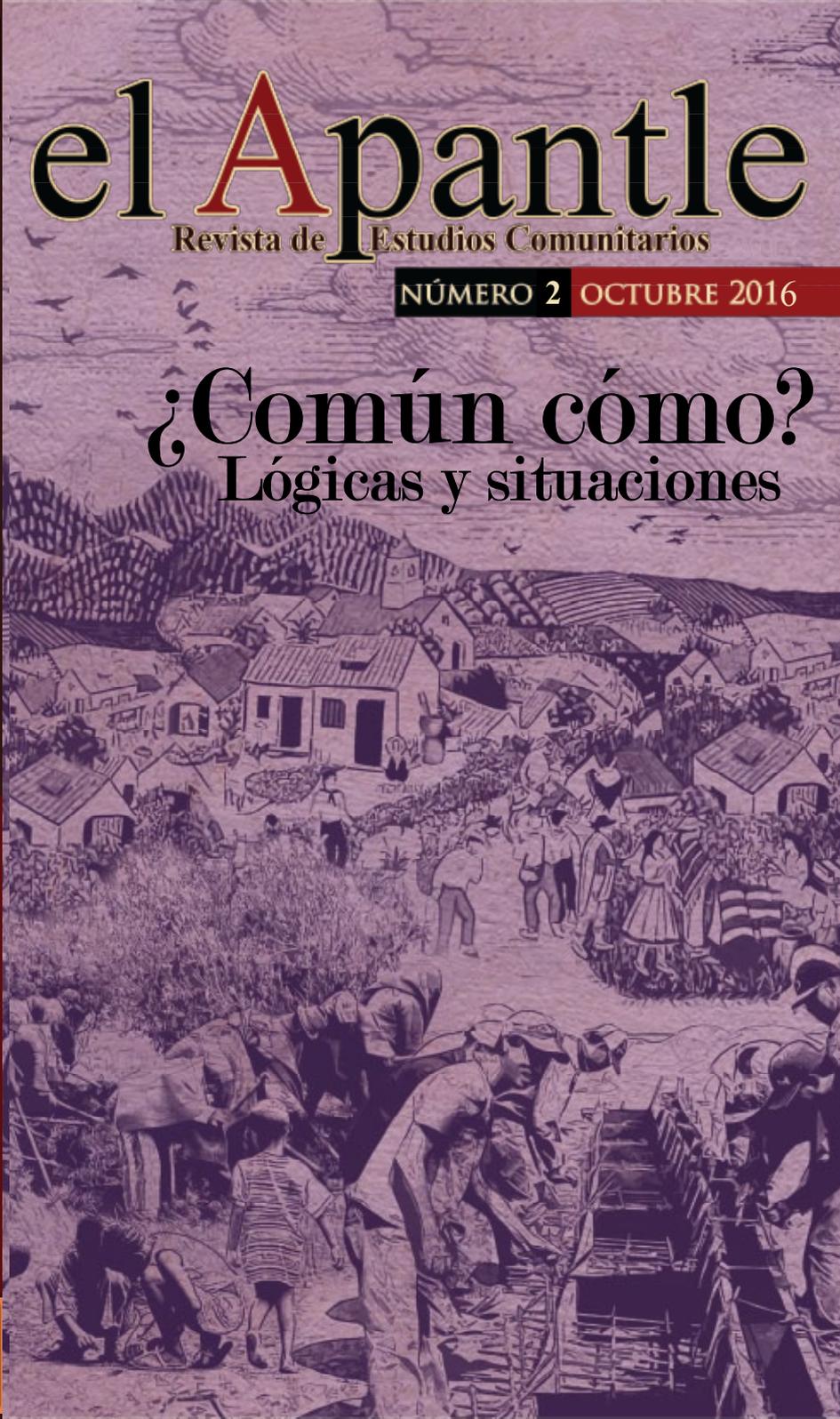


# el Apantle

Revista de Estudios Comunitarios

NÚMERO 2 OCTUBRE 2016

## ¿Común cómo? Lógicas y situaciones



¿Común cómo? 2

el Apantle



# el Apantle

Revista de Estudios Comunitarios

¿Común cómo?  
Lógicas y situaciones

N° 2  
Octubre 2016  
México



# el Apantle

Revista de Estudios Comunitarios

Nº 2

## **Coordinadoras de número:**

Gladys Tzul Tzul y Mina Lorena Navarro

## **Comite editorial:**

Dawn Paley, Flavio Barbosa, Gladys Tzul Tzul, Huascar Salazar Lohman, Itandehui Reyes-Díaz, Lucía Linsalata, Mina Lorena Navarro, Paulino Alvarado y Roberto Ramírez Alcántara

## **Consejo consultivo:**

Diego Sztulwark, Dunia Mokrani, Georde Caffentzis, Luis Tapia, Margara Millán, Raquel Gutiérrez Aguilar, Raúl Zibechi, Silvia Federici, Silvia Rivera Cusicanqui, Sinclair Thomson y Verónica Gago

## **Diseño de tapa:**

Jorge Borrego

## **Diseño de interiores:**

SOCEE / Pez en el árbol

Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos

## **Informes:**

[www.socce.org](http://www.socce.org) [elapantle@socce.org](mailto:elapantle@socce.org)

Atribución-No Comercial  
-Licenciamiento Recíproco



México, 2016

# el Apantle

Revista de Estudios Comunitarios

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

<b>Introducción</b>	9
---------------------	---

## *Artículos*

La producción de la autoridad comunal indígena. Breve esbozo para Guatemala <i>Gladys Tzul Tzul</i>	17
---	----

Categorías para pensar la justicia desde la comunidad: acuerdo, reparación y reeducación <i>Alicia Hopkins Moreno</i>	37
---	----

Leer el siglo XX a contrapelo. Constelaciones de historias comunitarias de luchas por territorio y autogobierno en Bolivia y Guatemala <i>Raquel Gutiérrez Aguilar, Huascar Salazar Lobman y Gladys Tzul Tzul</i>	61
--	----

La asamblea y el campamento. Sobre la autoorganización de lo común <i>Amador Fernández-Savater</i>	101
--	-----

Casas para la vida. Lo común urbano en el cooperativismo de vivienda por ayuda mutua en Uruguay <i>María Noel Sosa González</i>	133
--	-----

“Los artesanos del transporte”. Q’ipiris y minitransportistas en la feria callejera de Villa Dolores. El caso del Sindicato de Minitransportes de Carga Manual, Estibadores y Serenos, El Alto, La Paz, Bolivia, 2008-2015 <i>Julio César Mita Machaca</i>	157
---	-----

La guerra en México:  
contrainsurgencia ampliada versus lo popular  
*Dawn Paley* 179

Oposición e interdependencia capitalista entre  
el campo y la ciudad. Retos para resistir al dominio  
y para la utopía anticapitalista  
*Efraín León Hernández* 199

*Miradas y diálogos fértiles*

Las paradojas de la condición colonial.  
Un acercamiento al trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui.  
Comentarios al libro *Hambre de huelga*.  
*Ch'ixinakax utxima y otros textos*  
*Alejandra Aquino* 227

Claves desde la Ecología Política para re-pensar  
la ciudad y las posibilidades de comunalización.  
Entrevista a Horacio Machado  
*Mina Lorena Navarro* 239

Sobre los autorxs 263

Novedades editoriales 269

Convocatoria para participar en el tercer número  
de *el Apantle*

## Introducción

Con mucha alegría presentamos al público el segundo número de la revista de estudios comunitarios *el Apantle*, titulado *¿Común cómo? Lógicas y situaciones*. Las reflexiones que aquí se presentan se conectan y dan seguimiento a algunas de las inquietudes que compartimos en el pasado número, coordinado por nuestros compañeros Lucia Linsalata y Huascar Salazar, bajo la pregunta de *Común ¿para qué?*

En esta ocasión decidimos detenernos a pensar en las lógicas y dinámicas de la producción de lo común en situación y contexto, a la luz de diversas experiencias y territorialidades urbanas y rurales. Un punto de partida para abordar esta cuestión es el reconocimiento de lo común como una serie de relaciones sociales orientadas a organizar y garantizar la reproducción de la vida; en lo que destaca la capacidad que tenemos todas y todos para cuidar y regenerar aquellos ámbitos que compartimos, participando de los espacios cotidianos de deliberación y producción de decisión para darle forma colectiva a nuestras propias socialidades. Lo político en clave comunal es una manera de pensar precisamente en esa diversidad y heterogeneidad de formas sociales que buscan reproducir la vida a partir de redes de cooperación, de obligatoriedad en el trabajo, de vínculos de colaboración y apoyo mutuo.

Partir de esta comprensión nos ayuda a ubicar las expresiones de lo común en diversas situaciones, contextos y territorios; reconociendo, al mismo tiempo, una dimensión compartida en medio del variado abanico de experiencias colectivas que en este número se exploran. Y es que habitualmente, desde muy distintos abordajes, la mayor parte de los acercamientos a la comunidad, han estado circunscritos al ámbito rural, a las poblaciones indígenas y a los mundos campesinos indígenas. Sin embargo, atentas a los procesos crecientes de urbanización de la modernidad capitalista y la consustancial degradación y precariedad de la calidad de vida de amplios segmentos de la población, asistimos a la emergencia

---

---

y trasvase de diversas expresiones de lo comunitario o de producción de lo común en las ciudades —entendidas desde nuestro punto de vista, como estrategias para sostener y reproducir la vida.

Al tiempo que reconocemos y nos nutrimos de las potentes prácticas y horizontes civilizatorios que persistentemente recrean los movimientos y territorios comunales indígenas, nos parece fértil ir más allá de las perspectivas que han identificado a la comunidad con lo étnico o con una suerte de esencia que precede a la existencia. Así, pensamos que lo comunal ni es exclusivamente indígena ni lo indígena algo esencial (Tzul Tzul, 2016).

Por otra parte, una preocupación que atraviesa el espíritu de este número es el problema de la fragmentación como lógica que desorganiza nuestras miradas sobre la realidad y dispersa nuestros ejercicios prácticos de lucha y organización antagonista. En ese sentido, nos parece pertinente abonar a la producción de miradas sobre el conjunto, para ir más allá de las separaciones —campesinidad, por ejemplo—, visibilizando las relaciones de interdependencia y conectando los fragmentos de una sociedad desgarrada que se empeña en re-componer, desde múltiples particulares, un nosotros.

Ciertamente, en las ciudades las abstracciones del capital y del Estado tienen mayores capacidades de penetrar los diferentes ámbitos de la vida, oscureciendo las estructuras básicas de la sociedad. Lo que por supuesto no significa que no exista interdependencia y redes de cooperación; por el contrario, sin ellas la vida no es posible, a pesar de la eficiente fetichización que impone el liberalismo económico al hacernos creer que la sociedad funciona como una sumatoria de individualidades autosuficientes. Lo que suele ser diametralmente distinto en los territorios indígenas y campesinos; por ejemplo, una conocida clave semántica en las comunidades indígenas de Guatemala es “nadie se entierra sólo”, es decir, nadie muere solo, porque ha vivido en común, nadie ha de enterrarse solo, porque a lo largo de su vida se ha dedicado a trabajar colectivamente por el cuidado de caminos, de cementerios y de bosques.

---

Parte de nuestras reflexiones radica en la siguiente distinción: en las comunidades indígenas se ha compartido y recreado históricamente el territorio y se han organizado una serie de técnicas y estructuras de gobierno comunal. Las experiencias indígenas en tierras comunales tienden a vincular la autonomía política con la reproducción material y simbólica de la vida. Mientras que en el caso de los esfuerzos urbanos, difícilmente se comparte un espacio y un tiempo de manera continua; hay una separación entre los espacios de vida y los ámbitos en que se reproduce materialmente la existencia, los cuales en mayor medida están mediados por las lógicas del dinero y el trabajo abstracto.

Ante tales cuestiones queremos poner en el centro las situaciones y las lógicas de lo comunal, intentando pensar el siguiente tema: si la regulación y la organización no se resuelve plenamente a través del Estado o del mercado, ¿cómo se ha gestionado? Las respuestas podemos rastrearlas a través de plurales y múltiples dinámicas colectivas de autoorganización del hacer para gestionar diversos ámbitos de la vida, como la alimentación, la justicia, el trabajo o la vivienda. En tales dinámicas, la asamblea aparece como una forma política de deliberación y de organización del trabajo comunal para pautar y resolver las necesidades concretas, como señala Gladys Tzul Tzul. En los territorios comunales existen diversos tiempos de organización asamblearia; algunas veces la rotación de autoridades es anual, otras veces, cada dos o tres años; siempre con el mandato de resolver los conflictos, buscando generar acuerdos y reparar daños y desbordando los parámetros de la ley liberal en términos del despliegue de una justicia comunitaria, como indica Alicia Hopkins en su trabajo.

Vemos que en todo esto lo común expresa la insistencia y la perseverancia de las relaciones sociales orientadas a cultivar y regenerar aquello que se comparte o incumbe a todos, como estrategia cooperativa de reproducción de la vida bajo regulaciones autónomas o no enteramente sometidas a la lógica mercantil y/o estatal. Es por ello que pensamos lo común en términos críticos, en tanto su re-creación no sólo expresa la existencia de un hacer cooperativo orientado por el valor de uso para garantizar

---

y cuidar aquello que se comparte para reproducir la vida, sino también, las inestabilidades de las relaciones capitalistas incapaces de mercantilizarlo todo (Navarro, 2015).

Aunque nos fijamos en la capacidad política que todos tenemos de hacer trabajo en común y de deliberar, en este número intentamos entrar en diálogo con los autorxs invitados para pensar en las tensiones y en las diferencias sobre los modos de organizar la reproducción comunal de la vida en diversos espacios. Así como en las dificultades, y en las cada vez más agresivas condiciones, inclusive de guerra y terror, para recrear la vida. En suma, la asamblea, la justicia, la autoridad, la reproducción de la vida, son dimensiones estratégicas en la lucha por lo común que, a pesar de la vocación totalizante y cada vez más violenta del capital, sirven para poner un freno y establecer una serie de pautas de autorregulación no centradas y no plenamente subsumidas en la lógica estatal.

El número empieza con un acercamiento —que comparte Gladys Tzul— a las maneras en que las autoridades comunales indígenas encarnan la voluntad colectiva producida en asamblea. Al mismo tiempo que los actos de las autoridades están sujetos y consentidos por la asamblea que las nombró, ésta tiene la capacidad revocatoria para destituir las si incumplen con lo consentido. El gobierno comunal indígena, dice Tzul, tiene por lo menos tres ejes articuladores: a) la rendición de informes de las actividades políticas y de cuentas financieras, donde se juega su fuerza y su legitimidad; b) la rotación en el ejercicio de la autoridad, entendida como una estrategia para evitar que el mando se concentre en algunas personas y; c) el arte de lograr producir deliberación y consentimiento en las asambleas.

Por su parte, la filósofa Alicia Hopkins busca analizar tres categorías centrales en la justicia comunitaria: el acuerdo, la reparación y la reeducación. Con tal aproximación esboza una crítica al sistema judicial vigente y a su propia ideología jurídica, liberal y moderna. La necesidad de reconocer, respetar y aprender de las diferentes matrices culturales, políticas y económicas de otras formas civilizatorias es, hoy más que nunca, una tarea imprescindible.

---

ble, sobre todo para la construcción de alternativas comunitarias en los ámbitos rurales y urbanos.

El texto de Raquel Gutiérrez, Huascar Salazar y Gladys Tzul propone una lectura de ciertas luchas comunitarias de Bolivia y Guatemala que surcaron el siglo xx, desde un enfoque que posiciona en primer plano el despliegue del antagonismo social desde las tramas comunitarias de reproducción material de la vida colectiva. Con ello se propone hacer inteligibles los contenidos más profundos del *horizonte interior*, así como las potencialidades y los límites de los alcances prácticos de heterogéneos entramados comunitarios en lucha que han girado en torno a la posesión-propiedad de la tierra y a la consolidación de ámbitos de autogobierno sobre los territorios poseídos.

El activista español Fernández Savater reflexiona sobre las dificultades de organizar asambleas y campamentos en las plazas tomadas en Madrid en el contexto del 15 M. El autor nos dirá que aquellos que buscan autogobernarse no comparten *a priori* una misma escala de valores o una misma experiencia, abriéndose una serie de dificultades para lograr la gestión de lo común. Añadiendo la existencia de otra dificultad al referirse a las maneras de gestión no necesariamente asamblearias.

La activista y psicóloga María Noel Sosa habla del movimiento cooperativo de vivienda por ayuda mutua en Uruguay, el cual nuclea a más de 15 mil familias, conformando el movimiento territorial urbano más importante del país. Si bien sus casas se constituyen como su principal común, desde ese punto de partida han creado otras propuestas de resolución de necesidades vitales. Esta experiencia ha estado en conflicto con la lógica del capital en la disputa por el territorio, así como con la forma estatal de la que parte y que a la vez desborda desde variadas prácticas de producción y reproducción de lo común.

El boliviano Julio Mita Machaca, en Artesanos del Transporte se toma la libertad de no usar los códigos que recorren algunos de los otros textos, optando por seguir un estilo propio. Con éste trata de aproximarse a las situaciones cotidianas de organización de los tiempos y turnos de un sindicato de traba-

jadores del transporte que cargan bultos en el mercado de El Alto, en La Paz.

La periodista Dawn Paley intenta dar otro significado a la violencia y el terror que se vive en México bajo el discurso de la guerra contra el narcotráfico. Argumenta que no estamos viviendo una guerra contra las drogas, pero sí una guerra contra el pueblo. Una guerra de contrainsurgencia ampliada que ataca, masaca y desaparece a los pueblos que viven bajo pautas comunitario-populares. La contrainsurgencia ampliada ejercida en México en los últimos 10 años es una evolución de la guerra contrainsurgente por la forma descentralizada de la violencia y por la expansión de la categoría de insurgente hacia otros grupos sociales.

El artículo del geógrafo Efraín León presenta una reflexión sobre los retos de la espacialidad vigente en la unidad política y productiva campo-ciudad, así como de la resistencia y la construcción de una utopía anticapitalista. El sentido político de esta reflexión consiste en entender cómo las concentraciones y las dispersiones del poder político, las relaciones mercantiles y las fuerzas productivas constituyen tres agentes estructurantes de la unidad histórica capitalista y del dominio y la enajenación política siendo también, entonces, tres dimensiones a trascender en la utopía anticapitalista.

La segunda parte de la revista, que hemos denominado *Miradas y diálogos fértiles*, presenta dos pequeños textos sobre autorxs y temáticas que consideramos sumamente relevantes para nutrir la discusión de lo común y lo comunitario en lo rural y lo urbano. En primer lugar se presenta el trabajo de Alejandra Aquino, quien realiza un acercamiento al trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui a partir del libro *Hambre de huelga. Ch'ixinakax utxiva y otros textos*. En él —dice Aquino— la autora delinea las características de un proyecto emancipatorio de los pueblos indígenas, que retoman la memoria larga proyectándola hacia el futuro. Ello se expresa de múltiples maneras, por ejemplo, en lenguajes que ella define como “abigarrados”, “complejos” y “mezclados”, que muchas veces se realizan en los espacios creados por la cultura invasora. Siguiendo una clave oaxaqueña, Aquino dialoga con Cusicanqui para inter-

---

pretar, organizar y experimentar la vida desde los referentes y las experiencias que han practicado desde lo que algunos pensadores oaxaqueños han llamado comunalidad.

Finalmente, Mina Lorena Navarro realiza una entrevista al intelectual y activista argentino Horacio Machado quien —desde la Ecología Política— propone algunas claves para comprender los desafíos civilizatorios de las ciudades en términos de las estrategias de explotación no convencional sobre los cuerpos y los territorios, así como sobre las posibilidades de comunalización.

Luego 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 la convocatoria para la presentación de artículos para el tercer número de *el Apantle*, el cual estará a cargo de Raquel Gutiérrez y Flavio Barbosa y versará sobre la temática: “Común ¿Hacia dónde?”. Hacemos extensiva esta invitación a todxs ustedes.

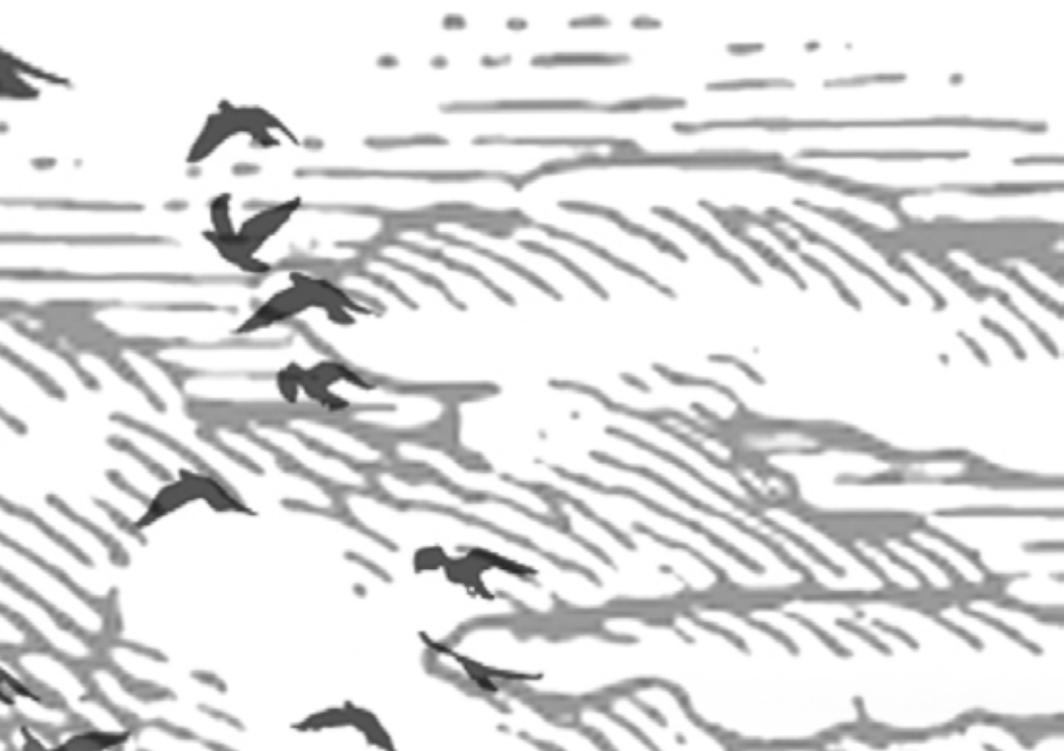
Agradecemos a todxs lxs que hicieron posible este número y nos acompañaron durante todo el proceso, en especial a Gizella Garciarena y a los integrantes de la Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos (SOCEE). Sin más, esperamos que este número sea un aporte para vislumbrar las posibilidades de lucha y de construcción de alternativas para hacer en común la vida en los tiempos oscuros que enfrentamos.

*Mina Lorena Navarro y Gladys Tzul Tzul  
Puebla / Guatemala, septiembre de 2016*



La producción comunal de  
la autoridad indígena  
Breve esbozo para Guatemala

*Gladys Tzul Tzul*





# La producción comunal de la autoridad indígena Breve esbozo para Guatemala<sup>1</sup> *Gladys Tzul Tzul*

*Dedico este artículo a nuestras autoridades comunales que día a día,  
año tras año trabajan para defender la tierra comunal y la vida.  
Y como homenaje a los presos políticos del norte de Huehuetenango.*

## Resumen

Las autoridades comunales encarnan la voluntad colectiva producida en asamblea. El gobierno comunal indígena (asamblea y autoridades) se sustentan en por lo menos tres pisos políticos. a) La rendición de informes de las actividades políticas y la rendición de cuentas financieras, donde se juega la fuerza y legitimidad. b) La rotación en el ejercicio de la autoridad. La rotación es una estrategia para que no se concentre el mando en algunas personas. c) El arte de lograr producir deliberación y consentimiento con las asambleas. Las asambleas son la autoridad máxima y las autoridades son nombradas y delegadas para cumplir las decisiones asamblearias. La producción comunal de la autoridad tiene como fuente el asamblea comunal.

