manera:

Libros:

- ✓ Apellido, nombre completo del autor(a)
- ✓ (ed.) (eds.) (comp.) (comps.) (org.) (orgs.) [según corresponda]
- ✓ Año de edición (si se conoce, se puede colocar entre corchetes el año de publicación original de la obra)
- ✓ Título de la obra en cursiva
- ✓ (Ciudad/es: Editorial/es)
- ✓ Vol., Tomo [si los hubiere]

Ejemplo:

Federici, Silvia 2013 [2004] *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (México D.F.: Pez en el árbol).

Capítulos de Libro:

- ✓ Apellido, nombre completo del autor(a)
- ✓ Año de edición (Si se conoce, se puede colocar entre corchetes el año de publicación original de la obra)
- ✓ “Título del artículo” entre comillas
- ✓ Apellido, nombre completo del coordinador/es o compilador/es de la publicación [si corresponde]
- ✓ (ed.) (eds.) (comp.) (comps.) (org.) (orgs.) [según corresponda]
- ✓ título de la obra en cursiva
- ✓ (Ciudad: Editorial)
- ✓ Vol., Tomo [si los hubiere]
- ✓ pp. Página inicia-Página final

Ejemplo:

Tapia, Luis 2014 “La relación entre gobierno y movimientos indígenas en el ciclo de cambio político en Bolivia” en Fabiola Escárzaga; Raquel Gutiérrez; Juan Carrillo; Eva Capece y Böerries Nehe (Coords.) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. (México D.F.: UAM-X/ICSyH/ CIESAS) Vol.III pp. 629-636.

Artículos de revistas:

- ✓ Apellido, nombre completo del autor(a)
- ✓ Año de edición
- ✓ “Título del artículo” entre comillas, NO en cursiva)
- ✓ Nombre de la revista en cursiva
- ✓ (Ciudad de publicación)
- ✓ Vol., No de la revista citada, día y mes.
- ✓ pp. Página inicia-Página final

Ejemplo:

Nasioka, Katerina 2012 “Atenas, una flor en el hielo. Crónica de una ciudad en ‘estado de rebelión’” en Bajo el Volcán (Puebla) N° 19, septiembre 2012 – febrero 2013, pp. 113-138.

6. La coordinación editorial se reserva el derecho de realizar la corrección de estilo y los cambios editoriales que considere necesarios para mejorar el trabajo.

7. Los autores del material aceptado para publicación deberán firmar un documento para la publicación libre de sus artículos (CC: Atribución-No comercial-Sin obras derivadas).

Puedes consultar:

www.socee.org





El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios N°1,
es una publicación de la Sociedad Comunitaria
de Estudios Estratégicos. Esta publicación fue
posible gracias a un esfuerzo conjunto de muchas
personas y colectivos. Impreso en papel cultural
con la tipografía Adobe Garamond. Terminado
en septiembre de 2015, con un tiraje de 1.000
ejemplares.

*Impreso en Dissa Impresiones
Miguel Negrete no. 7
Col. Juárez Pantitlán
Nezahualcóyotl, 57001
Edo. de México
tel. 5558-2317
dissaimpresiones_01@hotmail.com*