**Palabras clave:** autoridad comunal, producción de autoridad, mando, gobierno comunal

Lo que hoy en día conocemos como autoridades comunales son esos miles de mujeres y hombres que, a partir de ser nombrados por asambleas, se hacen cargo de gobernar comunalmente la vida. Las autoridades son los principales interlocutores

---

<sup>1</sup> Un agradecimiento a Juan Castro Simón, quien me invitó a construir el peritaje que da cuerpo a este artículo y a Jovita Tzul, porque sus interrogantes me ayudaron a que el texto pudiera ser comprendido en el tribunal de alto riesgo.

y negociadores con otras comunidades cuando se trata de crear acuerdos o de llegar a entendidos; son quienes ofician como mediadores cuando se presentan agresiones provenientes del Estado y el capital; quienes producen acuerdos y coordinaciones con las autoridades estatales cuando es necesario. En suma, las autoridades comunales se encargan de gobernar, regular y defender el territorio que han heredado y ocupado durante siglos.

Cuando hablo de gobierno comunal de la vida hago referencia a prácticas plurales, a estrategias de trabajo comunal llevadas a cabo por las comunidades indígenas para, por ejemplo: producir el agua que cotidianamente se bebe en las casas; construir sus caminos; reforestar los bosques comunales; gestionar las rutas que sirvan para la mejor resolución de los conflictos surgidos en torno al uso y el disfrute de los bienes comunales.

En este contexto las autoridades comunales encarnan la voluntad colectiva producida en una asamblea, por lo que sus actos se encuentran sujetos a la misma y deben ser consentidos por ésta. De la misma manera, la asamblea que nombra a las autoridades comunales otorgándoles su consentimiento y el mando para actuar a su nombre tiene capacidad revocatoria, pudiendo destituir las si incumplen con lo consentido.

Nos encontramos entonces con una forma de autoridad en la que si bien hay un mando, éste no opera desde una jerarquía vertical; más bien se trata de un mando que abreva de una asamblea que sujeta a sus autoridades al mismo tiempo que les otorga la investidura del mando comunal.

En el Iximulew –Guatemala-, las autoridades comunales indígenas adoptan diversos nombres, a saber: Junta Directiva de los 48 cantones de Totonicapán, Municipalidad Indígena de Sololá, Alcaldías Indígenas de la región Ixil, Gobierno Plurinacional del Norte de Huehuetenango, cabecera del pueblo de Santiago Atitlán, entre otros más. A lo largo de la geografía de toda Abya Yala existen plurales y diversas maneras mediante las cuales los territorios comunales denominan a sus autoridades. Dichas denominaciones responden a estrategias situadas y formas históricas. A su vez, el tiempo durante el cual se ejerce

---

el cargo de autoridad responde a las estrategias de conservación de la tierra y el autogobierno que han sido heredadas y actualizadas.

Ahora bien, ¿quiénes son las autoridades comunales?, ¿en qué se diferencia su forma de dirección de la de otras organizaciones políticas?, ¿qué es lo que las dota de legitimidad comunal? No pretendo hacer una línea general y única pero nombro las siguientes estrategias de cómo se despliega el ejercicio de autoridad, para con ellas comenzar a hacer algunas distinciones.

- a) Rendición de informes de las actividades políticas y rendición de cuentas financiera. Ello significa un potente ejercicio de retroalimentación y el recuento permanente de las actividades realizadas que, al mismo tiempo, va delineando las fuerzas y la legitimidad.
- b) Rotación en el ejercicio de la autoridad. Algunas autoridades operan durante un año, mientras que otras lo hacen dos años. La rotación representa una estrategia que evita la concentración del mando en algunas personas y que, sobre todo, obedece al hecho de que el cargo de autoridad no es remunerado, lo que hace imposible que puedan organizar la vida comunal durante más de un año.
- c) El arte de generar deliberación y producir el consentimiento de las asambleas que las nombran, lo cual se traduce en la resolución de los conflictos internos.

Este punteado sirve para iniciar una posible construcción de respuestas en torno a las preguntas formuladas anteriormente. A manera de complemento de lo ya mencionado, cabe señalar que, en Guatemala, ha tenido lugar un constante proceso de asedio y criminalización de las autoridades comunales indígenas. Aunque no existe un recuento exhaustivo en este sentido, hasta el momento se sabe que más de 20 autoridades comunitarias están en prisión; recientemente, el 21 de julio, después de un pujante proceso de defensa legal y acuerpamiento de las comunidades, fueron liberadas siete autoridades del norte de Santa Eulalia y

---

Barillas. Asimismo, a fines de 2015, las comunidades lograron la liberación de dos autoridades que habían sido criminalizadas en Barillas, Huehuetenango, donde se lucha para detener el proyecto de Hidro Santa Cruz. El encarcelamiento de autoridades sucede en un contexto estrechamente conectado con la imposición de la industria extractiva en la región.

La aprehensión de autoridades comunales representa una de las formas empleadas para desarticular y golpear a aquellas luchas comunales que defienden sus territorios. Para que dichas aprehensiones sean posibles, muchas veces se declaran estados de sitio, como ha sucedido en San Juan Sacatepéquez, Santa Cruz Barillas y Xalapán.

En lo que respecta a las autoridades comunales, de ninguna manera éstas han ser leídas como cuadros dirigentes de vanguardia; son hombres y mujeres que trabajan como comerciantes, profesorxs, catequistas, pastores evangélicos, personas que trabajan la tierra como agricultorxs, que fueron migrantes en Estados Unidos, que hacen su labor como comadronas y que participan en las sociedades o cofradías que organizan las fiestas patronales, de acuerdo a las necesidades que se vayan presentando o al rumbo que decidan darle a su vida.<sup>2</sup> Se trata de personas que habitan y viven lo comunal, por lo cual comprenden las lógicas comunales, condición que las habilita para ser autoridades comunales.

Por lo que, para comprender los caminos de autodeterminación de lo comunal indígena hay que considerar el funcionamiento del mecanismo de producción de decisiones y la relación autoridad/mando comunal, en la que asamblea comunal y autoridad comunal no están disociados.

---

<sup>2</sup> En otros textos analizo lo indígena en clave comunal, y con ello me refiero a la posibilidad de pensar lo indígena en su carácter político, como una estrategia histórica de hacer posible la reproducción de la vida y la defensa de los territorios. Donde el sujeto de la política no es un individuo, sino que una persona puede tener real existencia en tanto se encuentre conectado con una trama de relaciones sociales. Véase Tzul Tzul (2016).

## 2. Sistema de autoridades comunales indígenas en el tiempo

La historia indígena relata y recuerda rebeliones y procesos de so-cavamiento de la dominación colonial-republicana; ésta considera la pujante labor llevada a cabo por los sistemas de autoridades comunales, que aparecen como protagonistas importantes de las luchas, así como de la organización cotidiana de la vida. Ahora bien, en tanto estas luchas surgieron de manera comunal, eso significa esbozar una serie de efectos concretos y que las autoridades, tanto histórica como actualmente, posiblemente sean las personas más visibles de las mismas; sin embargo, sus acciones fueron empujadas desde las asambleas comunales. Asunto que es importante considerar cuando se piensa en torno a la construcción y el contenido de los discursos políticos indígenas, que si bien son enunciados por ciertos delegados, éstos ya han sido consentidos y discutidos en largas jornadas de asambleas comunales.

Los territorios indígenas de la actual Guatemala funcionan como la actualización de milenarias estructuras indígenas territoriales. La larga duración de los *amaq'*, unidades geográficas y de gobierno indígena, marca las pautas de los límites territoriales. El *amaq'* es la estructura política territorial que asegura el resguardo de tierras y la gestión comunal de la vida; éste funciona como la célula básica a partir de la cual se delimita el territorio y se organiza la reproducción de la vida; cada *amaq'* se encuentra conformado por una serie de unidades de reproducción, cada una de las cuales decide, a su vez, sobre el uso del agua, del bosque y sobre el rumbo de la fiesta. Historizando, encontramos que una de las funciones centrales de las autoridades comunales en los *amaq'* puede resumirse de la siguiente manera: “eran responsables de preservar la integridad territorial de sus comunidades frente a las incursiones de haciendas y otros pueblos” (Tzul Tzul, 2016.).

Esta larga duración de los *amaq'* y de sus autoridades permite dar cuenta de los ajustes y las maneras en que las comunidades resistieron e interpelaron tanto a la Colonia como a la actual república guatemalteca. La escala de sus acciones es local, y éstas se

encuentran acotadas a sus territorios y sólo los trascienden cuando logran coordinar dichas acciones con otros *amaq'*.

Muchas veces, las autoridades comunales han acudido a las instancias estatales y han hecho uso de las herramientas proporcionadas por la Colonia y la república. En este sentido, los argumentos señalados para recurrir a las instancias de la ley con el propósito de reclamar la defensa de sus territorios dan cuenta de la capacidad dúctil de la política comunal y de lo contradictoria que puede llegar a ser.

Los *amaq'* han mostrado una singular capacidad de pervivencia a través del tiempo, lo cual puede confirmarse a partir de los registros existentes en archivos. En el Archivo General de Centroamérica pueden encontrarse elementos que nos permiten comprender cómo los justicias de los pueblos establecieron relaciones con la Real Audiencia para reclamar tierras. A modo de ejemplo podemos mencionar que, en 1675, el común de indios de Sololá presentó un alegato ante el rey solicitándole que se les asignara más tierras para aumentar los cultivos de maíz. Del mismo modo, a fines de 1600 el común de indios de Totonicapán pidió a la Real Audiencia que se respetaran los límites de sus tierras sobre las cuales habían pagado reales tributos, denunciando que la tierra realenga había sido invadida por un criollo.<sup>3</sup> Hacia 1875 los justicias de Sololá presentaron un reclamo en el que expresaban su insatisfacción con las medidas aplicadas a las tierras comunales; su pugna era con los pueblos de Chuimeq'ena' y Santo Tomás Chichicastenango. Asimismo, a través de sus autoridades las comunidades de Momostenango se opusieron al pago de un impuesto para financiar la guerra entre España y Francia, el cual pretendía ser cobrado con el real tributo de 1810. Como podrá notarse, durante los años de funcionamiento de la Colonia existieron una serie de movilizaciones comunales que buscaban el bienestar de la vida y el resguardo de la tierra comunal. Muchas veces las comunidades funcionaron de manera coordinada entre ellas, estableciendo sanas diferencias otras veces.

Siguiendo con la línea de argumentación relativa a la capaci-

---

3 Para profundizar en esta temática, véase Tzul Tzul (2016).

dad de supervivencia de las tierras comunales, de sus habitantes y de aquellos que fueron nombrados como autoridades, podemos comprender que estas funciones presentan maneras plurales y heterogéneas, que cobran la forma requerida por los territorios (*amaq*); en este sentido, funcionan como un entramado político de mujeres, hombres, niñas, niños, ancianos y ancianas que deliberan sobre las estrategias para organizar la reproducción concreta de su vida.

El sujeto de la política comunal es una unidad de reproducción (casa) que hace uso del agua, los caminos, los cementerios, que participa en las fiestas; en suma, es quien produce y disfruta de la riqueza concreta.

Si bien es cierto que las autoridades comunales funcionan mayoritariamente en los territorios indígenas, muchas veces los pobladores no indígenas establecen alianzas con las autoridades para defender los bienes comunales pues comprenden que el beneficio comunal posibilita el despliegue de las trayectorias individuales. Ello da cuenta de que las comunidades indígenas y sus autoridades no son excluyentes y de que, en esas ocasiones, los “ladinos” reconocen que la estrategia más efectiva es luchar junto a las comunidades y las autoridades indígenas.

San Andrés Sajcabajá representa un ejemplo que sirve para ilustrar la alianza que se estableció entre comunidades indígenas y ladinos con el propósito de defender las tierras comunales.<sup>4</sup> Al respecto, Esquit (2015), analizando esta alianza entre ladinos e indígenas señala que esto devela los intrincados vínculos existentes entre diversos actores, estrategias, intereses, economía e historia. Aunque en muchas ocasiones son los ladinos quienes establecen

---

<sup>4</sup> En Sajcabajá a principios del siglo XIX los indígenas y ladinos lucharon unidos por mantener el control sobre las tierras ejidales de aquel pueblo frente a agresores que no pertenecían a aquel municipio. La estrategia de su defensa, se centró en alegar la posesión inmemorial de su territorio. Sin embargo hace notar Esquit que la dinámica en esta localidad se transforma, cuando las luchas por la tierra se producen entre indígenas y ladinos. En este caso, los ladinos rechazan los derechos históricos que alegaban los indígenas y se adherían a los “abogados de la República”. Véase más en Esquit (2016).

alianzas con las estructuras que pretenden agredir a las comunidades, una revisión detallada muestra que existen registros que dan cuenta de la excepcionalidad. En todo caso, revela una manera de articulación entre comunidades y ladinos, una relación que ha estado presente a pesar de la existencia de diferencias antagónicas; sin embargo, son las comunidades las que producen la capacidad de inclusión sin que ello signifique trastocar su capacidad política insurgente de poner límites claros al poder.

### Niveles de gobierno de las autoridades comunales

Con el fin de hacer inteligible la función de las autoridades podemos mencionar al menos dos niveles de orden en los que actúan:

- a) **un orden interno:** funciona en términos de armonizar, mediar, reencauzar y equilibrar las relaciones sociales en el ámbito de la propia comunidad. En este nivel, las autoridades se encargan de delimitar y cuidar los límites de sus tierras, así como del cuidado de los bienes comunes y de la riqueza concreta que las comunidades producen con su trabajo; además, median en problemas de índole matrimonial.
- b) **un orden externo:** en el cual actúan cuando se presentan agresiones externas, ya sea por parte de las formaciones locales del Estado (municipalidades) o de la fuerza del capital, expresada con el rostro de empresas. Sirva como ejemplo la desamortización de tierras que tuvo lugar a fines de 1800, sólo comparable con las formas de despojo que hoy día inauguró la política extractiva. En estos casos, fueron las autoridades quienes se encargaron de defender a las tierras comunales, convirtiéndose en los principales interlocutores, haciendo alegatos jurídicos o negociando con otras comunidades sus límites. En este sentido, median, proponen diálogos y acuerdos destinados a evitar los conflictos y que las comunidades sean golpeadas.

Ello puede rastrearse tanto históricamente, cuando las comunidades se presentaron a comprar tierras en plena reforma liberal,<sup>5</sup> como actualmente, cuando manifiestan su negativa frente a los proyectos extractivos. En todo caso, en los momentos de emergencia las autoridades se ponen al frente, lo cual es posible porque han sido consentidas por la asamblea que las nombró para representarla. Este tenaz acto político debe ser comprendido a partir de las formas en que las comunidades producen la representación y exigen la legitimidad de sus autoridades. Las autoridades se constituyen en voces e interlocutores válidos y son legítimas porque una asamblea las nombró como tales. La autoridad máxima es la asamblea comunal, que delega en las autoridades las funciones de interlocución y organización.

Estas estructuras comunales con sus correspondientes autoridades produjeron la fuerza para defender la vida durante la época colonial. En aquel momento, las autoridades comunales diseñaron los criterios comunales para el pago de reales tributos a la Corona.<sup>6</sup> En el siglo XVII establecieron que las nuevas unidades matrimoniales no pagarían impuestos hasta después de tres años de haberse establecido; del mismo modo establecieron un criterio similar para las autoridades, pues si éstas se dedicaban a organizar y defender a la comunidad, debían ser liberadas del pago de tributos durante el tiempo que ejercieran su cargo.<sup>7</sup>

### **Casos acotados a la producción de autoridad en la región del norte de Huehuetenango: El *Paqtum***

En lengua maya q'anjobal se nombra como *Paqtum* al ejercicio político deliberativo que permite discutir y dialogar en asamblea. A

---

5 Véase más en Tzul Tzul (2016).

6 En un estudio *in extenso* muestro cómo las estructuras comunales que en su tiempo se denominaron “repúblicas de indios” fueron la base concreta para la defensa de las tierras comunales. Puede profundizarse sobre este tema en *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'* (2016).

7 Una reflexión amplia sobre el tema de los criterios comunales de tributación puede encontrarse en Serulnikov (2006).

partir de este proceso deliberativo se organiza el trabajo comunal y se realizan diligencias y gestiones orientadas a lograr el bienestar de la comunidad. La máxima expresión de ésta es la asamblea, en la que se eligen las personas que ejercerán como autoridades y se organizan comisiones o grupos que deberán realizar tareas específicas. En términos concretos, esto significa que las autoridades serán las *portadoras de la voluntad comunal de las asambleas*.

Aunque las mujeres y los hombres a quienes se concede el ejercicio de la autoridad comunal son designados para gobernar, dicho ejercicio está plenamente acotado y sujeto a la voluntad de la asamblea. Esto es, la autoridad comunal debe respetar y obedecer la voluntad comunal. Esta última jamás está exenta de contradicciones; sin embargo, el transcurso del tiempo y la necesidad de compartir la vida cotidiana obliga a producir equilibrios y acoplamientos. Así, *cuando una autoridad comunal actúa para resolver problemas, lo hace porque ésa es su obligación, porque ésa es la función que las asambleas han delegado en ella*.

En las sociedades indígenas, la autoridad comunal se produce en el acto político del *Q'atun*; sólo es posible si funciona en términos de encarnar la voluntad colectiva. Cuando una persona desempeña su cargo como autoridad encarna al mismo tiempo la voluntad comunal y la suya propia, lleva la carga de velar por los intereses comunales. A la vez, en lo que respecta a lo comunal tiene que producir el equilibrio entre todas sus acciones.

El sustento comunal de la autoridad es una constante histórica. Aunque como producto de la interacción con el Estado y del dinamismo inherente al derecho propio de los pueblos su nombre y su forma han experimentado una serie de transformaciones a lo largo del tiempo, actualmente las autoridades comunales siguen siendo electas en la asamblea o en lo que se denomina *Paq'tum* o parlamento *qanjobalano*. Las asambleas son los principales espacios de participación, representación y organización legal. Al acto en que se realiza el nombramiento de las autoridades asisten todos los integrantes de la comunidad —hombres, mujeres, niños y niñas, ancianos y ancianas— quienes presencian el momento en que éstas juran que defenderán los intereses comunales. Por

otra parte, las asambleas cobran forma a partir de una serie de mecanismos rituales a través de los cuales la voluntad colectiva de la asamblea es entregada a las autoridades a fin de que lleven la pesada carga de cumplir con esta función. Los rituales de fuego y de medianoche permiten entregar fuerzas espirituales a las autoridades; éstos derivan en fiestas de comida y de convivencia con las familias.

En la vida comunal, la ocupación del cargo de autoridad no puede ser leída como una ambición de dirigencia. Más bien, ser autoridad tiene carácter *obligatorio por vivir en comunidad*, por contar con beneficios como el uso del agua, del camino, la participación en las fiestas, que no se cobren impuestos sobre tierras comunales, etcétera. Esto se denomina *hacer cargo comunal*. Toda persona, hombre o mujer, que viva en una comunidad indígena tendrá que desempeñar un cargo comunal a lo largo de su vida. Incluso, aquellos hombres y mujeres que migran hacia Estados Unidos deben ejercer su cargo al retornar de sus largas estadías fuera; también quienes viven en Estados Unidos tienen que hacer sus cargos, por lo que piden a algún hermano o a sus esposas que los replacen en este ejercicio.

De manera que *no hay disociación* entre *autoridad comunal* y *asamblea comunal*. *Una no existe sin la otra*; ambas son constitutivas de sí mismas. La asamblea no existe por sí sola y las autoridades no pueden tomar decisiones sin el mandato de la asamblea. Se trata de una forma de autoridad que abrevia de la comunidad y no del Estado. Por ello *la estructura de autoridad comunal ordena y establece un mando comunal para la regulación de la vida cotidiana*, al mismo tiempo que se encarga de gestionar el agua, los caminos, los cementerios, etcétera. Aunque se trata de estrategias heredadas de un hacer histórico indígena en tiempos precoloniales y coloniales, las mismas tienen la capacidad de actualizarse y adaptarse a las necesidades del momento actual para resolver problemas contemporáneos. Ello ocurre, por ejemplo, cuando se presenta un caso de agresión externa debido a la imposición de proyectos extractivos.

## ¿Qué funciones tienen las autoridades comunales?

Las funciones de las autoridades no deben ser comprendidas tan sólo como un listado de actividades. A fin de hacerlas inteligibles para un público no indígena emplearemos el recurso del tiempo, señalando que existen dos formas de tiempo:

- a) **el tiempo cotidiano:** a partir del cual se regula y organiza todo lo referente a la reproducción comunal de la vida.
- b) **la dimensión extraordinaria del tiempo de la autoridad:** que implica funciones puntuales que deben realizar las autoridades en tiempos de emergencia o de amenaza a la vida comunal (como está ocurriendo hoy en día en la región norte de Huehuetenango,<sup>8</sup> donde se han impuesto una serie de proyectos extractivos

En este contexto, las autoridades comunales tienen que cumplir la doble función de organizar la vida cotidiana y de defender y encabezar las luchas que las comunidades llevan a cabo para evitar que los proyectos se construyan sobre las tierras poseídas por varias comunidades.

### *Función de las autoridades comunales en el tiempo ordinario*

Con el apoyo de largas conversaciones con habitantes, hombres y mujeres jóvenes y de edad avanzada, pudimos construir la siguiente arquitectura relativa al funcionamiento de la autoridad comunal, aquella que organiza la vida dentro de las estructuras comunales.

Las autoridades comunales son nombradas para cumplir las siguientes funciones:

---

<sup>8</sup> Para comprender la arquitectura de las estructuras comunales en lucha recupero estas dos dimensiones de *Los ritmos del Pachakuti. Movilizaciones y levantamiento popular indígena en Bolivia* (Gutiérrez, 2009).

- a) Gestionar proyectos para el mejoramiento de las comunidades.
- b) Alentar a las comunidades a vivir en armonía y trabajar en conjunto.
- c) Resolver problemas familiares.
- d) Realizar arreglos matrimoniales.
- e) Organizar los turnos para el cuidado de las fuentes de agua y los caminos.
- f) Coordinar el comité de emergencia, encargado de organizar los entierros o de ayudar a resolver las tragedias que puedan ocurrir a los miembros de las comunidades.

Las autoridades comunales deben resolver variados aspectos de la vida comunal, lo cual implica la realización de intensas labores, ya que eso sucede durante el tiempo en que encarnan la autoridad comunal:

Ocurrió una vez que una familia comenzaron a usar tierras que pertenecen a toda la comunidad, los comenzaron a usar sin pedir permiso. Ahí la asamblea de la comunidad se reunió y mandó a llamar a la familia que ocupó las tierras, en asamblea se resolvió, pero los que tenían que organizarlo todo y dirigir eran las autoridades de ese año. Fue difícil porque ese año la autoridad llevó carga, pero así tenía que pasar. Mientras eso se resolvía, de todos modos las autoridades tenían que resolver problemas matrimoniales o entre las familias, y al mismo tiempo tenían que resolver los problemas de agua (Andrés, 2016).

Lo anteriormente expuesto permite construir una ruta que sirva para comprender las funciones de intermediación cumplidas por las autoridades en los conflictos intracomunales, siendo obligación de éstas intermediar y resolver.

---

---

### ***Funciones de las autoridades comunales en los tiempos extraordinarios.***

Con su llegada, los proyectos extractivos intentan socavar las tierras comunales, desconociendo a las autoridades y las asambleas comunales que producen gobierno comunal. La defensa comunal de la tierra y el territorio se estructura a partir de las autoridades comunales. Así sucede en el caso de los 48 cantones de Totonicapán y su relación con la defensa de los bosques comunales. Cuando las empresas extractivas llegan a las comunidades, las autoridades comunales las llaman e interrogan, pidiéndoles que expliquen las razones por las que invaden tierras comunales. Lo hacen de esa manera, porque ése es el mandato que han recibido de las comunidades.

En tal sentido, la lucha por la vida llevada adelante por las autoridades, que se denominan a sí mismas guardianes de la naturaleza, es de por sí una de las funciones que deben cumplir; debido a la presencia del extractivismo esta función ha cobrado centralidad en el universo de las luchas indígenas y ha determinado que las autoridades desafíen los fundamentos del orden político nacional guatemalteco; al mismo tiempo que esto ocurre se afianza el autogobierno comunal, idea siempre presente que el extractivismo ha profundizado provocando el consiguiente resquebrajamiento de ciertas dinámicas de subordinación que aparecen en algunos momentos.

Cuando fuerzas externas a las comunidades intentan ingresar a éstas, las personas que se encuentran desempeñando su cargo como autoridades tienen que intermediar para determinar la forma de llegar a un acuerdo. Este rasgo no es exclusivamente q'anjob'al; más bien se trata de una forma política compartida con varias estructuras comunales y sus formas de producción de autoridad, por ejemplo, las alcaldías indígenas de Sololá o Totonicapán.

Los elementos concretos presentes en las funciones de las autoridades comunales son:

- Se auxilian de maestros, estudiantes, líderes religiosos para la redacción de las actas.

- Convocan a los jóvenes para realizar actividades puntuales.
- Todo el trabajo es llevado a cabo por hombres, mujeres, niñas y niños de las comunidades, porque el beneficio es comunal.

### ¿Cómo producen decisión, representación y legitimidad las comunidades?

En la política comunal la soberanía social no se delega sino que se ejerce directamente. El punto de partida no es un hecho contractual de entrega (e hipoteca) de la voluntad individual; en este sentido, los mecanismos de gestión de lo comunal se construyen a partir de acuerdos entre mujeres y hombres concretos que viven y comparten territorios, agua, caminos, fiestas, problemas, además de la defensa de esos territorios.

Como parte de lo comunal las autoridades ejercen la representación, pero ésta se diferencia radicalmente de aquella que caracteriza a la política liberal. Si bien es cierto que las autoridades comunales operan como representantes, no monopolizan el derecho a decidir ni autonomizan técnicamente la capacidad de hacerlo. Ello significa que la soberanía no se delega sino que se mantiene en la fuente de donde surge: la voluntad comunal (Gutiérrez, 2002).

La autoridad o mejor dicho los Yajawil Kokonob' (Q'anjob'al) P'kumb'e (Chuj) o Kamal be' de ninguna manera son personas que actúan de forma individual; éstas simplemente organizan el curso de la decisión común. Quien manda y decide es la asamblea. En este sentido, en la política comunal quien "manda porque obedece la decisión comunal", obedece a la asamblea comunal. Ello no significa que no exista posibilidad de tomar decisiones de manera individual. Las autoridades permanentemente guardan el equilibrio entre las decisiones asamblearias y buscan el consentimiento para regular los conflictos. La decisión sobre los asuntos comunes responde a las necesidades concretas de hombres y mujeres. La trama comunal potencia las trayectorias individuales.

---



---

## Bibliografía

- Castillo, Iván, “Especificidades de los movimientos indígenas en el altiplano occidental guatemalteco en contra de la acumulación global”, en Santiago Bastos y Brett Roddy (comps.), *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*, Guatemala, FYG Editores, 2010, pp. 313-348.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, México, Sísifo Ediciones/ Bajo Tierra Ediciones/ BUAP-ICSyH, 2009.
- , “Forma comunal y forma liberal de la política: De la soberanía social a la irresponsabilidad civil” en Gutiérrez-García Linera-Tapia-Prada, *Pluriverso. Teoría política boliviana*, Colección Comuna, Editorial Muela del Diablo, La Paz, 2001.
- Ibarra, Hernán, *Nos encontramos amenazados por todita la indiada. Levantamiento de Daquilema (Chimborazo 1871)*, Quito, Abya Yala, 1993.
- Macas, Luis, “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”, en *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito., ILDIS/ Fundación Friedrich Ebert, 1991, pp. 17-37.
- Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos sobre la realidad peruana*, México, Losada, 1971.
- Martínez Luna, Jaime, *Textos sobre el camino andado*, tomo I, Oaxaca, CSEHO-IEPO, 2013.
- Pacari, Nina, *Todo puede ocurrir*, Quito, Instituto para las Ciencias Indígenas Pacari, 2007.
- Platt, Tristán, *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Quechwa 1900-1980*, La Paz, HISBOL/ CSUTCB, 1984.
- , *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, La Paz, Plural/ Piedra Rota, 2015a.
- , *La sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015b.

- y Rosana Barragán (comps.), *Debates poscoloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, La Paz, Aruwiyiri/ Historias/ SEPHIS .2007.
- Robles Hernández, Sofía y Rafael Cardoso Jiménez, *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México: Programa Universitario México Nación Multicultural/ UNAM, 2007.
- Rodríguez Jiménez, Pablo (ed.), *Testamentos indígenas de Santa Fe de Botogá. Siglos XVI-XVII*, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, 2002.
- Rufer, Mario, *Estado, violencia y condición poscolonial: breves consideraciones sobre México*, (en prensa).
- Said, Edward, *Orientalismo*, Barcelona, Sudamericana, 2004.
- Salazar Lohman, Huáscar, *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*, Cochabamba, SOCEE/Auto-determinación Ediciones, 2015.
- Serulnikov, Serge, *Conflictos e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- Tapia, Luis, *El Leviatán criollo*, La Paz, Editorial Autodeterminaciones, 2014a.
- , *Dialéctica del colonialismo interno*, La Paz, Editorial Autodeterminaciones, 2014b.
- Thompson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, Bolivia, Muela del Diablo Editores, 2006.
- Tzaquitzal, Efraín, Pedro Ixchú y Romeo Tíu, *Alcaldes comunales de Totonicapán*, Guatemala, Proyecto ALA-PRODETOTO, 2002.
- Tzul Tzul, Gladys, “Mujeres Indígenas. Un acercamiento teórico a la estrategia”, en *Feminismo. La lucha dentro de la lucha*, Montevideo, Contrapunto, 2014.
- , “Chimeq’ena’ 5 de enero de 1875”, en *Artículos*, Guatemala, Comunidad de Estudios Mayas, 2015a.
- , “Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida”, en Huáscar Salazar y Lucía Linsalata (coord.), *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, Puebla, SOCEE, 2015.

---, *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco*, Ediciones Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos-TZTKIN- Maya' Vuh. Chuimeq'ena', Guatemala 2016.

**Entrevistas:**

Andrés, Ronaldo. Ciudad de Guatemala, febrero de 2016.

Categorías para pensar la  
justicia desde la comunidad:  
acuerdo, reparación  
y reeducación

*Alicia Hopkins Moreno*





**Categorías para pensar la justicia  
desde la comunidad:  
acuerdo, reparación y reeducación**  
*Alicia Hopkins Moreno*

**Resumen**

En este artículo buscamos analizar tres categorías que nos parecen fundamentales para pensar la justicia comunitaria: el acuerdo, la reparación y la reeducación. Nuestro acercamiento a las mismas es más bien filosófico y tiene como objetivo apuntar, aunque sea de manera muy somera, la riqueza de algunas categorías que nos sean útiles a la hora de hacer una crítica no sólo al sistema judicial vigente sino también a su propia ideología jurídica, liberal y moderna, que le ha dado forma y aún le sostiene.

**Palabras clave:** justicia comunitaria, reeducación, filosofía latinoamericana.

Una filosofía latinoamericana de la justicia comunitaria tendría que ser capaz de ofrecer a la discusión categorías para contrastar y confrontar otras con las cuales se ha pensado la justicia, sobre todo, desde la tradición moderna y liberal. La construcción del Estado-nación a partir de la ficción de “una sola nación, un solo pueblo, una sola lengua, un solo derecho” se ha visto en crisis en las últimas décadas. La necesidad de reconocer, respetar y aprender de las diferentes matrices culturales, políticas y económicas de otras formas civilizatorias es, hoy más que nunca, una tarea imprescindible, en especial para quienes buscamos alternativas de construcción basadas en las formas comunitarias que han resistido más de 500 años de colonización y colonialidad del poder (Quijano, 1992).

---

En este artículo intentamos proporcionar herramientas que nos permitan abordar categorías nacidas desde las propias experiencias de justicia comunitaria y estructurarlas en un discurso filosófico que dé lugar a la necesaria desnaturalización de las categorías burguesas que han nutrido al derecho moderno desde su origen. En este sentido, las categorías que quisiéramos trabajar, de inicio, son tres: “acuerdo”, “reparación” y “reeducación”, las cuales se plantearán no sólo en una disyunción crítica frente al “contrato”, el “castigo” o la “readaptación”, por ejemplo, que son nociones fundamentales del derecho punitivo moderno, sino buscando explorar su potencial crítico desde la filosofía.

## I. El acuerdo

Lo que hemos aprendido hasta ahora de los procesos de justicia comunitaria es que, precisamente, lo sustancial de la justicia es el acuerdo. “Nosotros no le llamaríamos justicia, le llamaríamos ‘acuerdo’” nos comentaba en una charla nuestro amigo Jaime Martínez Luna, luchador zapoteco y uno de los más fervientes defensores de la propuesta política de la comunalidad. O, como comentaba un zapatista en el Poblado Nuevo Santa Sofía: “la justicia está por medio del acuerdo” (Fernández, 2014: 208). En esta misma línea, sostendremos que el acuerdo es el acto cardinal que garantiza la justicia, entendiéndola aquí, de manera muy concreta, como la solución que se da a un problema o conflicto surgido entre varios miembros de la comunidad.

Además, así como para la justicia liberal el contrato es ley, para la justicia comunitaria, la ley es el acuerdo. “¿Cuándo legislamos?”, preguntaba de manera retórica uno de los líderes de las rondas campesinas de Cajamarca, Perú durante una asamblea de bases ronderiles en el centro poblado de La Asunción: “cuando hacemos nuestros acuerdos”, respondía. Lo significativo del acuerdo como fuente de legitimidad es que ésta no radica en la subjetividad individual de un juez o de un grupo de expertos legales que deciden

y legislan “para” el pueblo, sino que se asienta en el propio sujeto colectivo comunitario, expresado en sus órganos de deliberación y toma de decisiones.

El acuerdo tiene, entonces, dos dimensiones; por una parte, decimos, es garantía de la justicia y, por otra, es también un acto<sup>1</sup> colectivo del que derivan derechos y obligaciones. Es decir, es el resultado del trabajo que se hace para alcanzar justicia en un conflicto que atenta de manera interna contra el vínculo<sup>2</sup> comunitario; pero también, el mecanismo a partir del cual la asamblea, como institución de autoridad máxima, encamina las acciones para resolver conflictos no sólo internos, sino también aquellos que involucran situaciones externas que amenazan a la comunidad y, en términos positivos, para dar continuidad y proteger la vida comunitaria, prevenir conflictos, fortalecer y recrear el trabajo común, entre otros. En todo caso, detengámonos a analizar la primera de estas dos maneras paradigmáticas que hemos elegido para examinar cómo el acuerdo se expresa en la vida comunitaria.

Decimos que el acuerdo opera como garantía porque una de las notas fundamentales de la justicia comunitaria es la conciliación y el arreglo, como primer mecanismo que permite asegurar la reparación del daño que se ha cometido. En tanto es un acto

---

1 Aquí, como se acostumbra en la teoría general del derecho, podríamos adjetivar el acto como un “acto jurídico”; sin embargo, reconocemos que, a diferencia de la forma societal moderna, las prácticas y las relaciones que se dan en la forma comunidad no están tan claramente diferenciadas o separadas como ocurre en las sociedades propiamente modernas. Es decir, aunque el acto de acordar algo en asamblea puede ser entendido como un acto jurídico —incluso en sus formas híbridas con el derecho positivo, que son comunes, se escriben actas en las que se narran los acuerdos y después se pide la firma a todos y todas las presentes con el fin de dejar constancia de quienes han suscrito y se han comprometido—, acordar algo también implica dar la palabra, un acto ético que en algunas ocasiones atraviesa dimensiones incluso religiosas o simbólicas. La separación entre ética, derecho, religión, política no es tan clara en la forma comunidad; en la forma societal, la modernidad, como máquina de separaciones, se ha encargado de naturalizar la separación por rubros de aquello que en la forma comunidad se encuentra unido a una misma raíz.

2 Preferimos pensarlo como un vínculo, más que como un orden. El vínculo nos habla de la relación comunitaria, el orden nos remite a un sistema.

---

conciliatorio, las partes que intervienen deben estar de acuerdo, ya que, si hay algún tipo de inconformidad con la manera en que se resuelve el conflicto, la posibilidad de que el acuerdo se cumpla se hace cada vez menor. Ésta es, hay que decirlo, una de las razones de la eficacia de la justicia comunitaria, tan reconocida por la antropología jurídica e incluso por el Estado. Además, si quien ha roto la normatividad comunitaria no está de acuerdo con la forma de resolver el conflicto, difícilmente se asegurará el cumplimiento de las tareas que debe realizar para reparar el daño. Y si no lo hace, la fractura se mantiene abierta y el vínculo comunitario está en riesgo. De ahí la importancia de que el acuerdo al que se llegue sea aceptado por las partes de manera efectiva.

El acuerdo es, entonces, el mecanismo básico de resolución de conflictos en una comunidad. Pero, no debe entenderse solamente en el sentido de una especie de compromiso que obliga a las partes, sobre todo a quien ha cometido el error. Para la justicia autónoma zapatista (*ibid.*), el objetivo del acuerdo es, incluso, el reconcilio, como exponen por escrito quienes asistieron a las asambleas comunitarias de tres poblados vecinos del municipio autónomo Francisco Villa:

La justicia estamos ejerciendo en la comunidad dependiendo de la gravedad de los problemas. Impartiendo la justicia a través de la vida y costumbre de la comunidad y se ase a través de la Reconciliación en diálogo para poder encontrar la solución si los problemas no tan grave se soluciona a través de perdón (*ibid.*: 211).

Es decir, el acento no está puesto de manera exclusiva en la dimensión material del conflicto, aunque ésta es la base. Además, hay un reconocimiento de que el acuerdo debe llegar a reconstituir el vínculo afectivo comunitario que se ha roto. Aunque esto no es posible a cabalidad en todos los casos, especialmente en los más graves (violación y homicidio), este interés comunitario nos dice mucho. Los lazos que sostienen a las comunidades no son sólo materiales, esto es, no es sólo la producción o la propiedad común lo que las vincula; en muchos casos, la propiedad

individual o el minifundio son la regla en algunas comunidades o poblados en que los rasgos comunitarios están más presentes en sus expresiones identitarias y en sus formas político-religiosas, que en aquellas económico-productivas.<sup>3</sup>

Es importante, entonces, señalar de qué manera la construcción de lo común atraviesa también una dimensión afectiva: la gente se conoce, las vecinas y los vecinos se conocen entre sí, las familias tienen una historia dentro de la comunidad y ésta es una historia compartida con las otras. No nos referimos a relaciones afectivas que se viven sólo desde la armonía, el amor o la amistad, como en una especie de visión bucólica romántica que, en muchas ocasiones, la antropología —sobre todo la que se escribe desde el centro— no ha dejado de imaginar y proyectar en sus escritos. Por el contrario, reconocemos que la comunidad es atravesada por conflictos, por luchas a veces intestinas que han atravesado su historia y han enemistado a familias enteras; que, además, se ejercen relaciones de poder y concentraciones del mismo en algunos sectores de la comunidad.<sup>4</sup> Lo que queremos apuntar es que, aun contemplando esa dimensión conflictiva, no podemos negar ese mundo de afectos que, a partir de la propia convivencia, a lo largo de la historia va recreando a la comunidad, asegurando —y exigiendo— relaciones basadas en el

---

3 Por ejemplo, en el caso de algunas poblaciones donde hay policía comunitaria en Guerrero, o en gran parte del departamento de Cajamarca que protegen las rondas campesinas, la regla es la propiedad individual-familiar tanto de la tierra como del ganado; sus formas comunitarias se expresan en la organización de las fiestas religiosas o patronales, en la asamblea y en la propia institución de la policía comunitaria o la ronda campesina. La siembra en común y la distribución común de los trabajos y de los frutos obtenidos son la excepción. Un rasgo que es fundamentalmente distinto en la experiencia zapatista, en la que sí encontramos a la comunidad expresada en prácticas no sólo políticas o simbólicas-religiosas sino, además, en la propiedad común de la tierra y, en algunos casos, del ganado; lo que implica una relación comunitaria más enraizada y más compleja, con mayores resistencias a los influjos de la sociedad moderna y capitalista.

4 Lo que vuelve problemática, por ejemplo, la participación de niños, niñas, jóvenes y mujeres a la hora de las deliberaciones y la toma de decisiones que afectan a la comunidad en su conjunto.

respeto, uno de los principios éticos fundamentales en el trato cotidiano.

Ahora bien, otra nota característica del acuerdo es el vínculo que se da entre las partes, que no sólo corresponde a los directamente involucrados, sino también, normalmente, a sus familias, a las instituciones que se encargan de la justicia y a la comunidad en sí misma, principalmente cuando casos graves son resueltos en asamblea. Este vínculo que sostiene el acuerdo se da a partir de dos pilares sustanciales: la razón y la palabra. Pero necesitamos comprender la razón y la palabra en un sentido distinto de aquel en que han sido entendidas desde la tradición moderna. Cuando los zapatistas dicen que el conflicto se solucionó en el momento en que las partes “entraron en razón” (*ibid.*: 263, 264, 280, ss.) quisiéramos pensar que no es la razón a la que nosotras y nosotros estamos acostumbrados a apelar desde la filosofía.

Apostamos a que la racionalidad que está en juego en el acto del acuerdo cuando se busca justicia, no es un tipo de racionalidad formal nacida en un sujeto individual abstracto y trascendente al contexto histórico y comunitario del que es parte. Si pensamos desde la forma comunitaria, la manera en que abordamos la racionalidad debe superar críticamente las categorías burguesas de la ilustración racionalista europea y pensar, más bien, en una facultad engarzada en la propia comunidad y en el sentido que un vínculo de esta naturaleza le imprime a la vida misma.

En este sentido, ésta es una racionalidad que nace de lo común y que, por eso mismo, piensa distinto, porque es un sujeto también distinto: un sujeto comunitario. En su singularidad expresa su propia pertenencia a la comunidad. Mientras la subjetividad moderna parece situarse siempre “antes de” o “fuera de”, como un “yo” frente al mundo, la subjetividad comunitaria se construye a partir de la experiencia de “ser parte”. Este “ser parte” condiciona de manera fundamental la expresión de las racionalidades forjadas en comunidad. Cuando los jueces zapatistas dialogan con quienes están en conflicto esperando que les “entre la razón”, aguardan, pues, un acuerdo que solucione el conflicto y restaure el orden de la comunidad, un orden que está en función

---

de su vida y su continuidad. Por eso es tan importante el reconcilio y el perdón, no un perdón como dádiva, sino uno nacido del compromiso de la reparación del daño y la reeducación.

Nosotros lo tenemos que llevar atención a las personas y razonar, razonar con los problemas, las problemas que no es bueno, o no hay buena reconciliación, o no hay buen justicia, o buen... Entonces así lo que nosotros vemos que algunas personas que estaban... tenemos que explicar cuál es el camino. No castigar, no torturar, no, sólo darle razón que no provoque la persona que está en contra, que no vayan en grandes problemas, porque el problema no debe hacer así. Entonces lo que la justicia tenemos que tomar en cuenta las dos personas, la palabra, así quedan de acuerdo, que ya vuelvan a empezar este problema porque a veces las personas no entienden pues, a veces se disputan pero con un pequeño acta de acuerdo donde ellos se manifiestan cuál es lo que quieren con el problema, y ya no vuelven a suceder, entonces entre ellos mismo tenemos que razonar los dos (*ibid.*: 282).

A diferencia del contrato, un acto promovido por la voluntad de dos o más sujetos haciendo “uso racional de la razón” que crea una relación de compromiso con el fin de que cada uno obtenga alguna especie de ganancia, el acuerdo se da como un acto de diversas voluntades que, haciendo “uso comunitario de la razón”, buscan solucionar alguna injusticia. La relación de compromiso que se genera a partir del acuerdo no está en función del beneficio individual de cada una de las partes, sino de la reparación de un vínculo que, de inicio, le atañe a toda la comunidad; por eso son sus propias instituciones las que se encargan de promoverlo.

Ahora bien, el otro pilar en que se sostiene el acuerdo es, afirmábamos, la palabra. La importancia y la fe en la palabra de quien llega a un acuerdo es uno de los principios que sustentan, en gran medida, el vínculo comunitario. Su peso se potencializa en los momentos en que esa palabra está comprometida con la resolución de un conflicto. Como señala Correas en su análisis de la comunidad triqui Yuman Li en Oaxaca, “la pala-

bra es considerada sagrada, y la propia comunidad no podría reproducirse si la palabra no diera alguna forma de lo que hoy llamamos “seguridad jurídica” (Correas, 2009: 60).

En el Tribunal Indígena Totonaco, por ejemplo, no hay aparato policial ni estructuras de reclusión; los acuerdos a que llegan las partes en conflicto se sustentan en la palabra y se da por sentado que si alguien ha dicho que se compromete a hacer alguna cosa, entonces habrá de hacerla. Si no es así, o si reincide, dependiendo de la gravedad de la falta se da una oportunidad para que ahora sí cumpla con su palabra. “¿Por qué no habría de cumplirlo, si ya dio su palabra?”, preguntaba sinceramente un juez del Tribunal Indígena Totonaco, cuando desde la audiencia del Diplomado de Justicia y Pluralismo<sup>5</sup> se cuestionaba la eficacia de un acuerdo que no estaba garantizado por la coacción.<sup>6</sup>

Con la palabra se entrega también la credibilidad. La coacción moral que se da en las comunidades es tan fuerte que una persona chismosa, mentirosa, que no cumple su palabra, termina por perder, junto con su credibilidad, una especie de honor y de valía que se extiende, incluso, a su familia. Quizá para la forma social esto no tenga mucho sentido, porque es mucho más común vivir desde el anonimato y desde la fragmentación de los vínculos; es por eso que la coacción moral no es tan trascendente como en la vida comunitaria, donde puede afectar, no sólo el trabajo, las relaciones vecinales, de amistad y matrimoniales, los intercambios comerciales, sino además algo más grave: la propia aceptación e integración a la comunidad. Y, para quienes han crecido en comunidad, dejar de ser parte de ella o poner en riesgo su pertenencia o su valía significa también, en gran medida, poner en riesgo el sentido de su existencia. Sobre esto ahondaremos más adelante.

---

5 Impartido en la Escuela Nacional de Antropología e Historia por la maestra Marcela Barrios y el doctor Leif Korsbaek en el año 2013.

6 La misma sorpresa recibió la maestra Paulina Fernández al hacer una pregunta similar mientras hacía sus entrevistas para la redacción de su libro *La justicia autónoma zapatista*. Su testimonio está disponible en el siguiente *link* que contiene la grabación de la presentación de su obra en el CIDECI, en diciembre de 2014: <http://seminarioscideci.org/justicia-autonoma-zapatista-zona-selva-tzeltal/>

## II. La reparación

Muchos de los problemas que se dan en las comunidades, pensando sobre todo en las comunidades rurales, están relacionados con límites de tierras, la violencia del machismo en los hogares y fuera de ellos, el consumo desmedido de alcohol, los chismes, el incumplimiento de trabajos comunitarios y el robo. Las soluciones que se establecen son muy claras: si se robó, se paga o se devuelve lo que ha sido robado; si hay problemas de límites de tierras se divide la parte en conflicto con el fin de que queden conformes; si se difamó se pide perdón; si se trata de un problema de desorden provocado por el consumo desmedido del alcohol, se “guarda” a la persona en una celda hasta que se recupere. Si se golpeó o se violentó sexualmente a una mujer, ella forma parte del acuerdo de la solución.<sup>7</sup>

Hay un acuerdo de la comunidad, de cada pueblo, antes de que han hecho el daño, en el caso de los árboles: tumba un árbol, tiene que sembrar dos arbolitos. Roba una gallina, tiene que reponer. El que tira bomba en el río que mata muchos pececitos, tiene que buscar otros pececitos para el río. El que mata un caballo tiene que reponerlo, o pagarlo lo que cuesta para comprar otro. Para reponer, se puede con dinero, o si es pollo, lo repone del tamaño del pollito. Otro castigo, el trabajo de dos, tres días, pero no es multa de dinero (Fernández, 2014: 224).

---

7 Aunque se ha trabajado el problema, nos parece que en cuanto a la manera de solucionar los conflictos de violencia de género al interior de las comunidades necesitamos adentrarnos y profundizar más sobre el asunto, en un proceso de acompañamiento crítico con las comunidades que van pensando y repensando la forma en que las mujeres logran los acuerdos que garanticen la justicia contra la dominación patriarcal que han padecido. Esperamos en otro momento hacer caminar nuestra investigación hacia este rumbo, con el fin de encontrar cómo, de manera específica, la justicia comunitaria se actualiza con las mujeres. María Teresa Sierra, ha sido una de las estudiosas que más se ha dedicado a pensar críticamente este tipo de situaciones. Véase, por ejemplo: “Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural” (2008) o *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas* (2004). Por ahora dejamos la pregunta sobre los mecanismos de resolución de conflictos de la justicia comunitaria en el caso de violencias de género.

En la justicia comunitaria, el acuerdo está hecho en función de la reparación. Lo que se repara es el vínculo comunitario que se ha roto a partir de un acto que es considerado injusto. Con objetivos meramente analíticos diremos que en la justicia comunitaria hay, por lo menos, dos formas de reparación: el resarcimiento y la reposición. El resarcimiento consiste en dar algo o en hacer algo en beneficio de quien ha sido dañado. En caso de homicidio<sup>8</sup> en las comunidades zapatistas, por ejemplo, “al que ya asesinó, pueden pedirle encargarse de mantener a los niños hasta 18 años y si además tiene animales o lo que tenga, se dividen con la viuda, mamá de los niños” (*ibid.*: 253). Sin embargo, una falta no sólo daña a la parte directamente involucrada, sino a la comunidad misma. Es por esto que podríamos decir que la restauración se practica en dos sentidos: por una parte, busca beneficiar a quien ha sido dañado, pero además, quien se ha equivocado debe resarcir a la comunidad, pues le ha fallado a la contraparte y a la comunidad a que pertenece. Por eso pensamos que el trabajo comunitario opera también como una especie de resarcimiento, porque es un beneficio que se hace a la comunidad, en respuesta al cual ésta recibe de nueva cuenta a quien hizo daño, reintegrándolo, en su dignidad, a la cotidianidad de su reproducción.

La reposición, por su parte, aplica para casos que son, generalmente, atentados contra algún tipo de bien y consiste en reemplazarlo con otro bien que tenga un valor similar, a fin de que se repare la deuda. Por ejemplo, se repone el caballo o la gallina o la vaca que ha sido sustraída con otro ejemplar que equipare la pérdida. Se ve clara la distinción: hechos como el asesinato, la vio-

---

8 En algunas comunidades, el asesinato no se trabaja desde la justicia comunitaria. Lo que se ha hecho es tan grave que la comunidad no puede ser resarcida y se delega a las autoridades del Estado el castigo: “Los comuneros consultados están de acuerdo en afirmar que, en caso de producirse un homicidio dentro de la comunidad, entregarían al culpable a las autoridades del sistema normativo mexicano. Es decir, por lo que respecta a *Yuman Li*, la pena consistiría en eso: entregarlo al ministerio público mexicano, lo cual puede ser, para un comunero, una pena de gran magnitud” (Correas: 2009: 45).

---

---

lación o el secuestro, atentan contra la dignidad y son tan graves que la reposición se vuelve imposible; por eso la única manera de solucionar un conflicto de esta naturaleza es el resarcimiento. La justicia comunitaria establece sanciones que obligan a quien ha cometido faltas tan graves a hacer a lo largo del tiempo una serie de trabajos que benefician a la persona perjudicada.

Ahora bien, para que la reparación del vínculo sea posible es preciso que la reposición o el resarcimiento sean tamizados por el principio de proporcionalidad, fundamental a la hora de pensar la posibilidad de un acuerdo de voluntades que garantice su actualización. En este sentido podríamos afirmar que es uno de los principios primordiales de la racionalidad comunitaria a la hora de pensar las soluciones para hacer justicia. Es como una especie de dique de contención para los impulsos de venganza, pero también para la sensación de impunidad, de inconformidad de quien ha sido perjudicado, permitiendo a las partes en conflicto arreglar el problema de tal manera que ambas sostengan el acuerdo y mantengan su ser parte de la comunidad. Por supuesto, no en todos los casos es sencillo, sobre todo cuando es necesario el resarcimiento más que sólo la reposición; ello responde a la dimensión afectiva que también se juega a la hora de sanar la herida producida por un vínculo que se ha roto. El conflicto también está atravesado políticamente por la afectividad, y quien ha sido dañado siente y requiere un proceso que le asegure que su dimensión afectiva está a salvo.

La premisa de la que partimos reconoce que las injusticias son aquellos hechos que rompen el vínculo a partir del cual la comunidad se ha preservado en el tiempo; no se trata de un orden cerrado, inmutable, sino de una construcción siempre en proceso y en movimiento. En este sentido, cualquier acto será calificado como injusto si atenta contra la permanencia de los vínculos que sostienen a la comunidad. A partir de lo dicho sostenemos entonces que la reparación es una especie de restauración de la comunidad consigo misma, que se recompone cuidando su integridad y su permanencia en el tiempo. No se trata de pensar de manera ingenua que la comunidad vuelve, como el concepto de restau-

ración pareciera anunciar, a un estado igual al anterior a aquel en que ha sido fracturada, pero sí de señalar que la comunidad tiene, a partir de sus instituciones y de los quehaceres de la justicia comunitaria, mecanismos que le permiten restablecerse y subsanar los conflictos surgidos al interior de su seno que han puesto en riesgo su continuidad.

### **III. La reeducación**

Detengámonos, por último, a analizar la reeducación como una de las categorías más ricas desde la cual podemos comprender la potencialidad y el éxito de algunas experiencias de justicia comunitaria. Si bien la reeducación es un mecanismo, una práctica, dentro de todo el entramado institucional de la justicia comunitaria, que aparece de manera explícita en la Policía Comunitaria de la CRAC, pero de manera implícita —es decir, que no es nombrada específicamente como “reeducación”— en otras experiencias como la zapatista, aquí sostenemos que ese mecanismo y esa práctica están respaldados en una reflexión crítica sobre la imbricada relación que se establece entre la persona, la familia, la comunidad y sus instituciones a la hora de construir su mundo de vida. En este sentido, la pensamos como una categoría, porque nos permite abordar filosóficamente el quehacer de la justicia comunitaria, dándole un sentido no meramente descriptivo.

Para empezar hay que decir que, más allá del acuerdo al que hayan llegado las partes, la comunidad toma en sus manos la responsabilidad que le corresponde y se da a la tarea de educar, de nueva cuenta, a aquel miembro que, a juzgar por sus conductas, no ha logrado instruir a cabalidad. Esto es significativo: la comunidad asume la responsabilidad por la formación y el establecimiento de las condiciones que permitieron que alguien de los suyos rompiera con las normas que ella misma se ha dado, por lo que busca educarlo nuevamente para que aprenda a comportarse y no vuelva a violentar los vínculos que la sostienen.

La Asamblea reflexionó de que era necesario reeducar a los delincuentes para que tomaran conciencia de que su delito afectaba a su persona, a su familia y a la sociedad, que quizás la educación recibida en familia, en la escuela, en el pueblo, en la moral de la fe, quizás no la habían logrado asimilar y por ello con facilidad cometían delitos que afectaban a todos. Se dijo entonces que era necesaria una segunda educación que les ayudara a orientar su conducta. Pero en esta reeducación ya había otros educadores como son la Asamblea General, la sociedad, las comunidades, los Principales y las Autoridades quienes tienen la responsabilidad de coadyuvar en la formación de estas personas (De la Torre, 2006: 578).

Es en la reeducación donde se vuelve más claro eso que antes señalábamos: la justicia es la reparación del vínculo que se ha roto con la finalidad de que la comunidad mantenga vivos los lazos que le permiten perdurar en el tiempo y salvaguardarse a sí misma. Además, el reconocimiento de que los “delitos” “afectaban a todos” es el reconocimiento de que un conflicto entre las partes no se queda ahí y trasciende a la comunidad en su conjunto.

La reeducación sería, por decirlo de algún modo, una especie de “cierre” del proceso de justicia comunitaria. Para enfrentar el conflicto se concilia a partir del acuerdo, para renovar el vínculo comunitario se repone o se resarce el daño y para que la comunidad se restaure consigo misma se reeduca a quien ha cometido una falta. Hay que decir, además, que se elige la reeducación frente a otras posibilidades de sancionar que estarían más circunscritas a la pena o al castigo. Este camino de la justicia está cimentado en una base filosófica, como lo señala Pablo Guzmán, asesor de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria de Guerrero:

La base filosófica del Sistema de Reeducación Comunitaria parte de que no es el castigo, la pena, el dolor, el sufrimiento, la tortura, la venganza, lo que puede provocar un cambio verdadero en los detenidos. Sólo el cambio en la manera de pensar hace posible que la conducta del individuo también cambie.

---

Es necesario un cambio en el sistema de razonamiento, en lugar de condenarnos o justificarnos, debemos dar paso a la comprensión, al reconocimiento de nuestros viejos y torcidos hábitos mentales, sentimentales y costumbres nefastas (Guzmán, 2014: 175, 177).

A nuestro parecer, los mecanismos a partir de los cuales se lleva a cabo la reeducación son dos: el trabajo y el consejo. El primero, como comentábamos antes, se justifica porque permite a los miembros de comunidades históricamente empobrecidas saldar la deuda por la falta que se ha cometido:<sup>9</sup> “Para no cobrarle dinero, entonces ya lo castigamos aquí trabajando” (Fernández, 2014: 245). Pero también es una manera que permite reivindicarse frente a la comunidad, ofreciendo un beneficio a su favor: arreglando caminos, limpiando escuelas, haciendo adobe, levantando casas. Además, es como si el trabajo fuera una actividad que mueve a la reflexión y a la autocrítica: “ái que se trata de corregirlo con el error que hizo por eso se hace ese trabajo para que se vaya dando cuenta del error que cometió, que no sirve (*ibid.*: 247-248)”, porque “la persona castigada puede reflexionar, pensar en el error cometido y así corregir su conducta” (*ibid.*: 245).

Ahora bien, en relación con el consejo es importante pensar el efecto que se da a la palabra a la hora de reeducar a alguien que ha cometido una falta. Es decir, no basta con resarcir a quien ha sido dañado y a la comunidad; tampoco basta con la reflexión que el trabajo puede provocar durante las faenas realizadas para cumplir la sanción. “Cada vez, siempre, el castigo va acompañado de la orientación: le explican por qué está cometiendo muchos errores, que no sirve lo que está haciendo; como consejo, lo aconsejan pues”, comentaban compañeros del municipio autónomo Ricardo Flores Magón (*ibid.*: 235).

---

9 Recordemos que una de las notas fundamentales de la justicia comunitaria es su gratuidad. Frente a los altos costos para acceder a la protección jurídica estatal, las instituciones comunitarias reivindican como una de sus principales diferencias que la justicia está separada del dinero y del poder y por eso es “buena” y “verdadera”.

El consejo, en este sentido, es una especie de actualización de la memoria ética de una comunidad, la palabra que orienta y mueve a la reflexión autocrítica a quien ha cometido un error para que reconozca su equivocación y asuma el compromiso de no volver a hacerlo. La tarea del consejo está en manos, sobre todo, de los mayores de la comunidad, los “principales”, como los llaman en la CRAC, o el “concejo de ancianos”, como lo denominan otras experiencias. Son ellos quienes guardan la memoria colectiva de la comunidad y es suya la responsabilidad de reeducar, con base en su palabra y en su sabiduría.

La experiencia de reeducación de la policía comunitaria de Guerrero, aun con sus dificultades, muestra un proceso más complejo en estas tareas, ya que, además del trabajo y del consejo, comparten con quienes han sido detenidos temas de psicología, de orientación familiar, primeros auxilios, derechos humanos, protección civil, elaboración de abono orgánico, cultivo de hortalizas, entre otros oficios (Guzmán, 2014: 176). Así, parece más bien una escuelita de reeducación que, a partir de diferentes estrategias —que incluyen desde la palabra sabia hasta los saberes concretos y los oficios y las capacitaciones que vienen de fuera de la comunidad—, buscan asegurar la reintegración a la comunidad y que ésta pueda resarcirse a sí misma.

## **Apuntes y notas para mantener abierta la discusión**

Partiendo de lo que aquí hemos dicho sostenemos que el camino que sigue la comunidad para hacer justicia supone, por lo menos, tres instancias: la primera es el acuerdo, el acto a partir del cual se concilian las partes para dar solución al conflicto; la segunda, la reparación que, ya sea a partir del resarcimiento o de la reposición, busca que el vínculo roto se subsane y la solución acordada se haga efectiva; y, la tercera, la reeducación, es decir, el trabajo orientado a reintegrar a uno de los miembros a la comunidad y a que ésta se restaure a sí misma como comunidad.

Sin embargo, nos parece que la complejidad del proceso por el cual la comunidad hace justicia es tan rica, que apenas hemos apuntado algunas notas características; pensamos que, aunque éstas puedan ser una herramienta analítica útil, aún quedan debiéndole enormemente a la riqueza de la experiencia. Aun siendo así, quisiéramos continuar en esta línea y en este esfuerzo porque, en la revisión que hemos hecho del marco teórico sobre la justicia comunitaria en América Latina, hemos encontrado que la mayor parte de los estudios son abordajes descriptivos que explican la forma organizativa y el funcionamiento de la institucionalidad. Si bien estos estudios son fundamentales, apostamos también a que las experiencias de justicia comunitaria puedan ser abordadas desde una perspectiva filosófica.

Esta apuesta tiene sus riesgos, pero también sus promesas. Decimos riesgos en el sentido de que el quehacer filosófico, en tanto procede de abstracciones, de generalizaciones, puede, en alguna medida, hacer aparecer las experiencias de justicia comunitaria como si fueran una y la misma, como si hubiera una especie de justicia comunitaria en América Latina, que se repite de manera continua en las diferentes comunidades indígenas. Y esto, hay que decirlo, aunque parezca una obviedad, no es así. El trabajo que estamos haciendo apunta más bien a encontrar ciertos rasgos, ciertas características, ciertas analogías entre las experiencias, que nos permitan generar un discurso crítico de la justicia comunitaria capaz de enfrentarse con las categorías propias del aparato conceptual e ideológico de la justicia liberal, moderna y hegemónica. En otro momento, quizá, valga la pena profundizar sobre las diferencias de cada experiencia, detenernos en sus propias particularidades y relacionarlas con sus propios contextos y con su propia historia. Por el momento ése no ha sido el objetivo; sin embargo, quisiera hacer algunas anotaciones al respecto.

En este texto, hemos abordado sobre todo la experiencia de la CRAC y de las comunidades zapatistas, pero habría que pensar también en el ejercicio de la justicia comunitaria que se hace desde la urbe, en la experiencia de la Organización Popular Francis-

---

co Villa de la Izquierda Independiente (OPFVII) en la Ciudad de México, por ejemplo. Las compañeras y los compañeros que en un principio se organizaron para solventar sus necesidades de vivienda, y que luego fueron extendiendo sus horizontes emancipatorios hasta llegar al ideal de una vida digna, han venido trabajando durante décadas en ese sentido: capacitándose en cuestiones de salud, generando procesos educativos para que sus jóvenes tengan mayores posibilidades de acceder a la formación universitaria, construyendo invernaderos, espacios de recreación y organizando un sistema rotativo de seguridad y vigilancia. Es este sistema de seguridad y vigilancia el que ahora, desde hace aproximadamente cinco años, busca consolidarse como un sistema de justicia propio.

La comunidad urbana tiene sus propias características, una manera muy distinta de funcionar y de comprenderse espacialmente en el territorio y en relación con los bienes naturales, o incluso, con la identidad y la tradición. Por lo que, el proceso de construcción de un sistema de justicia comunitario tiene una lógica peculiar. No podemos en este momento ahondar en la cuestión, pero querríamos señalar que la justicia comunitaria no sólo se da en el ámbito rural y tampoco es exclusivamente indígena. Y esta diferencia nos interpela, pues si partimos de que la mayor parte de la población vive en ciudades, experiencias como éstas pueden resultarnos ejemplares a la hora de pensar la forma de organizarnos para hacer justicia y resolver los conflictos a los que nos enfrentamos.

Ahora bien, la categoría de la reeducación que hemos trabajado en este texto porque nos parece de las más ricas y con mayor potencial crítico frente al sistema judicial del Estado-nación, tampoco es una categoría que podemos, de manera sencilla, extender a otros casos de justicia comunitaria que se dan en América Latina. Pensamos, por ejemplo, en el caso de las rondas campesinas de Perú, donde la sanción punitiva y sobre el cuerpo es uno de los mecanismos más sustanciales a la hora de organizarse para hacer justicia. Ahora mismo nos encontramos haciendo nuestra estancia de investigación en Cajamarca y, en las charlas informales

con ronderos y ronderas, queda claro que el miedo al castigo es, precisamente, uno de los factores más decisivos en la prevención de las infracciones. Habría que analizar con mayor detenimiento las razones y la filosofía que subyace a estas prácticas para ver si es posible establecer algún tipo de analogía con la reeducación de la que hablábamos antes. Esto también será material de investigación para otro momento.

## Digresión final

Antes que una conclusión permítasenos una digresión, con miras a enfocar, de manera más clara, la contradicción que se vive, en este punto, entre ambos sistemas de justicia, el comunitario y el ordinario. En el sistema judicial ordinario es evidente que el conflicto que se da entre las partes es eso y poco más. Gran parte de la tradición, aunque ahora está pasando por un momento de autocritica —muy tardío y muy incipiente, por cierto—, se ha dedicado a poner el acento en quien delinque, sobre todo por cuestiones de seguridad pública y de defensa de la sociedad. El orden jurídico se establece, hipotéticamente,<sup>10</sup> como una especie de pacto que permite el orden y la paz social para el desarrollo de las fuerzas productivas que retribuyen a la sociedad en su conjunto, los frutos de su trabajo.

Si pensamos, además, en la manera en que se ha expresado la justicia liberal moderna, es claro que es el castigo, la pena —dice tanto el nombre de “sistema *penitenciario*” que incluso lo liberal y lo moderno podrían ponerse en cuestión— y, en todo caso, la readaptación, los móviles de la producción institucional y administrativa de la justicia. Los castigos son pecuniarios o de privación de la libertad, es decir, el Estado castiga cobrando dinero o encerrando en una celda, privando de los derechos civiles que cualquier ciudadano en libertad, supuestamente, puede

---

10 Decimos “hipotéticamente” porque sabemos que la construcción de todo Estado-nación y de su sistema jurídico ha nacido siempre de la fuerza o de una minoría que ha sabido imponerse y que, finalmente, la idea del pacto social oculta la lucha de clases que sostiene toda forma Estado.

gozar. La razón de la pena es muy sencilla: se ha hecho un daño a la sociedad, se ha roto el pacto con ella, es una afrenta al orden de las cosas dadas; además, se piensa estratégicamente el castigo, como una especie de inhibidor de los delitos. Ya en *Vigilar y castigar*, Foucault (2009) mostró cómo desde los sistemas punitivos franceses el castigo sobre el cuerpo, las vejaciones y las torturas como castigos ejemplares, fueron cediendo lugar a mecanismos más sutiles de control y de disciplinamiento, que ahora pueden adaptarse, incluso, a los requerimientos del discurso de derechos humanos. En nuestro país, la modernización de los sistemas penitenciarios, dejando atrás La Acordada hasta llegar a Lecumberri, donde por primera vez se habla de “readaptación” del delincuente, no ha dejado, en la vía de los hechos, de recurrir a prácticas vejatorias que se asemejan más a una especie de limpieza social, de exclusión y segregación de aquellas personas que “no son útiles a la sociedad”. La racionalidad sigue siendo, en el fondo, muy similar: hay un enfoque punitivo sobre quien ha delinquido; la culpa, la responsabilidad, el dolo, están situados en su persona y no en la sociedad en su conjunto.

El fracaso de este sistema es más que evidente; no podemos hablar de “centros de readaptación” sin ocultar la verdad de que siguen siendo “centros penitenciarios”. Y no sólo eso; es un lugar común decir que las cárceles son “las universidades del crimen”. Nos parece que la razón de base es que la sociedad ha delegado en la forma Estado, a sus instituciones, la responsabilidad de hacerse cargo de sí misma. Las instituciones están separadas de la producción y la reproducción de la vida común (porque en la forma societal no hay tal); mientras los individuos que conforman la sociedad trabajan para sostener su propia existencia, las instituciones están ahí para asegurar que ese orden se mantenga. Por eso ni la sociedad ni —ahora cada vez menos— el Estado se hacen cargo de los centros de “readaptación”, los cuales se están privatizando y son vistos como negocio.

He aquí la diferencia estructural y formal entre el sistema jurídico ordinario y la justicia comunitaria —y con esto permítasenos volver de esta larga digresión—: en la forma comunidad, las

---

instituciones no están separadas de la propia vida comunitaria, la comunidad se da a sí misma sus propias instituciones, en diferentes niveles, dependiendo del contexto y del grado de penetración que la forma de organización moderna ha tenido en su territorio; muchas comunidades aún conservan o han recuperado lo que en otro texto denomino las capacidades “político-comunitarias” y “reproductivo-comunitarias” (Hopkins, 2016: 17), que son capacidades de autorregulación, determinación y reproducción de la vida que han sido despojadas por el Estado y el capital, respectivamente.<sup>11</sup>

Es decir, hay en entre el estado capitalista y la comunidad una similitud: en ambos casos los “órganos” son funcionarios de un sistema normativo. Y una disimilitud: en el estado capitalista, los “órganos” funcionan conforme a la división del trabajo: unos mandan y otros obedecen; pero en la comunidad no hay tal división del trabajo. O, como hemos dicho, los funcionarios no están especializados y, por tanto, no están retirados de la producción (Correas, 2009: 63).

Aunque en el discurso del sistema jurídico ordinario podamos encontrar la idea de la readaptación social del delincuente a partir de mecanismos como el trabajo, la alfabetización y la educación en oficios, que podrían muy bien argumentarse como ideas y objetivos similares a los de la reeducación en la justicia comunitaria puesto que también se busca reintegrar y ofrecer herramientas para ello, la verdad es que el fracaso rotundo de esta experiencia nos exige mirar con detenimiento más allá de las similitudes.

Más allá de la aceptación crítica que se hace de la criminalización de la pobreza y la marginación social expresada en las cárceles, nos parece que, efectivamente, en el fondo de la cuestión está el hecho de que en la forma estatal-societal moderna —sobre todo en aquellas atravesadas estructuralmente por

---

11 Incluso la propia administración e institucionalización de la justicia comunitaria es una respuesta a esa injusticia histórica del despojo.

---

---

el colonialismo y un capitalismo periférico y dependiente— las instituciones no funcionan. Y no se trataría, en este sentido, de buscar el mejoramiento de dichas instituciones, sino de revisar la base estructural sobre la que la sociedad rota en la que vivimos sigue funcionando.

---

---

## Bibliografía

- Correas, Oscar, *Derecho indígena mexicano II*, México, UNAM-CEIICH/ Ediciones Coyoacán, 2009.
- Fernández Christlieb, Paulina, *Justicia Autónoma Zapatista Zona Selva Tzeltal*, México, Ediciones Autónomas, 2014.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 2009.
- Hopkins Moreno, Alicia, “Apuntes desde la filosofía para estudiar una justicia antagonica al Estado y al capital”, en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 37, 2016, pp. 15-37. Disponible en: <http://revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/54720>
- Matías Alonso, Marcos, Rafael Aréstegui Ruiz y Aurelio Vásquez Villanueva (comps.), *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*, México, Grupo Editorial Lama, 2014.
- Quijano, Aníbal, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires, Clacso, 2005. Disponible en: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf)
- Sierra, María Teresa, “Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural”, en *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, núm. 31, 2008, pp. 15-26. Disponible en: <http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/270>
- , *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS/ Miguel Ángel Porrúa/ Cámara de Diputados-LIX Legislatura, 2004.
- Torre Rangel, Jesús Antonio de la, “Sistema comunitario de justicia de la montaña de Guerrero. Una historia actual de derecho antiguo”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. 18. Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/indice.htm?r=hisder&n=18>

Leer el siglo XX a contrapelo.  
Constelaciones de historias comunitarias  
de luchas por territorio y autogobierno  
en Bolivia y Guatemala.

*Raquel Gutiérrez Aguilar,  
Huascar Salazar Lohman y  
Gladys Tzul Tzul*





**Leer el siglo XX a contrapelo.  
Constelaciones de historias comunitarias  
de luchas por territorio y autogobierno  
en Bolivia y Guatemala.  
*Raquel Gutiérrez Aguilar,  
Huascar Salazar Lohman y  
Gladys Tzul Tzul***

**Resumen**

A partir de un enfoque que posiciona en primer plano las luchas y el despliegue del antagonismo social desde las tramas comunitarias de reproducción material de la vida colectiva, el presente artículo realiza una lectura de ciertas luchas comunitarias de Bolivia y Guatemala que surcaron el siglo XX. El argumento se propone hacer inteligibles los contenidos más profundos del horizonte interior gestado desde heterogéneos entramados comunitarios en lucha que, de variadas maneras, han girado en torno a la posesión-propiedad de la tierra y a la consolidación de ámbitos de autogobierno sobre los territorios poseídos. Al mismo tiempo, se propone visibilizar las potencialidades y límites de los alcances prácticos de la lucha comunitaria que, de manera insistente, persistente y recurrente, despliega sus energías para ampliar dichos horizontes a través del tiempo.

**Palabras clave:** Bolivia, Guatemala, luchas comunitarias, siglo XX, autogobierno, territorio

Las siguientes páginas son un esfuerzo por rastrear a contrapelo ciertos hilos de la historia de Bolivia y Guatemala durante el siglo XX en clave de las luchas comunitarias desplegadas recurrentemente, aunque de manera casi siempre oculta o sumergida,

dada la fuerza de otras perspectivas analíticas —como el marxismo ortodoxo o el historicismo académico. Si bien las claves analíticas más conocidas y canónicas para volver inteligible lo que la historia de las luchas nos enseña (Rivera, 1986; Zavaleta, 1986; Guzmán Böckler, 1975; Tishler, 2005) iluminaron algunos rasgos de la constelación de esfuerzos protagonizados por miles y miles de hombres y mujeres que pelearon por tierra y por mejores condiciones materiales para sus familias; sin duda dejaron de lado otros aspectos que nutren la posibilidad de comprender la sistemática presencia e intermitente reactualización de un conjunto central de contenidos políticos que conforman un horizonte comunitario-popular de transformación social.

Nos esforzamos entonces por mostrar los caminos de una historia distinta a la de la dominación, del avance del capital como fuerza inexorable y de la concentración-consolidación de capacidades políticas en el Estado-nación: es una historia de mujeres y hombres que, de manera persistente y recurrente, han logrado cimbrar el devenir previsible de los acontecimientos abriendo horizontes de emancipación propios. Son dos los ejes escogidos para tal tarea, los cuales, de una u otra manera, han estado casi siempre presentes en las diversas luchas comunitarias que marcan el siglo XX —si bien tienen raíces mucho más profundas en el tiempo: i) la lucha por asegurar la posesión-propiedad de la tierra y ii) por garantizar ámbitos de autonomía y formas de autorregulación colectiva para gestionar los asuntos comunes; cuestiones, ambas, que leeremos en clave de construcción-conservación de formas de autogobierno que habilitan relaciones sociales no plenamente sujetas a la dominación del capital. En el artículo se argumentará cómo estos dos ejes alumbran de manera renovada momentos relevantes de la historia de las luchas en Bolivia y Guatemala.

En relación con Bolivia, el primer momento analizado se ocupa de los años previos a la Revolución de 1952, para concentrarse luego en algunos rasgos de los grandes levantamientos y movilizaciones que inauguraron el siglo XXI. En lo que respecta a Guatemala discutiremos algunos elementos de las luchas ocurridas antes e inmediatamente después del gobierno de Arbenz

(1951-1954), que consideramos valiosos para volver visibles los contenidos ocultos de las luchas comunitarias desplegadas posteriormente en el marco del llamado “conflicto armado interno”; pese a que no abordaremos tan convulso periodo en este trabajo. Aunque en el presente boliviano rigen tiempos estatales y en Guatemala se viven momentos de luchas comunitarias acosadas por una creciente represión, consideramos que las tramas comunitarias (Gutiérrez, 2011) continúan siendo el *sujeto de lucha* (Gómez Carpinteiro, 2012) principal por la defensa y la garantía de la reproducción de la vida material y, por lo mismo, de las luchas más enérgicas que regeneran y renuevan caminos y horizontes de transformación social en condiciones de gran peligro. Pensamos que la utilidad de este trabajo reside, como diría Benjamin, en comprender que para quienes están luchando “cada uno de sus instantes vividos se convierte en un punto en el orden del día”: es el presente alumbrando el pasado para nutrirse de él en el ciclo incesante de la reproducción de la vida. Por este motivo el trabajo pondrá el énfasis, antes que en la descripción pormenorizada de determinados hechos históricos, en la articulación de tales acontecimientos buscando contribuir a la politización comunitaria de la historia.

## **Autogobierno y tierra: caminos comunitarios a principios del siglo XX**

En los albores del siglo pasado, Bolivia contaba con una estructura poblacional en la que más de un millón de sus 1 766 000 habitantes eran indígenas y poco menos de 40% eran mestizos y criollos (Arze, 1999). Habían pasado 75 años desde de la finalización de la Guerra de Independencia y la fundación de la República, en los cuales, por cierto, la política antiindígena colonial no había hecho más que intensificarse y recrudecerse, en especial en el último cuarto del siglo XIX. La propia forma constitutiva-genética del nuevo Estado boliviano se erigió a partir de una serie de clivajes

heredados de la Colonia que impregnó la propia estructura de clases “moderna” del nuevo Estado, siendo quizás uno de los clivajes más evidentes el étnico-racial (Tapia, 2011). Si bien la política del flamante Estado intentó desde el principio derruir las estructuras comunitarias bajo la égida de la modernización,<sup>1</sup> la resistencia de los pueblos indígenas y la inviabilidad financiera del Estado boliviano frustraron aquellos deseos de la oligarquía terrateniente.

Por otra parte, en Guatemala, de acuerdo al censo de 1921 65% de la población (883 228 personas) era indígena y sólo 35% (481 450 personas)<sup>2</sup> era de origen ladino; esta composición poblacional, que ocupaba un territorio mucho menor que el boliviano, permite entender las acaloradas disputas políticas entre las comunidades indígenas y el régimen liberal. En este país, el siglo XX inició dando fuerza y continuidad a las formas de dominación liberal que intentaban dismantelar las instituciones políticas de gobierno indígena<sup>3</sup> y las tierras comunales que pervivían desde la época colonial. La política liberal posindependentista tuvo una característica central: se propuso lograr la “mixtificación” de las municipalidades indígenas. La llamada “política de mixtificación” fue un proceso a través del cual, mediante decreto presidencial,

---

1 Al respecto son notables las resoluciones de 1825 de Bolívar sobre el repartimiento de tierras comunales, las disposiciones de Santa Cruz de los años treinta que buscaban individualizar la propiedad comunal, y la denominada *enfiteusis* que, entre los años 1842 y 1863, estableció que las tierras comunitarias eran propiedad del Estado. Referencias sobre este tema se pueden indagar en el documento de Jorge Ovando, *Historia económica de Bolivia* (1981).

2 Se pueden revisar los estudios de Yolanda Baires Martínez, “La población indígena de América Central hacia 1900” (1989).

3 Llamamos “gobierno indígena” a los sistemas de gobierno comunal de orden local; es decir, al conjunto de relaciones sociales eminentemente políticas producidas desde diversos entramados comunitarios que funcionan regulando y pautando el uso comunal del territorio. En Mesoamérica, tales tramas de mujeres y hombres pertenecientes a familias extendidas han formado linajes de larga data para gobernar soberanamente el territorio comunal y organizar la producción de riqueza concreta. Los sistemas de gobierno quichés en la zona alta de Guatemala se afianzan en por lo menos tres columnas: las tramas de alianzas de parentesco, el *k'ax k'ol* o trabajo comunal y la asamblea como forma política de deliberación (Gladys Tzul Tzul, 2015).

las instituciones comunales indígenas, es decir, las formas organizativas y de gobierno de los denominados *pueblos de indios*, que se habían estructurado y recompuesto a lo largo del dominio colonial, se transformaban ahora en municipalidades “mixtas”: desde ese momento, en el nivel más pequeño del gobierno oficial local estarían representados tanto ladinos o mestizos avecindados como indígenas. Es más, los ladinos tendrían la prerrogativa de ocupar los puestos principales de la municipalidad o la alcaldía mixta, bajo el argumento que ellos sabían leer y escribir. Tal desconocimiento de lo que durante más de tres siglos había sido el “pacto colonial” (Thomson, 2007), significaba la negación radical de múltiples conocimientos y prácticas de regulación de la vida local ejercidos durante largo tiempo por las familias indígenas; era pues, una negación política en toda la línea. Por lo demás, durante el siglo XX las élites criollas y mestizas impulsaron una y otra vez la modificación del texto constitucional de Guatemala —son cinco las ocasiones en las que se redacta y reforma la Constitución— a fin de asegurar la propiedad privada, desconociendo la existencia de tierras comunales y arrebatando prerrogativas políticas a las tramas comunitarias de matriz maya.

La ofensiva liberal que desconoce y expropia la propiedad comunal de la tierra y que, por la vía de la igualación formal niega las prácticas políticas indígenas, también ocurrió en Bolivia. Sin embargo, el siglo XX boliviano comienza inmediatamente después de uno de los más grandes y potentes levantamientos indígenas de la historia de lo que hoy es Bolivia.<sup>4</sup> En el tiempo de la Gran Rebe-

---

4 La Guerra Federal, en 1899, fue una disputa entre las élites mineras bolivianas. Por un lado, los tradicionales mineros de la plata (representados por el Partido Conservador) y, por el otro, los nuevos mineros del estaño (representados por el Partido Liberal), se sumergieron en una contienda bélica por el control del aparato estatal y de la capital del país. En esa disputa, los indígenas, liderados por el apoderado Zárate Willka, instauraron una alianza con la naciente élite encarnada en el Partido Liberal, con la condición de que sus tierras comunales fueran restauradas. Los liberales ganaron la guerra, trasladaron la capital de Bolivia desde Sucre hacia La Paz y formaron un gobierno, pero nunca restauraron las tierras indígenas, por lo que éstos se sublevaron e iniciaron un proceso de recuperación de las que consideraban sus tierras por cuenta propia. A raíz de esto, las viejas

---

lión de Zárate Willka (1898-1899) se iluminaron con gran claridad los *horizontes interiores* más íntimos y compartidos desplegados por los *ayllus* insurgentes:<sup>5</sup> *tierra y autogobierno*. La disposición colectiva a recuperar plenamente la tierra que tradicionalmente han habitado los pueblos y comunidades, así como la consagración de las prácticas comunitarias de organización de la vida colectiva como legítima forma de gobierno, son dos vertientes del horizonte interior de la lucha comunitaria que habrán de brotar una y otra vez durante las luchas protagonizadas, bajo diversos nombres y clasificaciones, por los entramados comunitarios de origen aymara y qhiswa a lo largo del siglo XX y los primeros años del XXI. Es decir, los anhelos y aspiraciones de emancipación que tomarán cuerpo bajo el orden de dominación republicano en Bolivia —distinto aunque impregnado por la herencia colonial—, reaparecerán de manera insistente, reactualizados en cada ocasión. Sostenemos pues, que la posesión plena de la tierra como fundamento para consolidar formas diversas de autogobierno comunitario, entendido como garantía de las condiciones materiales de existencia colectiva, brotarán reiteradamente en multifacéticas luchas indígenas. Los *alcances prácticos* de cada una de estas oleadas de luchas fueron variados a lo largo del tiempo; sin embargo, nuestra apuesta teórica consiste en destacar la relevancia de tales contenidos profundos, siempre reactualizados por una subjetividad comunitaria capaz de reconstruirse en lucha antagónica contra el capital y su avance arrollador,

---

y las nuevas élites se aliaron nuevamente para aplastar el levantamiento indígena. Al respecto se puede revisar la obra historiográfica de Ramiro Condarco (1983): *Zárate, el “temible” Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. También puede consultarse el novedoso trabajo de Pilar Mendieta (2010): *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*.

- 5 Recuperamos la noción de *horizonte interior* del trabajo de Raquel Gutiérrez: “A partir de la revisión del trabajo de Bloch, en particular de sus reflexiones sobre lo que él llama ‘horizonte de deseo’ a lo largo de la primera parte de *El principio de esperanza*; bosquejo la noción de horizonte interior de una lucha como aquel conjunto de aspiraciones y anhelos, no siempre lógicamente coherentes entre sí, que animan el despliegue de una lucha colectiva en un momento particular de la historia y se expresan a través de ella” (Gutiérrez, 2013: 17).

en tanto se enraíza y se nutre de reiterados bucles de reproducción colectiva de la vida.<sup>6</sup>

Así, durante las primeras dos décadas del siglo XX boliviano los liberales en el gobierno encabezaron el proceso más profundo y violento de conversión de tierras comunitarias en tierras de hacienda; transformaciones que beneficiaron a sus principales figuras públicas. Sumado a esto se inició un proyecto político de disciplinamiento social generalizado, sostenido principalmente en el servicio militar y la educación. Por el lado de las luchas indígenas, la represión posterior a la Guerra Federal fue tan fuerte que habría de pasar más de una década antes de que surgieran las primeras rebeliones en el altiplano boliviano (Rivera, 1986). Con todo, si bien la expansión del régimen de hacienda en el occidente fue considerable y se promovió en otras regiones, como en los valles,<sup>7</sup> las luchas comunitarias —generalmente leídas en clave campesina e indígena— asumieron nuevas formas, de tal manera que poco a poco fueron corroyendo las estructuras de dominación oligárquica. Desde el primer levantamiento de importancia durante el siglo XX en Pacajes, en 1914, se fue configurando una dinámica de lucha que consistió en —además de las recurrentes sublevaciones violentas— *apropiarse de manera tensa de la legalidad estatal*, resignificarla y adecuarla a sus propios *horizontes de deseo*. Tal es el caso del surgimiento de los denominados *caciques apoderados*, que respondían a la figura de intermediación habilitada por el Estado —el apoderado—, aunque ahora dotándola de sentido histórico propio —el cacique. Así, la nueva figura se mantuvo vigente durante varios

6 El par analítico *horizonte interior* que se contrasta sistemáticamente con los *alcances prácticos* de las luchas es parte de la propuesta epistémica para dar cuenta de los contenidos más hondos de las luchas sociales desde una perspectiva crítica, más allá de los resultados inmediatos de cada ola de despliegue del antagonismo social (Gutiérrez, 2013).

7 En el siglo XIX, la ampliación del régimen de hacienda se dio principalmente en la región del altiplano. Y no es que no existiese hacienda en la región de los valles, todo lo contrario. Por ejemplo, en la región de Cochabamba habían convivido formas hacendarias derivadas de la Colonia, comunidades y parcelas individuales de pequeños productores. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XX la política estatal promovió la hacienda en desmedro de las otras formas de organización de la producción.

---

---

años, en un limbo que oscilaba entre la legalidad y la ilegalidad estatal: por un lado, produciendo argumentos legales que permitían defender la organización comunitaria y, por el otro, convirtiéndose en medio organizativo de los muchos levantamientos que se suscitaron en aquellos años. Puede que la normativa estatal no reconociera la figura del cacique, pero fácticamente éstos eran reconocidos como interlocutores válidos o necesarios. En Cochabamba, por ejemplo, los *caciques apoderados* iniciaron un proceso sumamente creativo de apropiación y tergiversación de la legalidad estatal: falsificaron títulos de propiedad, designaron autoridades locales y departamentales en contraposición a las oficiales, promulgaron leyes que difundían como si fuesen oficiales, crearon escuelas clandestinas, etcétera. Es decir: “los caciques apoderados instituyeron sin mayores aspavientos elementos vitales de su propio Estado *dentro del Estado*” (Gotkowitz, 2011: 142). Coincidimos plenamente con Gotkowitz cuando señala que esta dinámica de lucha fue, aunque poco visible, una de las más efectivas en términos de la *generación de límites* al accionar estatal y a la dinámica económica centrada en el régimen de hacienda.

La importancia de la *generación y el establecimiento de límites* a la lógica del capital y a la fuerza estatal es un elemento central de nuestra manera de entender la historia en clave comunitaria. Acciones de esta clase, que desde otras perspectivas suelen comprenderse única o básicamente como acciones de resistencia cuyo contenido político es difuso; son comprendidas desde la perspectiva teórica que compartimos como cotidianos esfuerzos por preservar capacidades materiales y políticas cotidianas en el ámbito de la trama comunitaria en lucha. Capacidades que, en momentos específicos, se despliegan como fuerza de lucha que subvierte el orden de mando vigente al establecer auténticos “vetos” sociales a las políticas más agresivas u ofensivas que los dominantes pretenden imponer. Insistimos en esto porque con frecuencia las luchas que cotidianamente confrontan y descarrilan parcialmente el orden instituido son entendidas únicamente como “resistencias” que carecen de un carácter político explícito. En cambio, una de las ideas fuerza

---

---

de nuestro argumento es que son esas múltiples constelaciones de luchas cotidianas, que ocurren en torno a disputas por condiciones materiales de existencia, donde se gestan, en los tiempos largos de la historia, las posibilidades políticas más hondas de transformación y emancipación social.

Así, manteniendo la atención en las luchas contradictorias y polifónicas que se despliegan una y otra vez desde los entramados comunitarios, se puede entender mejor la manera en que los diversos pueblos indígenas y campesinos fueron recuperando fuerzas durante las primeras décadas del siglo XX, produciendo una serie de barreras y límites para detener los cauces de la dominación política y económica; recuperando al mismo tiempo, de manera lenta pero sistemática, prerrogativas perdidas sobre la producción y reproducción de su propia vida. Mirando la historia boliviana en esta clave, lo que aparece es un flujo creciente de fuerzas que se organizan y, poco a poco, van diluyendo, erosionando y, a veces, confrontando abiertamente los ámbitos de poder estatal. Ejemplo de esto es la alianza que se estableció entre el movimiento de los caciques apoderados con el Partido Republicano (una escisión del Partido Liberal), que derivaría en la Revolución Republicana de julio de 1920, que no fue otra cosa sino un golpe de Estado contra el Partido Liberal pactado con los indígenas; en el cual estos últimos —a diferencia de 20 años antes— no mantuvieron mayores expectativas,<sup>8</sup> aunque esta vez sí conservaron y gestionaron una capacidad externa de presión permanente sobre el nuevo gobierno. Pese a que tales esfuerzos no lograron instituir una política de restitución de tierras, el gobierno republicano se vio obligado a emitir una normativa que limitaba las ventas de tierras comunitarias y, en efecto, tal cosa sucedió (*ibid.*). Por otro lado, los levantamientos contra los abusos cometidos por hacendados y funcionarios no cesaron, como lo demostró la rebelión de Chayanta en 1927 (Hylton, 2011).

---

8 Meses después de la Revolución Republicana los comunarios de Jesús de Machaca intentaron consolidar un gobierno indígena similar al que años antes habían intentado establecer los comunarios de Peñas, pero fueron brutalmente reprimidos por el nuevo gobierno.

Avanzando el siglo XX, las desastrosas y dramáticas consecuencias de la Guerra del Chaco<sup>9</sup> dieron un nuevo impulso a las luchas protagonizadas por indígenas y campesinos desde sus tramas comunitarias. En 1936 se fundó el primer sindicato agrario en la localidad de Ucareña, en el valle alto del departamento de Cochabamba; este modelo de organización se expandió a muchas otras regiones qhiswas y aymaras. Si bien los sindicatos fueron un modelo importado desde “fuera” —en especial por influjo del movimiento minero—, las comunidades indígenas y campesinas los asumieron y resignificaron, utilizándolos como una forma de organización supracomunitaria bastante efectiva; el sindicato, finalmente, *será la reorganización fáctica de formas de autogobierno*, aunque mostrando una clara debilidad dada su estructura vertical corporativa que lo hizo susceptible de ser cooptado desde arriba. Entre 1939 y 1946, la región de Cochabamba vio emerger lo que se conoce como la *huelga de brazos caídos*, nombre dado a una serie de estrategias que hombres y mujeres del campo utilizaron para atentar contra el régimen de hacienda y que iban desde la toma de los latifundios y el asesinato de sus dueños, hasta el robo de los excedentes de producción pertenecientes a los hacendados, pasando por un sistemático desconocimiento y tergiversación de la norma legal. Esta situación de rebeldía también se expandió en la región del altiplano, pero con la diferencia de que ahí la dinámica política de las comunidades rurales se vio fuertemente influenciada por el anarcosindicalismo paceño.<sup>10</sup> En tal contexto de irritación y lucha ocurrieron, en 1947, los levantamientos indígenas y campesinos más importantes previos a la Revolución del 52, cuyo antecedente inmediato fue el Congreso Indigenal de 1945, realizado durante el gobierno nacionalista de Villarroel. En éste se emitieron una serie de resoluciones que respondían a algunas de las reivindicaciones

9 La Guerra del Chaco fue la contienda bélica que libraron Bolivia y Paraguay entre 1932 y 1935. El desenlace de la misma, pero principalmente las funestas consecuencias sociales derivadas de ella, generó un clima de descontento social en las ciudades, mientras que en el campo no hizo más que incrementar la situación de rebeldía ya existente.

10 Consultar el trabajo de Huascar Rodríguez (2012): *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*.

indígenas y campesinas: si bien no se eliminó la figura de la hacienda, sí se puso en cuestión la estructura de servidumbre existente en ellas.<sup>11</sup> El resultado fue que, luego del congreso, las comunidades nuevamente llevaron adelante una tendencial apropiación de la normativa que la volviera al menos parcialmente funcional a sus propios horizontes de deseo, trascendiendo los contenidos de las resoluciones del congreso; es así que reiniciaron la inagotable lucha contra el latifundio.

En 1946 Villarroel fue asesinado, evento que generó un levantamiento masivo contra la estructura oligárquica estatal, llegando a ponerla en vilo.<sup>12</sup> Todas estas luchas y esfuerzos, pese a que fueron el auténtico laboratorio donde se gestaron las posibilidades posteriores, suelen perderse de vista en la historiografía oficial de Bolivia: la Revolución Nacional de 1952 fue posible, no únicamente pero sí de manera importante, por el desgaste previo que habían sufrido las estructuras de dominación y explotación a consecuencia de la lucha histórica de los pueblos indígenas y campesinos. “Cuando la revolución urbana del MNR triunfó en 1952, otra revolución —una revolución rural— ya estaba en marcha. Esta otra revolución dejó una marca perdurable en los alcances y significados de 1952” (Gotkowitz, 2011).

## **Tierra e inclusión en el Estado: la oferta del nacionalismo revolucionario a mediados de siglo**

Los limitados horizontes reformistas de los “revolucionarios a regañadientes”, como se denominó a los integrantes del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) —partido que llegó al

---

11 “La hacienda era una institución de origen colonial basada en la servidumbre y el trabajo gratuito de yanaconas o colonos provenientes de entre los indios que fugaron de sus comunidades con la finalidad de no ir a la mita” (Mendieta, 2010: 46).

12 Debido al influjo anarcosindicalista, las comunidades del altiplano no reivindicaron a Villarroel ni repudiaron su muerte; sin embargo, sí levantaron como consigna de lucha el respeto a las resoluciones del Congreso Indígenal.

gobierno luego de la revolución de abril de 1952—, inicialmente no incluían la intención de trastocar seriamente el régimen de tenencia de la tierra en el país. Fue la descomunal presión popular urbana y rural la que obligó al nuevo gobierno no sólo a promover el voto universal, sino también a llevar a cabo una nacionalización de la minería y, en el año 1953, a promulgar la Ley de Reforma Agraria, básicamente como contención estatal de lo que ya estaba ocurriendo, de manera generalizada, en el agro paceño y cochabambino.<sup>13</sup> La reforma agraria generó un cambio importante en la estructura de tenencia de la tierra, aunque si se la mira en perspectiva fue una reforma bastante moderada. Entre 1954 y 1968 sólo se repartió poco más de 20% de los 36 millones de hectáreas cultivables del país y casi toda esa tierra estaba condensada en la región andina, quedando el oriente y el norte bolivianos casi al margen de dicho proceso (Klein, 1982; Hylton y Thomson, 2007; Albó, 1979; Gotkowitz, 2011). Sin embargo, la dinámica de la nueva situación revolucionaria tuvo otra deriva: durante algunos años logró estatizar las reivindicaciones históricas contenidas en el horizonte comunitario-popular más profundo de las tramas comunitarias que habían conseguido la propiedad de la tierra; esto es, las aspiraciones históricas de autogobierno y gestión colectiva del territorio se invisibilizaron —aunque no desaparecieron— y quedaron diluidas en las políticas de repartición individual de la tierra gestionadas por el Estado.

Vale la pena detenernos un momento en el significado de la perspectiva de autogobierno como uno de los hilos centrales de nuestro argumento. Cuando aludimos a variados esfuerzos por recuperar *ámbitos de autonomía* en la *capacidad colectiva de producción de la decisión* sobre asuntos de interés común que tienen que ver con cuestiones productivas, rituales y de gestión de la tierra comúnmente poseída<sup>14</sup> nos interesa destacar los rasgos de una específica

13 “La mayor parte de los trabajos enfatizan las tomas de tierras en Cochabamba. Apenas cinco meses después del triunfo de la revolución en La Paz, algunos hacendados ya estaban siendo echados de sus propiedades” (Gotkowitz, 2011).

14 En Bolivia, al igual que en México, la tierra que fue entregada o restituida a las comunidades y pueblos tras la reforma agraria se basó en una

---

*forma comunal de lo político y la política*, que se enfoca en garantizar condiciones de uso y usufructo de la riqueza material que aseguren la reproducción colectiva de la vida humana y no humana, reactualizando prácticas heredadas e innovando para lograr enfrentar los nuevos desafíos. Este conjunto de actividades centrado en la gestión tanto de riqueza concreta como de trabajo concreto, remite al espacio de la reproducción material de la vida colectiva que, bajo pautas de comprensión liberal-capitalista de lo político, son expulsadas de la esfera de lo “legítimamente político” que orbita en torno a lo estatal; y por tanto, al igual que las enormes cantidades de trabajo reproductivo protagonizado eminentemente por mujeres —pertenecientes a tramas comunitarias o no— quedan invisibilizadas y circunscritas a un oscuro espacio “privado”, o ámbito de la “reproducción social-natural”, tal como sugería Hegel en el siglo XVIII. De ahí nuestro énfasis en interpretar las estrategias de lucha protagonizadas desde las tramas comunitarias bajo la clave de reapropiación (conservación y cuidado) de riqueza material colectiva —sea cuál sea la forma en que tal riqueza material se presenta— sin separarla de las formas de organización y gestión de las relaciones sociales bajo pautas tanto heredadas como reactualizadas, que asumen formas variadas de autogobierno local. Es obvio que tales formas de autogobierno están en permanente tensión con otras formas políticas estatales que se despliegan centralmente para sujetar y clausurar los ámbitos de autonomía alcanzados localmente. Lo importante desde nuestra perspectiva es no dejar de ver, de enfatizar y de aprender de tales

---

combinación de propiedad individual y posesión colectiva. La figura del “ejido” mexicano como forma de posesión colectiva organizada en torno a la propiedad individual o familiar de predios inembargables, inenajenables e intransferibles, destinada, entre otras cosas, a inhibir la creación de un mercado de tierras, fue el modelo para la reforma agraria boliviana, donde los títulos de propiedad entregados, sobre todo en la zona andina, se denominaron “propiedad en pro indiviso”. En México, a diferencia de Bolivia, para la organización de los ejidos se superpuso una estructura política (formada por “comisarios ejidales”) afin al partido gobernante. En Bolivia, tal como se ha argumentado acá, la estructura sindical superpuesta a las tierras dotadas o restituidas fue reconfigurada por la fuerza organizativa del *ayllu* o trama comunitaria supralocal andina.

esfuerzos, como clave por excelencia de las posibilidades mismas de emancipación y transformación de lo existente.

Justamente en ese sentido es posible afirmar que, de alguna manera, “lo que no logró la Ley de Ex vinculación de 1874, lo logró la reforma agraria [boliviana] de 1953: consolidar los derechos de propiedad individual de pequeños y medianos propietarios” (Rivera, 1986: 131). Aunque, claramente, ése no fue su único “logro”. La dinámica de la reforma agraria promovida desde el Estado, con influencia de los partidos de izquierda del país, tuvo como consecuencia el surgimiento de una estructura sindical que se generalizó en la región de los valles y que también se extendió al altiplano. Esta estructura sindical, teniendo como columna vertebral al sindicalismo de Cochabamba, logró inicialmente constituirse en una fuerza de magnitudes considerables, que definió las condiciones de su propia incorporación a la estructura política posrevolucionaria, contando con la capacidad de presionar permanentemente a la cúpula de poder y de negociar con las estructuras organizativas obreras. Por tanto, este lapso puede entenderse, también, como un momento de *parcial aunque activa subordinación* al proceso revolucionario. Sin embargo, si bien tal estructura sindical cuasi paraestatal que conectaba a las bases indígenas campesinas con el Estado a través de una mediación partidaria llegó a tener una fuerza sin precedente en el país, convirtiéndose en un medio de cooptación generalizado de gran parte del movimiento; a partir de 1958 se relanzó un proceso de distanciamiento entre las bases sociales y la estructura sindical de intermediación. El resultado fue que, a partir de una dinámica clientelista y de prebenda, la dirigencia sindical quedó claramente subordinada —esta vez *pasivamente*— al Estado,<sup>15</sup> aunque el alejamiento y la desconfianza de las tramas comunitarias de base, tanto de las dirigencias como del Estado fue, una vez más, el camino que recorrieron las luchas comunitarias bolivianas hasta la consolidación dos décadas después de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos (CSUTCB).

---

15 Para ahondar sobre la dinámica de subordinación activa y pasiva revisar el trabajo de Silvia Rivera (1986), *Oprimidos pero no vencidos*.

---

## Creando una nación que niega la vida comunitaria de la mayoría de sus habitantes

En el caso de Guatemala la historia es distinta, aunque busquemos trazar las analogías e hilos de comunicación que habiliten el contraste y la comprensión recíproca de los procesos de lucha comunitarios específicos de cada uno de los países. Mencionamos antes el contenido eminentemente político que tuvo la ofensiva liberal en Guatemala, basado en el desconocimiento de ámbitos de autogobierno indígena preservados en las alcaldías indígenas que se extendían en una parte significativa del territorio. Nos interesa ahora exhibir el alcance de esta ofensiva: en Guatemala, a fines del siglo XIX había 125 municipalidades distribuidas de la siguiente manera:

- a) 87 pueblos con municipalidad única, 47 ladinas y 40 indígenas.
- b) 28 pueblos con dos municipalidades, una ladina y otra indígena.
- c) 10 pueblos con municipalidad mixta, ladina indígena<sup>16</sup> (AGCA, 2001).

---

16 El acuerdo presidencial del 27 de diciembre de 1871, emitido por el presidente Miguel García Granados, estipulaba que se mixtificaran las alcaldías: “para un mejor orden y administración de los municipios que se componen indistintamente de indios y ladinos”. La anulación de las alcaldías indígenas procedió de la siguiente manera: si había solo una municipalidad indígena se abría la participación a los ladinos, convirtiéndola en mixta. Si existían dos municipalidades, se eliminaba la indígena, creándose una nueva municipalidad mixta a la que se agregaban algunos miembros indígenas mientras los cargos de más autoridad se reservaban para los no indígenas. La distribución de cargos en tales entidades “mixtas” era claramente asimétrica: el primer puesto (alcalde primero) quedaba siempre en manos ladinas, en tanto el segundo puesto se reservaba para algún indígena. Los tres cargos subsiguientes —regidor primero, segundo y tercero, eran ocupados por ladinos y los tres cargos menores se destinaban a indígenas. Para establecer un número impar de cargos se creó la figura de síndico, que quedó en manos ladinas. Así, en las alcaldías mixtas se establecieron cinco cargos a ser ocupados por ladinos y cuatro por indígenas. Estos últimos fueron quienes, por lo demás, se encargaban de hacer el trabajo más pesado pues ocupaban los puestos jerárquicamente menores.

Casi una tercera parte de las estructuras políticas locales (40 de 125) eran controladas por indígenas; sumando a éstas las 28 municipalidades en que el antagonismo entre municipalidad de ladinos y municipalidades indígenas<sup>17</sup> ocurría de manera tensa, pues las tramas comunitarias locales contaban con una plataforma de asociación política reconocida, en más de la mitad (68) de los gobiernos locales —alcaldías— podían reactualizarse prácticas políticas comunitarias que, de manera sistemática confrontaban en lo cotidiano e inmediato las ambiciones expropiatorias de ladinos y criollos. La interpretación en torno a qué fueron y qué significaron las alcaldías indígenas a lo largo de la historia colonial y republicana temprana en Guatemala es controvertida. Por un lado, pueden entenderse como los eslabones menores de la arquitectura de dominio, primero colonial y luego republicano; sin embargo, también pueden considerarse como las instituciones —siempre recreadas y disputadas desde abajo— en que se regeneraron y reorganizaron formas de autoridad política indígena comunitaria a nivel local. Esta última es la perspectiva que sostenemos: en las alcaldías indígenas, donde por lo demás se aseguraban los llamados títulos reales —coloniales— que garantizaban la propiedad colectiva de determinadas extensiones de tierra comunal, también se revitalizaba, año tras año, la organización política indígena consistente en organizar el trabajo colectivo para la conservación y el resguardo de lo poseído en común.<sup>18</sup>

---

17 Usamos los términos indígena y ladino para distinguir los contrastes entre las estructuras de gobierno y las estrategias de uso del territorio. La diferencia radica en las formas de producir la autoridad y el gobierno, así como en el resguardo de las tierras comunales, aspectos que se irán aclarando a medida que se desarrolle el documento.

18 En las comunidades indígenas, cada año se organizaban asambleas comunitarias donde se establecían las fechas y periodos para realizar los trabajos del cuidado y mantenimiento de las tierras comunales; tareas que estaban a cargo de “encargados” periódicos. Entre las tareas anuales consideradas, se cuentan la revisión de los límites de la tierra comunal, el mantenimiento de los caminos, la limpieza de las fuentes y pozos de agua, la reforestación de los bosques, el cuidado de las fuentes de aguas termales. Las tramas comunitarias funcionaban para el cuidado de lo común, pero también tenían la capacidad de organizar las fiestas, el cuidado de los enfermos y el entierro de los muertos.

Existiendo 68 alcaldías indígenas en Guatemala, la política de “mixtificación”, es decir, la intención de volver “mixtas”, ladino-indígenas, estas estructuras de gobierno, significaba en términos inmediatos el desconocimiento de la presencia y de las prácticas de gobierno indígenas que impregnaban a más de la mitad de las estructuras de autoridad existentes hacia finales del siglo XIX. Por supuesto, esto reforzaba la jerarquía política entre ladinos e indígenas, lo que abrió el camino a prácticas liberales de lo político, en detrimento de otras formas políticas cultivadas y regeneradas por las tramas comunitarias indígenas.

A partir del reclamo que generó la forma en que quedó repartida la autoridad municipal tras la política de “mixtificación” se desarrollaron diversas movilizaciones y rebeliones indígenas. En varios lugares se realizaron grandes asambleas indígenas-comunitarias desde las cuales se redactaron y enviaron cartas a las autoridades nacionales impugnando la nueva composición de la autoridad local, o de plano, para rechazar la mixtificación. Cabe hacer notar que la autoridad de las alcaldías indígenas tiene una clara fuente comunitaria: dada la posesión de ciertas tierras y riquezas de uso común, la autoridad indígena devenía del servicio anual de organizar la gestión de tales bienes. La política de “mixtificación”, entonces, de un plumazo, desconoció y trastocó esta fuente de la autoridad comunitaria.

El proceso de mixtificación que comenzó en 1871 continuó durante el gobierno de Estrada Cabrera (1898-1920), extendiéndose hasta 1927, cuando Lázaro Chacón estableció por decreto, una vez más, que todas las municipalidades indígenas se debían mixtificar. Por lo que existe un periodo de más de 50 años durante los cuales distintos gobiernos nacionales enfatizaron, una y otra vez, que las alcaldías debían volverse mixtas: cinco décadas después de que por primera vez se impuso la política de desconocimiento de la autoridad comunitaria indígena en las estructuras locales de gobierno, el proceso no concluía. Sin embargo, durante el gobierno de Chacón, a nivel del cuerpo legal de la República de Guatemala, finalizó un largo y tortuoso proceso de nacionalización política por la vía de la violenta homologación de las estructuras de autoridad en las instituciones del país.

Durante los largos años en los cuales se fue imponiendo la mixtificación de las alcaldías ocurrieron variadas y plurales luchas protagonizadas por las comunidades indígenas; algunas veces fueron luchas enlazadas entre sí y otras brotaron de manera más aislada. Sin embargo, todas compartían una intencionalidad y abrían un horizonte: mantener y defender las tierras comunales, así como las instituciones políticas de autogobierno local para autogestionar los asuntos de la vida cotidiana, en un inseparable esfuerzo. Entre estas luchas podemos encontrar, por ejemplo, las ocurridas en las tierras altas de Guatemala, en el municipio de San Miguel Chicaj, en las Verapaces, donde las comunidades se rebelaron explícitamente contra la mixtificación de la municipalidad, logrando en 1921 que los representantes comunales continuaran siendo mayoría en el municipio. Asimismo, en San Pedro Pinula, localidad de la región Poqomam que ya tenía una alcaldía mixta, se desataron fuertes pugnas por establecer más autoridades comunales indígenas en el gobierno local. Las comunidades de Nebaj, en el Quiché, por su parte, en 1920 desconocieron la mixtificación de la municipalidad; entre las justificaciones que sustentaban la política de mixtificación se señalaba que la administración y los registros tendrían un mejor funcionamiento si tales tareas eran encabezadas por personas letradas, a lo cual los indígenas alegaron que todos los integrantes indígenas del municipio tenían “aptitudes suficientes” y que, por tanto, no era necesaria la mixtificación.<sup>19</sup> En Sololá, también se desarrollaron una serie de movilizaciones y de levantamientos contra el pago de impuestos y contra la búsqueda de mozos para las fincas del café, así como para rechazar el trabajo obligatorio en la construcción de caminos.<sup>20</sup>

---

19 Véase el acuerdo de apoyo a la representación indígena en la municipalidad, emitido el 17 de junio de 1920 y para más información al respecto véase Lina Barrios (2001), *Tras las huellas del poder local*.

20 El llamado “sistema de habilitación”, que data de 1898, obligaba a las autoridades indígenas a conseguir mano de obra para el trabajo en las fincas o para la construcción de obras públicas y caminos. Su fuerza para lograrlo era el encarcelamiento y las multas a las autoridades. Véase Edgar Esquit (2005), *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*.

Todas estas luchas, algunas de las cuales alcanzaron la forma de rebelión desplegada, dan cuenta de que, durante la segunda década del siglo XX, en Guatemala se vivía un complejo clima político. Si bien los liberales tenían fuerza económica y contaban con la fuerza de la ley para la ejecución de sus proyectos, las tramas comunitarias indígenas se rebelaron y encontraron formas de sabotear y limitar el orden de dominación que se iba imponiendo en un clima de abierta violencia. Poniendo énfasis en la dura y movilizadora oposición comunitaria a la desarticulación de las estructuras de autoridad indígena, conviene agregar un elemento más de la agresión contra tales tramas comunitarias: la sistemática amenaza de despojo de tierras. El proceso de desamortización de tierras comunales para el establecimiento del modelo agroexportador cafetalero que comenzó en 1871 requería grandes extensiones de tierra para este cultivo, así como mano de obra para el trabajo en las fincas. En este sentido, la transformación liberal de las instituciones políticas y administrativas locales fue uno de los principales mecanismos mediante los cuales se impuso el modelo agroexportador: concentrando las tierras comunitarias arrebatadas en manos de finqueros y debilitando, para lograrlo, las instancias de cohesión y las capacidades políticas de las comunidades. Con la “mixtificación” de las alcaldías, las nuevas instancias municipales pasaron no solamente a delimitar el territorio y regular su uso, sino también, a encargarse de movilizar y reclutar a cierta cantidad de hombres para trabajar como jornaleros en el duro trabajo en las fincas cafetaleras. Así, en el siglo XX las instituciones estatales de alcance local se construyeron en función de las necesidades del modelo cafetalero y contra la posesión y uso de la tierra por parte de las tramas comunitarias, desconociendo sus instituciones indígenas de gobierno.

Los sucesos en Guatemala, tal como puede verse, contrastan hasta cierto punto con lo que ocurre en Bolivia durante las primeras décadas del siglo XX. Sin entrar en una discusión más detallada sobre el punto, vale la pena no perder de vista cómo la consolidación de modelos distintos de acumulación del capital (minería de enclave en el caso de Bolivia que, por lo mismo, no se

concentraba en el aplastamiento de las capacidades políticas de las comunidades; y economía finquera basada en productos agrícolas para la exportación que requería movilizar grandes contingentes de fuerza de trabajo además de concentrar tierras) impuso condiciones diferenciadas, golpeando con distinta intensidad las fuentes básicas de la capacidad política comunitaria: la disposición de tierras para la producción de sustento y el uso colectivo de los recursos disponibles, y las habilidades de gestión y regulación de tales riquezas materiales, es decir, la tierra y el autogobierno como riquezas esenciales de las tramas comunitarias, una y otra vez agredidas aunque reactualizadas en igual número de ocasiones, en contra del capital y de sus formas políticas estatales.

## **La geografía que se vislumbra desde las luchas**

El proceso de desamortización liberal y el modelo de producción cafetalera establecieron una nueva geografía política en Guatemala, en la cual habrían de desplegarse las luchas comunitarias en los años posteriores. No postulamos, de ninguna manera, la existencia de un determinismo geográfico a partir de las condiciones naturales; más bien, sugerimos no dejar de lado la consideración de la específica manera en que el capital intentó valorizarse en cada región particular. Tomando esto en cuenta, una pregunta relevante apunta a entender ¿contra qué y cómo luchan las diversas comunidades para defender y gobernar por sí mismas su territorio?

Dos claves nos parecen centrales para alumbrar una geografía desde las luchas. En primer lugar consideramos los territorios indígenas de las zonas altas de Guatemala, donde una constelación de pueblos, principalmente de origen quiché, durante las primeras décadas del siglo XX logró defender y mantener sus tierras y bosques. Incluso, en algunas ocasiones, estos pueblos de altura que tradicionalmente combinan actividades agrícolas y de comercio para garantizar la reproducción material de la vida colectiva, consiguieron ampliar la cantidad de tierras poseídas por la vía de la compra de

nuevas tierras comunales. Éste es el caso del territorio ocupado por los 48 cantones de Totonicapán, así como el de las comunidades de la región de Jacaltenango —en Huehuetenango.<sup>21</sup> Nos referimos pues, a tierras no aptas para el cultivo de café, habitadas por hombres y mujeres que han vivido tradicionalmente por encima de más de 2 500 m.s.n.m. Estas comunidades han asegurado sus condiciones materiales para la reproducción de la vida mediante la agricultura de subsistencia y a través de la organización de redes de comercio, tanto de los excedentes producidos como de artesanías y otros productos de diversos lugares, a lo largo de toda Centroamérica y el sureste de México. Son conocidas y famosas las redes de comerciantes indígenas itinerantes de Totonicapán y Quetzaltenango que comercian jabón, textiles, trigo, petates, panela, sal, alfarería y otros artículos en los mercados locales. Al territorio ocupado por las tramas comunitarias agrícolas y comerciantes de altura lo llamaremos tierras altiplánicas o altas; éste comprende partes importantes de los departamentos de Huehuetenango, Quetzaltenango, Quiché y Totonicapán.

La segunda región geográfica que nos interesa destacar es la constituida por las Verapaces, es decir, tierras escarpadas y húmedas ubicadas en la ladera de montañas, donde se cultiva café. Esta región adquirió su forma de organización contemporánea a partir del violento despojo liberal de tierras comunales ocurrido a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Siendo las Verapaces una región localizada entre los 500 a 1 000 m.s.n.m., y contando con una variedad de climas húmedos y tropicales aptos para la producción cafetalera; las comunidades asentadas en estas tierras sufrieron de manera más dramática el despojo republicano y muchas de ellas quedaron atrapadas dentro de las fincas cafetaleras. Con lujo inmenso de violencia, los miembros de las familias que componen las comunidades fueron convertidos en trabajadores del café. La

---

21 Para el caso de Totonicapán, puede revisarse Gladys Tzul Tzul (2013), *Chuimeq'ena' en la historia de Guatemala*. Y, para el caso de Jacaltenango, pueden revisarse las investigaciones que se encuentra elaborando Edgar Esquit acerca del proceso de compra de las tierras comunales en tal región. Véase Edgar Esquit (2014), *Territorios comunales y la fundación del municipio de Barillas, Huehuetenango a finales del siglo XIX*.

ya discutida mixtificación de las alcaldías, en las tierras cafetaleras fue una condición inmediata para el despojo: desconocer y destruir casi cualquier capacidad política local de las comunidades para arrebatarse sus tierras y obligar a hombres y mujeres, niños, niñas y ancianos a trabajar para la finca cafetalera, fue el camino que finqueros y gobernantes impusieron en esta región. Una vez destruido el sistema de gobierno indígena local y usurpadas las tierras más fértiles, las municipalidades “mixtas” se dedicaron a obligar a los hombres y mujeres jóvenes a asistir a las fincas de café, además de que buscaron brazos para las obras públicas y recolectaron impuestos.

Durante todos esos años, en la región del altiplano occidental de Guatemala la lucha por la *soberanía territorial*<sup>22</sup> fue cada vez más pujante. El 21 de junio de 1936, en Nebaj se produjo un levantamiento contra la llamada “Ley de vagancia” y se repudió la libreta de control de trabajos forzados utilizada para hacer cumplir el trabajo obligatorio a quienes no tuvieran títulos de tierra. Cuando el ejército entró a sofocar la rebelión, el pueblo de Nebaj exhibió tanto el título de propiedad colectiva de sus tierras como su estructura de gobierno pues, pese a la presión ejercida sobre él, no había permitido que se estableciera la municipalidad “mixta”. A su vez, en Totonicapán ocurrió otra rebelión en 1934. Conocida como la Rebelión del Señor de Chuitamango, ésta consistió en una amplia movilización de rechazo a la Ley de vagancia que, en Totonicapán, obligaba a los hombres del pueblo a trabajar durante 100 o 150 días al año en fincas cafetaleras de las tierras más bajas. Durante la rebelión se llevaron a cabo grandes asambleas en las que se decla-

---

22 Usamos el término *soberanía* porque nos referimos a las prerrogativas —colectivas y autónomas— de decisión sobre las formas de organizar y pautar la vida en común; de esta manera, *soberanía* no abrevia de la clave estatal-nacional sino de la capacidad de decidir —de producir colectivamente decisión política— y de organizar colectivamente la vida en un determinado territorio. Nuestro uso del término *soberanía* de ninguna manera se presenta como un concepto cerrado y completo, sino que está siempre en disputa con el orden de dominación imperante. Una discusión más detallada sobre el punto se encuentra en Gladys Tzul Tzul (2014), *Sistemas de gobierno comunal: la organización de la reproducción de la vida*.

ró: “No somos vagos. Nosotros tenemos nuestro propio trabajo y así como construimos ese edificio municipal con nuestro trabajo, así lo podemos destruir. Hoy todos nos reunimos para ponernos de acuerdo para que ya nadie vaya a hacer el trabajo al que llama la municipalidad. Quedan todos informados”.<sup>23</sup>

Este contexto de luchas comunitarias en defensa de las tierras comunes y de las prerrogativas del gobierno indígena para disponer sobre ellas es el antecedente inmediato de otra ola de “insurgencia civil” (Tischler, 2005: 18) que se desplegó durante los cuarenta; ésta logró cierta ampliación de los derechos políticos de las mujeres, los analfabetas —es decir, los indígenas—, así como libertades sindicales y reducción de la jornada laboral.<sup>24</sup> Se inició entonces lo que en Guatemala se denomina el periodo democrático, que abarca de 1944 hasta 1954. Fruto de ese nuevo orden surgió la Constitución de 1945, tras la realización de una Asamblea Constituyente. Si bien la nueva Constitución reconoció ciertos derechos políticos y sociales a algunos sectores de la población, en lo que se refiere a las comunidades indígenas, sus tierras comunales y sus sistemas de gobierno, la política de desconocimiento continuó por la vía de la “mixtificación” de las alcaldías, tal como se estableció en el artículo 201, que señala que “la municipalidad es un órgano autónomo regido por uno o varios alcaldes que son elegidos de forma directa” y mediante el voto. Así, después de 1945 se abrieron momentos nacionalizadores mediante campañas de alfabetización y “políticas de mejoramiento cultural y económico de los grupos indígenas” (artículos 82 y 83). Para las comunidades indígenas, lo más interesante de los cambios constitucionales fue el reconocimiento de la calidad

---

23 Debemos este testimonio a don Manuel Joaquín Tzul Ixchajchal, quien era autoridad comunal en ese tiempo y estuvo en esa asamblea.

24 Como dice Tishler, “La insurgencia civil de los estudiantes y maestros iniciaron el movimiento de insurgencias con acciones reivindicativas que se fueron radicalizando en el enfrentamiento con el gobierno, hasta llegar a plantear la autonomía universitaria... La huelga fue secundada por sectores de la población capitalina, entre los cuales se encontraban profesionales, comerciantes, propietarios de establecimientos industriales y ciertos oligarcas” (Tishler, 2005).

inalienable, imprescriptible e indivisible de las tierras de las comunidades, además de que el Estado estaría obligado a dotar de tierras a quienes carecieran de ellas.

Ahora bien, pese a lo decretado en la Constitución como forma única de participación política —el voto—, en las comunidades persistió una férrea conservación de la organización comunal de la política y, aunque no fueran puestos reconocidos legalmente, muchas comunidades siguieron nombrando a sus autoridades a su manera y reconociendo como “encargados” a las personas que se necesitaban para la organización cotidiana de la vida colectiva.

En lo que se refiere a cuestiones agrarias y de redistribución de la tierra, la Constitución de 1945 habilitó una serie de cambios estructurales. En enero de 1953 se promulgó el Decreto N° 900 o Ley de Reforma Agraria, durante la presidencia de Jacobo Arbenz —gobierno que culminó en junio de 1954, en el marco de una crisis política derivada de la intervención estadounidense. En el proceso de reforma agraria, y con el inicio de la dotación de tierras, más allá de la ideología política pregonada por el gobierno, las comunidades se enfocaron en la recuperación de tierras; para tal fin, se aliaron con el Partido Guatemalteco del Trabajo (que fue el que llevó a Jacobo Arbenz a la presidencia). El proceso agrario de reparto y recuperación de tierras permitió romper con la dinámica productiva del monocultivo cafetalero y bananero. Si bien la figura legal para la dotación de tierras fue la de parcela individual, principalmente en la región del altiplano, el restablecimiento de la política comunal regeneró poco a poco distintas formas comunitarias y supracomunitarias de reproducción de la vida; aunque estas formas aparecieron bajo la figura legal de cooperativas. En los cincuenta, por ejemplo, se crearon los territorios de la Máquina 1 y la Máquina 2, en la costa sur del departamento de Retalhuleu; pobladores de las comunidades de Totonicapán, Quetzaltenango y Sololá fueron los beneficiarios de estas tierras. El reparto agrario dio lugar a un proceso de comunicación y reconocimiento entre el altiplano y la costa sur. En el altiplano casi todas las familias articuladas en las tramas comunitarias organizaron el uso del tiempo de tres maneras com-

plementarias: 1) el tiempo de trabajo y producción en las tierras comunales —de altura— y la cosecha para el autosustento, 2) el tiempo para el comercio y 3) el tiempo de cultivo en las pequeñas parcelas recientemente dotadas en la Máquina.

En el caso de las Verapaces, en cambio, el proceso de expropiación de tierras se vio truncado en 1954, tras el golpe de Estado contra Arbenz, cuando éstas fueron restituidas a los finqueros mediante el Decreto N° 31 de 1954, que argüía la necesidad de devolución de tierras a los latifundistas como mecanismo de contención de los conflictos. Según estudios de Jim Handy, del total de 765 233 manzanas<sup>25</sup> de las tierras que fueron expropiadas a través del proceso de reforma agraria, 603 775 fueron devueltas<sup>26</sup> a los finqueros.

La crisis política de 1954, que derivó en un nuevo golpe de Estado,<sup>27</sup> tendría como una de sus principales consecuencias la promulgación de una nueva Constitución en 1956. En ella se ratificó la propiedad privada de la tierra, al tiempo que en su artículo 215 se afirmó que las colectividades indígenas gozarían de protección especial por parte del Estado, que supervisaría la explotación y la utilidad de sus tierras. Esta Constitución conservadora

---

25 El sistema métrico de superficies en Guatemala es bastante particular; las medidas más utilizadas para medir extensiones de tierra son: caballería (equivale a 45.12 hectáreas), manzana (equivale a 0.6988 hectáreas) y cuerda (equivale a 0.1118 hectáreas).

26 Según los estudios de Handy, la contrarreforma agraria logró recuperar aproximadamente 90% de las tierras expropiadas a los finqueros. Los terratenientes se valieron de diversas estrategias para reconstruir sus latifundios, por ejemplo, llamaron invasores de tierras a quienes siempre las habían ocupado. Véase Jim Handy (1992), *Reforma y contrarreforma: la política agraria en Guatemala, 1852-1957*.

27 En 1954 se produjo otro golpe de Estado, esta vez encabezado por el general Carlos Castillo Armas, quien al frente del Movimiento de Liberación Nacional (MLN) fue apoyado por los terratenientes y los empresarios bananeros estadounidenses que querían detener las expropiaciones de tierras. El objetivo de este golpe fue otorgar capacidades al ejército para que acabara con las luchas por reapropiación de tierra que las comunidades venían desarrollando. El golpe de Estado y el establecimiento de un nuevo orden político fueron acompañados por nuevas olas de represión y persecución a dirigentes comunitarios y campesinos.

también enfatizó que la autoridad local estaría integrada por un solo alcalde y síndicos, quienes serían electos en un solo día por sufragio universal (artículo 232). Es decir, esta nueva Constitución reforzó y concentró los mecanismos de expropiación del mando mediante la imposición de los principios de la democracia liberal y estableciendo que las tierras comunales deberían de ser “supervisadas”. Sin embargo, y pese a esta transformación de la legalidad, en 1964 las comunidades del altiplano continuaban nombrando a las autoridades que las representarían en las municipalidades de acuerdo a sus normas; tales autoridades, no obstante, vieron restringidas sus facultades debiendo encargarse sobre todo, del uso del agua.

De esta nueva Constitución también emergió la Ley de Transformación Agraria, promulgada en 1962 mediante el Decreto de Ley N° 1551, a partir de la cual se institucionalizó la política de tierras que promovía la colonización de tierras nacionales, así como la privatización de zonas baldías; en ese momento se inició el proceso de dotación de tierras bajo el eslogan de “tierra productiva”. El Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA) se convirtió en la institución encargada de la dotación de tierras en las regiones que componen la Franja Transversal del Norte, que incluye a los departamentos de Huehuetenango, Quiché, Alta Verapaz e Izabal. Empero, las tramas comunitarias indígenas nuevamente encontraron formas de apropiación y recuperación de tierras comunales; cientos de familias de las Verapaces y el altiplano —algunas de ellas ligadas al partido político de Castillo Armas— recuperaron tierras a través de la dotación individual mediante la figura de cooperativa, la cual se convirtió en una forma de articulación local para organizar la producción de piña y cardamomo. Son conocidas las rebeliones de esa época, cuando las cooperativas se enfrentaron a los militares que dirigían el INTA para frenar sus avances. Un ejemplo de ello es la cadena de rebeliones indígenas que se desataron como consecuencia de un intento del INTA de expropiar a comunarios de diversas procedencias geográficas de las tierras en que habían trabajado durante más de tres años, aduciendo un error en la delimitación

de las propiedades (Tzul Ixchajchal, 2007). Comunidades enteras y cooperativas se enfrentaron al ejército en defensa de su tierra ya cultivada; sin embargo, la brutal y creciente respuesta represiva derivó en masacres que posteriormente, durante la época de la guerra, devinieron en genocidio.

Hasta aquí hemos repasado momentos relevantes de la historia del siglo XX boliviano y guatemalteco, enfatizando no únicamente la capacidad de lucha por recuperación de tierras de las tramas comunitarias en ambos países —lucha que, por lo demás, en Guatemala sigue abierta— sino poniendo atención a sus variadas y ricas formas de regeneración de sus propias capacidades políticas, aun en medio de profundas agresiones y violencia. Reconstrucción que tanto en Guatemala como en Bolivia es una tarea urgente, aunque las condiciones políticas generales sean muy diferentes en ambos países. Nos queda repasar, brevemente, algunos hilos de los sucesos de la más reciente oleada de rebeliones y levantamientos en Bolivia en los albores del siglo XXI, cuando la experiencia de lucha forjada a lo largo del siglo XX volvió a alumbrar renovadas posibilidades de transformación social. La importancia de este momento histórico reside en que permite evidenciar la capacidad que los entramados comunitarios pueden tener en nuestro presente, como fuente de potentes luchas que, de manera sistemática y persistente, se obstinan en agrietar las determinantes de la dominación, habilitando flujos de acción *en contra y más allá* del capital.

### **Territorio, autogobierno y *Pachakuti*: las luchas que inauguraron el nuevo siglo**

A comienzos del año 2000, amaneciendo el nuevo siglo, desde lo más hondo de las tramas comunitarias que habitan extensas regiones de Bolivia brotó una enérgica ola de levantamientos y movilizaciones que se concentró, una vez más, en el altiplano boliviano, particularmente en la más fértil región de Umasuyus, que

---

---

circunda al lago Titicaca, y en los valles de Cochabamba, incluyendo sus zonas periurbanas. El detonante de esta nueva ola de movilizaciones fue la intención liberal de desconocer el tradicional uso y manejo del agua que las diversas comunidades conservan y actualizan en cada región a partir de su gestión comunitaria y popular. A través de una nueva Ley de Aguas (Ley 2029), el gobierno del ex dictador Bánzer —convertido en figura democrática victoria electoral mediante— en 1999 pretendió arrebatar una prerrogativa ancestral de diversas comunidades y *ayllus*: aquella que les permite gestionar y decidir sobre el agua, un recurso vital escaso en sus territorios. Cuando ya no quedaba demasiada riqueza pública que privatizar (la ola de privatización de empresas estatales ocurrió entre 1993 y 1997), las corporaciones y entidades transnacionales de gobierno (FMI, BM, etcétera), apoyándose en el gobierno de Bánzer decidieron enajenar el control del agua y, como corolario, desconocer y aniquilar una multitud de instancias comunitarias de autorregulación de ámbitos de la vida social —variadas, heterogéneas y polimorfos (Linsalata, 2013)—, como los Comités de Agua, los Sistemas Independientes de Agua Potable, la institución de “tomero” y/o de “encargado de agua” en las organizaciones locales de regulación, entre otras; gestadas en los tiempos largos de la historia y reactualizadas por cada generación a fin de adecuarlas a su presente en cada ocasión. La Ley 2029, y la amenaza de privatización del agua, de sus usos y gestión comunitaria local, más allá de la afrenta misma que un *despojo múltiple* de tal naturaleza significa,<sup>28</sup> expresaba un nuevo paso del acelerado desconocimiento de las instancias locales de autorregulación de la vida social que las políticas liberales pusieron en marcha desde comienzos de los noventa, mediante un conjunto de reformas legales que alteraron profundamente la anterior manera de gestionar y usufructuar de la riqueza pública producida tras la Revolución Nacional de 1952.

---

28 Sobre el concepto de “despojo múltiple”, revisar el trabajo de Mina Lorena Navarro (2012), *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el renovado cercamiento y despojo capitalista de los bienes naturales en México*.

---

---

En el año 2000 hacía varios años que estaban vigentes, entre otros cuerpos legales, la llamada Ley de Participación Popular (1996), la Ley INRA (Instituto Nacional de la Reforma Agraria), la Ley Forestal, etcétera. Cada uno de estos cuerpos normativos perseguía, a título de “modernización” de su objeto específico de atención (agua, bosques, tierra, participación política, entre otros), dos propósitos centrales: en primer lugar, brindar condiciones para la conversión de la riqueza social de diverso tipo, pública o común, en propiedad privada y, en segundo lugar, sustraer y desconocer el control tradicional y los variados y refinados mecanismos —diversos pero en el fondo análogos— de gestión y usufructo de variados ámbitos de la riqueza material disponible; mecanismos todos estos, insistimos, heredados y reactualizados permanentemente en la base de la vida social comunitaria y popular boliviana.

Desde ahí brotó la ola de levantamientos y movilizaciones que en cinco años cambiaría una parte significativa de la estructura política y social del país. Leyendo desde esta perspectiva, la lucha variada y tumultuosa en defensa del agua pretendía no sólo mantener un recurso natural en condiciones de propiedad “no privada”. Más bien, la enérgica lucha emprendida entre enero y abril de 2000, que culminó con la primera victoria comunitaria-popular tras el declive del gobierno de la Unidad Democrática y Popular (1982-1985) y la posterior arremetida de políticas liberales de nuevo cuño, además de defender el agua como recurso común y/o público, hizo visible una vigorosa tendencia que caminaba hacia la *reapropiación* tanto de la voz y la presencia política de abajo; como de múltiples clases de riqueza material (agua, tierra, bosques, hidrocarburos, etcétera). Fue así como, desde abajo, a partir de la movilización recurrente que delineó un potente movimiento de insubordinación a los cánones políticos (neo)liberales impuestos, una y otra vez se desafió hasta quebrarlo, el monopolio de incontables prerrogativas políticas cada vez más concentradas en élites expertas y gobernantes criollos y mestizos. Así comenzó la época del Pachakuti, que tras quince años de políticas neoliberales, durante un lustro hizo sentir su fuerza estridente de sinfonía *in crescendo*.

Los dos cuestiones centrales que se disputaron durante esos cinco años, entre unas tramas comunitarias cada vez más cohesionadas y capaces de establecer entre sí eficientes aunque inestables relaciones de cooperación; y las élites criollas encapsuladas en sus siglas político-partidarias cada vez más vacías de contenido y diferencia fueron, una vez más, los asuntos relativos al tendencial autogobierno de determinados territorios comunitarios indígenas. Así, si entendemos la enérgica disputa política del siglo XXI, alumbrándonos con las *añejas tradiciones de lucha* (Thompson, 1995) heredadas de los grandes levantamientos del siglo XVIII y de la Guerra Federal; encontramos una vigorosa reactualización de un horizonte interior férreamente preservado y reconstruido por hombres y mujeres de *ayllus* y comunidades que se esfuerzan por producir y conservar, en común, las condiciones materiales de su reproducción, garantizando la mayor autonomía política y moral posible. Esta clave de lectura, de manera sintética, puede resumirse en una multiseccular lucha por territorio y autogobierno.

Si uno se acerca con una lente teórica que sólo permita mirar la superficie puede ver que la manera en que esto ocurrió se presenta como un conjunto contradictorio de avances y retrocesos por parte de quienes pusieron sus palabras, sus espíritus y sus cuerpos para, una y otra vez, bloquear los caminos o amotinarse en las ciudades detrás de incontables barricadas; a partir de ello ganaron un control intermitente pero cada vez más amplio del territorio boliviano que, a la larga, hizo insostenible la permanencia del régimen (neo)liberal-democrático. Desde una clave de interpretación superficial y acrítica, el variopinto conjunto de posiciones políticas y discursos que se hicieron audibles durante los años de la Gran Rebelión (2000-2005) resultará casi con seguridad incomprendible; lo cual a largo plazo condenará nuevamente al olvido las posturas y contenidos críticos más profundos, dejando a la vista únicamente las transformaciones más superficiales. Tal dificultad para la comprensión surge, entre otros motivos, como consecuencia de la polifonía que, a manera de un gran abanico, se abrió durante esos años: en un extremo se escucharon potentes posturas de gran radicalidad, que proponían arrasarse con toda la

institucionalidad política heredada y re-construir el Qullasuyu;<sup>29</sup> también se levantaron voces y se reconstruyeron prácticas no menos espectaculares, que negociaban con la estructura gubernamental tanto condiciones distintas de inclusión de las aspiraciones populares en el aparato estatal como términos de reconocimiento y respeto hacia prácticas populares y comunitarias de gestión de recursos materiales.<sup>30</sup> Finalmente, también hubo esfuerzos relevantes por construir la mayor fuerza posible, a fin de lograr las mejores condiciones de inclusión posibles en el marco institucional y normativo existente.<sup>31</sup>

En tal sentido, según nuestra mirada, la Gran Rebelión boliviana del amanecer del siglo XXI fue, ante todo, una amplia gesta colectiva que reactualizó la disputa multiseccular de los habitantes originarios de estas tierras —principalmente aymaras y qhichwas— y de algunos otros aliados de la Bolivia popular configurada durante la segunda mitad del siglo XX, por recuperar el control directo del territorio, de los recursos naturales que en él existen y por reconstruir-consolidar-expandir, desde abajo,

---

29 Véase, por ejemplo, la discusión que sobre el Manifiesto de Achacachi, discutido en abril de 2001 por los aymaras movilizados, se presenta en Raquel Gutiérrez (2009), *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*.

30 Ésta fue, en cierta medida, la postura que a lo largo de los años mantuvo desde Cochabamba la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida. Esta agrupación de hombres y mujeres de barrios periurbanos, así como de “regantes” de los valles aledaños a la ciudad, desplegó una hábil política de erosión del orden de mando heredado que combinaba la confrontación —cuando la consideraba necesaria, como entre enero y abril de 2000— con la más amplia movilización para la producción de nuevos sentidos comunes que una y otra vez limitaban las posibilidades políticas dominantes, al menos en lo relativo a la monopolización de las decisiones políticas sobre el agua (Gutiérrez, 2009).

31 Ésta fue la estrategia elegida por los productores de hoja de coca del Chacabambino y otras regiones, comprometidos sistemáticamente con la construcción partidaria —el MAS— y la participación electoral, al mismo tiempo que, con movilizaciones y bloqueos, reclamaban respeto a su derecho de sembrar hoja de coca. El éxito de esta posición, cuya fuerza se nutrió de la energía del conjunto de las luchas, es evidente: lograron ocupar la presidencia del país y una gran parte de los cargos públicos (Gutiérrez, 2009).

formas de autogobierno —igualmente territorial— fuertemente agredidas por las prácticas políticas liberal-procedimentales de la democracia electoral.

El Pachakuti avanzó, pues, por caminos variados, expresándose de diversas formas: desde la intransigente defensa del agua y, más aún, del derecho comunitario a gestionarla y a usufructuar de ella a partir de colectivas técnicas y sabiduría heredadas que, a la larga, pusieron en la discusión pública la temática de la re-apropiación colectiva de los bienes y riquezas igualmente colectivos, más allá de la distinción moderna entre propiedad privada o pública; hasta la recurrente exhibición de su capacidad colectiva de control territorial protagonizada por hombres y mujeres aymaras en vastas zonas de las tierras altas. Estos afluentes del Pachakuti alcanzaron a formular impresionantes plataformas políticas de inversión del orden político liberal-colonial. Ejemplo de ello es el modo en que, durante el belicoso año 2003, la CSUTCB presentó una parte de sus reclamos y posturas: en relación al conjunto de leyes liberales vigentes por entonces en el país, que en aquellos momentos fijaban el aprovechamiento prioritariamente mercantil de la riqueza social-natural (agua, bosques, tierra, recursos minerales, hidrocarbúricos, etcétera), se contrapuso una posición que buscaba sujetar cualquier decisión política sobre estas riquezas a la decisión de los habitantes locales, tomada en asamblea o cabildo, es decir, bajo formas comunitarias re-actualizadas desde lógicas propias de autogobierno.<sup>32</sup> Se pretendía pues, inscribir en todos los cuerpos legales liberales una “cláusula” que estableciera que la decisión final sobre cualquier asunto relativo a la riqueza de los territorios donde se asientan diversos entramados comunitarios estaba, justamente, en manos de ellos mismos, que producirían la decisión a partir de sus tradicionales maneras de

32 Debe quedar claro que este intento de sujetar la riqueza colectiva a la decisión colectiva de los habitantes locales no es equivalente de ningún modo a la idea de “derecho a la consulta”. El “derecho a la consulta” es un mecanismo por medio del cual la prerrogativa sobre la decisión queda en manos de la institucionalidad estatal, mientras que lo que desde abajo se impulsaba era justamente lo contrario: que la prerrogativa sobre la decisión quedase en manos de los habitantes locales.

---

deliberar y producir acuerdos. La idea, bella en su sencillez, puede ser entendida como un auténtico programa de inversión del orden de mando y de reconstrucción de la arquitectura estatal de abajo hacia arriba. Este programa de transformación política, que a la larga quedó sumergido en otra multiplicidad de discursos y prácticas en medio de luchas cada vez más extensas y duras —como las que se desplegaron en 2005 y se desparrramaron en más de la mitad del territorio del país— perdura como prefiguración de lo deseado una vez que el programa de inclusión en el orden nacional alcanzó el mayor éxito posible con la elección de Evo Morales al cargo presidencial.

Pachakuti entonces, entendido como los tiempos en que el mundo social se convulsiona, se altera y gira, cuando el orden de las cosas cambia y se recompone; fue lo que se vivió en Bolivia en esos años, que alcanzó para hacer colapsar el orden político anterior, la llamada estructura partidaria electoral liberal, que finalmente abrió paso a la llegada de Evo Morales al gobierno. Aún más, las fuerzas resurgidas durante el Pachakuti alcanzaron también para producir una profunda deliberación política en Bolivia entre 2006 y 2008, que tuvo como marco la llamada Asamblea Constituyente. Esta experiencia de esfuerzos profundos y múltiples por reconfigurar la estructura económica y política del país chocó con una serie de trabas cuyo análisis no será objeto del presente trabajo. Sin embargo, lo logrado en la Asamblea Constituyente de todos modos abrió la puerta a que los bolivianos y bolivianas de diversas procedencias y orígenes étnicos logran dotarse de un nuevo pacto político a partir del cual seguir su camino. Un camino alumbrado, una vez más, durante los años de la Gran Rebelión.

## **A manera de conclusión**

Los breves hilos de la larga historia de luchas protagonizadas por las tramas comunitarias de Bolivia y Guatemala presentadas en este trabajo exhiben claramente elementos centrales de lo que

consideramos el contenido más profundo del *horizonte interior* de transformación política, desplegado desde multitud de acciones de levantamiento y movilización, deliberación y cuidado cotidiano de la riqueza material producida y conservada en común por hombres y mujeres cuya actividad colectiva se centra en defender y ampliar sus posibilidades de reproducción colectiva en medio de insistentes ofensivas expropiatorias tanto de sus tierras como de sus recursos materiales y capacidades políticas.

El *horizonte interior comunitario-popular*, tal como lo hemos llamado en otros trabajos, se guía históricamente por la disposición colectiva a la defensa y recuperación-reapropiación de la riqueza material existente que garantiza la reproducción colectiva: tierra, agua, bosques, principal aunque no únicamente, tal como se hizo explícito en los levantamientos recientes de la historia boliviana. Al mismo tiempo, tales esfuerzos de lucha suelen afianzarse en un conjunto de prácticas políticas comunitarias, de habilidades asociativas y organizativas capaces de autorregular la convivencia colectiva, que entendemos como legítimas y dúctiles formas de autogobierno. Comprender de esta manera los anhelos y búsquedas más íntimos de quienes han protagonizado la constelación de luchas comunitarias que hemos presentado, contribuye a abrir nuevas vetas de intelección de las luchas actuales. Si bien algunos de los levantamientos y movilizaciones que hemos registrado a lo largo de estas páginas tuvieron *alcances prácticos* únicamente locales o regionales, sumergiéndose sus logros en la casi siempre totalizante “historia nacional”; la experiencia queda anidada en la memoria colectiva y desempolvarla para que adquiera nuevo brillo es una de las tareas que nos anima.

Las prácticas políticas comunitarias y su potente dinámica interna centrada simultáneamente tanto en la conservación de lo poseído y usufructuado en común como en la transformación de lo heredado y conseguido, arroja luz para entender y apuntalar las luchas contemporáneas de otros sectores y en otras latitudes. Nuestra apuesta es que, peinando a contrapelo la historia reciente de dos de los países de América Latina que proporcionalmente cuentan con la mayor población organizada bajo pautas comuni-

---

---

tarias de reproducción de la vida, en algo logremos contribuir a otros esfuerzos autónomos de lucha que disputan riquezas materiales para que éstas no queden sujetas a la forma mercancía ni a la forma valor. Resaltar las capacidades de autogobierno de diversas comunidades indígenas en nuestro continente, por otra parte, contribuye a romper el rígido armazón normativo e institucional que entiende lo político únicamente como lo estatalmente gestionado. Posición esta última que, una y otra vez, durante el siglo XX asfixió los mejores esfuerzos y las más potentes luchas que tendieron a desarmar y limitar los devastadores avances del capital y sus formas políticas, y que amenaza con hacerlo nuevamente en el siglo XXI. Confiamos, pues, en que estas líneas tengan eco en otros hombres y mujeres que, desde cada lucha, rastrean la historia de la que son hijos para, al interrogarla, dotarse de pistas en el presente.

Puebla, México, febrero de 2015.

---

---

## Bibliografía

- Albó, Xavier, *¿Bodas de plata? O réquiem por una reforma agraria*, Piura, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1979.
- Arze, René, “Notas para una historia del siglo XX en Bolivia”, en Fernando Campero (dir.), *Bolivia en el siglo XX*, La Paz, Harvard Club de Bolivia, 1999, pp. 47-66.
- Baires Martínez, Yolanda, “La población indígena de América Central hacia 1900”, en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 15, núm. 2, 1989, pp. 81-89.
- Barrios, Lina, “Tras las huellas del poder local. La alcaldía indígena en Guatemala del siglo XVII al siglo XX”, Guatemala, Universidad Rafael Landívar-Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, 2001.
- Condarco, Ramiro, *Zárate, el temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la república de Bolivia*, La Paz, Renovación, 1983 [1982].
- Esquit, Edgar, “La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX”, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala-Instituto de Estudios Interétnicos, 2010.
- , *Territorios comunales y la fundación del municipio de Barillas, Huehuetenango a finales del siglo XIX*, inédito, 2014.
- Gotkowitz, Laura, *La revolución antes de la revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia. 1880-1952*, La Paz, Plural/PIEB, 2011 [2007].
- Gómez Carpinteiro, Francisco, *Historias que hay que contar*, Puebla, BUAP-ICSyH, 2012.
- Gutiérrez, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*, México, Sísifo/Bajo Tierra/BUAP-ICSyH, 2009.
- , “Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro”, en Raquel Gutiérrez *et al.*, *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*, Oaxaca/

- Puebla, Pez en el Árbol, 2011.
- , “Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos”, en *Acta Sociológica*, núm. 62, México, UNAM-Centro de Estudios Sociológicos, 2013, pp. 11-30.
- Guzmán Böckler, Carlos y J.L. Heber, *Guatemala: una interpretación histórico social*, Guatemala, Cholsamaj, 1995.
- Handy, Jim, “Reforma y contrarreforma: la política agraria en Guatemala, 1852-1957”, en J.E. Cambranes (ed.), *500 años de lucha por la tierra*, vol. 1, Guatemala, Flacso, 1992, pp. 379-400.
- Hylton, Forrest, “Tierra común: caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta”, en Hylton Forrest, Félix Patzi, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson, *Ya es otro tiempo el presente: cuatro momentos de insurgencia indígena*, La Paz, Muela del Diablo, 2003, pp. 127-187.
- y Sinclair Thomson, *Revolutionary horizons: Past and Present in Bolivian Politics*, Londres/ Nueva York, Verso, 2007.
- Klein, Herbert, *Historia general de Bolivia*, La Paz, Juventud, 1982.
- Linsalata, Lucia, “Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una aproximación desde los sistemas comunitarios de agua en Cochabamba”, tesis de doctorado, México, UNAM, 2013.
- Mendieta, Pilar, *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*, La Paz, IFEA/Plural/ASDI/IEB, 2010.
- Navarro, Mina Lorena, “Luchas por lo común. Antagonismo social contra el renovado cercamiento y despojo capitalista de los bienes naturales en México”, tesis de doctorado, BUAP, 2012.
- Ovando, Jorge, *Historia económica de Bolivia*, La Paz, Juventud, 1981.
- Rivera, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*, La Paz, THOA, 1986.
- Rodríguez, Huáscar, *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en*

- el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*, La Paz, Muela del Diablo, 2012.
- Tapia, Luis, *El Estado de derecho como tiranía*, La Paz, CIDES/UMSA, 2011.
- Thompson, E.P., *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995.
- Thomson, Sinclair, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz Muela del Diablo, 2007.
- Tishler, Sergio, *Memoria, tiempo y sujeto*, Guatemala, F y G Editores, 2005.
- Tzul Tzul, Gladys, *Chuimeq'ena' en la historia de Guatemala*, Guatemala, Comunidad de Estudios Mayas, inédito, 2014.
- , "Sistemas de gobierno indígena en Chuimeq'ena'", tesis de doctorado en preparación, posgrado en Sociología, BUAP-ICSyH, 2015.
- Zavaleta, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.

**Otras fuentes:**

Archivo General de Centro América (AGCA).

Tzul Tzul, Gladys, "Sistemas de gobierno comunal en Totonicapán: la organización de la reproducción de la vida", 2014.  
Disponibile en: <http://commaya2012.blogspot.com.tr>

**Entrevistas:**

Tzul Ixchajchal, Delfino, Totonicapán, Guatemala, julio de 2007.

Tzul Ixchajchal, Manuel, Totonicapán, Guatemala, julio de 2007.

La asamblea y el campamento.  
Sobre la autoorganización de lo común

*Amador Fernández-Savater*





# La asamblea y el campamento.

## Sobre la autoorganización de lo común

### *Amador Fernández-Savater*

#### 1. Autonomía

Los sans-culottes de la Revolución Francesa, la Comuna de París, el anarquismo, los Consejos Obreros, Mayo del 68, los zapatistas... Desde que se abrió la época moderna de las revueltas y las revoluciones se puede identificar una corriente de acción y pensamiento específica: la autonomía. Tanto el anhelo como las prácticas efectivas de autonomía pretenden abolir la política en tanto esfera exclusiva de los especialistas, creando formas de democracia directa que devuelvan el poder a colectividades concretas: sóviets, consejos, comunas. Esta tendencia hacia la autonomía no sólo se ha manifestado en un puñado de momentos excepcionales de revuelta abierta contra el orden establecido o de tentativas revolucionarias; también se ha expresado en numerosas iniciativas cotidianas e informales de autogestión y ayuda mutua que han tenido lugar a lo largo de dos siglos. El filósofo griego Cornelius Castoriadis habló de “proyecto de autonomía”, concibiéndolo como una de las significaciones mayores que orientan el hacer en el mundo contemporáneo, siempre en conflicto permanente (tensión y contaminación) con el capitalismo, el proyecto de reorganización de la vida social entera en torno a la lógica del beneficio y la maximización de la ganancia.

Este “proyecto” ha experimentado un sinnúmero de saltos a lo largo del tiempo, victorias y fracasos, desplazamientos y metamorfosis, pero no ha concluido ni ha desaparecido. Durante la mayor parte del siglo XX estuvo relativamente eclipsado por la hipótesis revolucionaria de la toma del poder pero, tras los desastres que implicaron el comunismo autoritario y la constatación de los límites de la socialdemocracia reformista, reaparece con fuerza.

Podríamos pensar, por ejemplo, en los “movimientos de las plazas” (primavera árabe, 15M, Occupy, etcétera) como los últimos episodios singulares, masivos y visibles de ese impulso de autonomía. Por un lado, estos movimientos han expresado un rechazo general a la *política de los políticos*, ya no sólo como esfera separada del poder, sino como simple gestión de las necesidades del capitalismo global. Pero no se limitaron a la crítica, la denuncia o el rechazo; también *redefinieron positivamente la política*, en gestos y en palabras, ensayando modos de pensar y decidir en común sobre los asuntos comunes. Sus maneras de hacer prefiguran también sus objetivos. O, como dijo un amigo en la Puerta del Sol ocupada por el 15M, “la democracia que queremos, ya nos la estamos dando”.

¿Cuáles son esas maneras de hacer, esos modos de pensar y de decidir en común sobre los asuntos comunes? En el centro de estos movimientos encontramos reiteradamente una forma organizativa clásica de la autonomía: la asamblea general y soberana, como espacio abierto de participación y procedimiento horizontal de toma de decisiones. Podría decirse que la asamblea general y soberana sigue siendo uno de los principales recursos a que echan mano las prácticas autonomistas (a nivel masivo o micro), con el propósito de intentar sustraerse a los males bien conocidos de la representación política (privatización de la decisión, concentración del poder, delegación) y ejercer ya otra democracia y otra política (en primera persona, igualitaria, participada).

Sin embargo, los problemas prácticos que vemos reaparecer una y otra vez en las asambleas generales nos exigen pensar a fondo en su adecuación a situaciones y condiciones de “complejidad”, es decir, cuando quienes se autogobiernan no comparten *a priori* una misma escala de valores, una misma cultura o una misma experiencia. Muy a menudo, en el mundo contemporáneo se constata el debilitamiento y la fragmentación de las identidades y las ideologías políticas. No obstante, ésta no es una cuestión puramente técnica o formal, no se trata simplemente de encontrar un “procedimiento” que funcione mejor. Como veremos, la

---

interrogación crítica sobre la asamblea general como órgano de autogobierno alcanza el corazón de toda una metafísica, de toda una concepción de la política y lo común (todavía demasiado “clásica”).

El cuestionamiento que planteo aquí se desarrolla en fidelidad con el “proyecto de autonomía”. Esto es, no desde el presupuesto de que la representación política es el único modo posible de organizar los asuntos comunes. Pienso más bien lo contrario: la representación, que confisca el poder de decisión a las personas que habitan y conocen las situaciones que componen la vida social, depositándolo en un cuerpo profesionalizado de especialistas que gestiona la realidad desde un punto exterior, es una de las mayores catástrofes del mundo contemporáneo. La autoorganización, es decir que gobiernen los que habitan, me parece paradójicamente el único planteamiento sensato y realista. Lo que se trata de pensar (de empezar a pensar) es si la asamblea general y soberana es una “forma” adecuada para la autoorganización.

El carácter de este texto es político e implicado, y se apoya sobre todo en mi propia experiencia y en la observación directa de los procesos y los problemas referidos. En primer lugar, me propongo aterrizar la reflexión a partir de tres experiencias madrileñas de autogestión que conozco de primera mano y que me parecen muy “representativas” de los problemas de la asamblea general: el movimiento 15M en la Puerta del Sol, el centro social Tabacalera en el barrio de Lavapiés y el espacio conocido como Campo de la Cebada en La Latina. En segundo lugar, voy a acercarme a formas de autoorganización “no asamblearias” que se han dado en estas mismas tres experiencias, formas de pensar, cuidar, sostener y orientar la vida en común que pasan desapercibidas, seguramente porque están más acá o más allá de la concepción clásica de la política. Por último, haré resonar el conjunto con algunas reflexiones más teóricas y abstractas —Hannah Arendt, Jean-François Lyotard, Comité Invisible, Christian Laval, Pierre Dardot y Jean Oury—, buscando elementos y claves para una nueva conceptualización.

## 2. Asamblea

### *La Puerta del Sol*

Las asambleas generales eran momentos muy especiales en la Puerta del Sol ocupada tras el 15 de mayo de 2011. Es imposible recordar sin mucha emoción lo que allí sucedía. Pocas veces se ha visto a tanta gente desconocida escuchándose con tanta atención, con avidez incluso. Miles de personas tomaban parte en las asambleas generales, sobre todo en la que tenía lugar por la tarde-noche. Una comisión, llamada “dinamización de asambleas” —seguramente de las más significadas en la plaza—, trabajaba en su preparación. Las asambleas implicaban todo un ceremonial: un ritual estricto organizaba el reparto de la palabra y los tiempos, el proceso de deliberación y la toma de decisiones. El espacio de la asamblea en torno a la “ballena” de cristal que cubre la salida del metro Sol se marcaba de modo tal que siempre quedasen pasillos libres que permitieran llegar al centro desde cualquier punto y hablar allí a la vista de todos. El moderador era una figura clave: rotaba en cada asamblea y era elegido por el grupo que se encargaba de prepararlas. Su tarea no era sólo técnica, sino que debía escuchar profundamente lo que pasaba en la asamblea para darle cauce sin marcar tampoco una orientación determinada. Concentraba mucho poder y siempre había quienes sospechaban de su neutralidad, haciéndolo saber ruidosamente.

El 15M gritaba “no nos representan” y “democracia real ya”, y las asambleas generales eran maneras de materializar tales consignas. El contraste con la mecánica parlamentaria era muy evidente. En el Parlamento, la palabra es dirigida por y sometida a un guion previsto de antemano: podemos saber más o menos qué va a decir quien habla, en función del partido al que pertenece, y jamás se ha visto a nadie cambiar de opinión después de escuchar la palabra de otro. En las asambleas, las luchas de poder entre los partidos dejaban paso al ejercicio del pensamiento colectivo entre personas que hablaban en primera persona. Eso las convertía en situaciones esencialmente abiertas e indeterminadas, en que la

palabra tenía la capacidad de afectar y desplazar las visiones y los sentimientos. Recuerdo decirle a un amigo que estaba a mi lado en una de ellas: “a mí me convencen todas las intervenciones”. La asamblea era un espacio-tiempo apasionante, todo lo contrario del tedio parlamentario. Por supuesto, también había monólogos, aportaciones que no seguían el hilo del razonamiento colectivo, intervenciones cerradas o que venían cocinadas de antemano, pero lo más llamativo de Sol fue la ruptura con las dinámicas de interacción habituales: la escucha y la atención, la paciencia y el buen humor, la confianza en la inteligencia del otro desconocido y la búsqueda de verdades incluyentes (más allá del aplastamiento de las minorías por las mayorías), el rechazo al “resultadismo” que ahoga los procesos en aras de la eficacia, etcétera. “Estamos aprendiendo”, se oía decir a menudo, ante los inevitables problemas, la lentitud del proceso, la dificultad extrema de la búsqueda de consensos.

En las asambleas generales de Sol hicimos, por tanto, algunas experiencias decisivas: la escucha y el pensamiento colectivo, la libre circulación de la palabra abierta a cualquiera, la elaboración y el contagio de un vocabulario común, el sentimiento de la potencia de estar juntos y ser muchos, la visibilización y la puesta en común del trabajo cotidiano y distribuido en las distintas comisiones y grupos de trabajo, etcétera. Pero, ¿servían las asambleas para lo que supuestamente debían servir, a saber, la organización de la plaza y la orientación general del movimiento? Creo que no. Cuando la asamblea general se pensaba a sí misma como una especie de cerebro director (de un cuerpo) se bloqueaba y se volvía torpe. En tres sentidos al menos.

En primer lugar, la necesidad de alcanzar consensos unánimes para tomar cualquier decisión planteaba dificultades casi insalvables: un solo veto echaba para atrás u obligaba a reformular cualquier propuesta. Todas las minorías eran escuchadas, todos los disensos se registraban, pero en el horizonte un tanto quimérico (y seguramente no deseable) de la posibilidad de una síntesis final: el consenso. Se actuaba como si no hubiera diferencias verdaderamente irreductibles, como si con base en la escucha,

la paciencia y la negociación todas las divergencias pudiesen absorberse en *una sola posición*. En segundo lugar, el hecho de que hubiese un punto central de toma de decisiones generaba luchas de poder. Aunque muy amortiguadas por el clima excepcional de cooperación que se vivía en la plaza, hubo asambleas y reuniones de la comisión dinamizadora en que se libraron verdaderas batallas por la hegemonía. La concentración de poder en un solo lugar creaba un escenario de disputa entre los que querían imponer una decisión, los que querían imponer otra, los que querían verificar y controlar la limpieza y la neutralidad del proceso, etcétera. Por último, la palabra tendía en demasiadas ocasiones a distanciarse del hacer concreto. Un ejemplo muy claro es que se tomaban decisiones que no comprometían a quienes las aprobaban: uno podía “votar” a favor del mantenimiento del campamento y marcharse acto seguido a casa, desentendiéndose de las consecuencias de su elección. Por lo demás, toda iniciativa tenía que ser validada por la asamblea general, lo cual no favorecía precisamente un funcionamiento muy flexible o la libertad de iniciativa.

Creo que nada de esto era “accidental”, específico de la conformación de la asamblea general de Sol, sino, casi me atrevería a decir, más bien “estructural”. Es decir: la asamblea general y soberana, como instancia única y central de gobierno, implica estos tres efectos. Presupone y requiere mucha homogeneidad, centraliza el poder de decisión, distancia la palabra del hacer concreto.

La asamblea general de Sol pudo tomar muy pocas decisiones. Sin embargo, una de ellas fue con toda seguridad la más grave y la más sensible de todas las posibles: el levantamiento de la propia acampada. Hubo asambleas larguísimas, tensas y emocionantes, en las que se le dio una y mil vueltas a la propuesta de dismantelar el campamento (por motivos de oportunidad política, problemas de sostenibilidad, etcétera) y descentralizar el movimiento hacia los barrios. Finalmente, la decisión se tomó por consenso unánime —nadie bloqueó— y ello permitió levantar el campamento como un momento de potencia, de continuidad y de alegría, y no de derrota, división o cierre. ¿Entonces? ¿Contradice eso la afirmación de la incapacidad de la asamblea para tomar decisiones?

Yo lo veo más bien así: la asamblea general no tomó la decisión, sino que en ella *cristalizó* un proceso de deliberación multiforme que tenía lugar cotidianamente fuera y dentro de la plaza. En la asamblea se *decantó* finalmente un consenso (un sentimiento compartido) que se había elaborado más allá. En definitiva, creo que la asamblea general de Sol funcionó mejor cuando se dispuso, no como el cerebro (colectivo) que dirige un cuerpo, sino como *un trozo de cuerpo más*; no como el origen, la causa y el motor de los efectos, sino como un espacio-efecto de otras fuerzas; cuando abdicó de su soberanía y se ofreció como un espacio de encuentro, pensamiento y puesta en común.

### **La Tabacalera**

El centro social Tabacalera y el Campo de Cebada son dos espacios cedidos por la administración pública y autogestionados en el centro de Madrid.<sup>1</sup> El primero ocupa una porción importante de la vieja fábrica de tabacos de la calle Embajadores y el segundo es el “foso” que dejó la demolición de la antigua piscina de La Latina. La Tabacalera es un lugar gigante y cerrado, la Cebada es un sitio más pequeño y al aire libre, y los dos tienen algo en común como espacios sociales: hacen de la apertura su principal señal de identidad. La composición de ambos desborda ampliamente los perfiles puramente militantes o activistas: hay vecinos, jóvenes que buscan un espacio de socialización no mediatizado por el consumo, artistas sin espacios de ensayo, personas que viven en la calle, etcétera. Este desborde y esta apertura “complejizan” el espacio, generando dos de los mayores desafíos que atraviesan estos lugares: la convivencia entre formas de vida muy heterogéneas y la toma de decisiones para los asuntos comunes y cotidianos.

Tras una fase ilusionante, colectiva y participada de acondicionamiento material del espacio que duró varios meses, la Tabac-

---

1 Sobre Tabacalera y el Campo de Cebada, puede consultarse el *dossier* entero que ha dedicado la revista Alexia a pensar ambos espacios. Disponible en: <http://revistaalexia.es/campo-de-cebada/> [31/07/2016].

---

---

calera se inauguró oficialmente en junio de 2010. Inmediatamente, la ausencia radical de infraestructuras abiertas y disponibles en el centro de Madrid convirtió el espacio en un lugar muy deseado y solicitado para todo tipo de actividades. Desde el grupo promotor se definieron ciertos criterios que permitieran orientar y filtrar las actividades: se priorizarían las que fueran abiertas, gratuitas, *copyleft* y colaboraran con el mantenimiento del conjunto del centro. También se definieron algunos ejes de trabajo para organizar el proyecto: comunicación, coordinación y autogestión. Y se ensayó un modelo de autogobierno (conocido como “pulpiflor” o “tentápelos”) en el que, por un lado, se otorgó máxima libertad e iniciativa a los distintos espacios y colectivos y, por otro, se creó una instancia central en la que se trataban las distintas cuestiones que afectaban a todos. Cada colectivo y cada espacio (las distintas naves, el patio) enviaría un representante a ese espacio de coordinación.

Enseguida, el desbordamiento de actividades originó muchos problemas de convivencia que hicieron estallar algunas ideas ingenuas de armonía espontánea que se manejaban hasta el momento. Mencionemos algunos de esos conflictos: ¿quién se encargaba de limpiar los WC comunes? ¿A quién “perteneían” las paredes del edificio? ¿Se podía hacer grafitis o ésta era una cuestión a pensar en común? ¿Cómo ejecutar las decisiones que se tomaban y afectaban al edificio entero (por ejemplo, el cierre pactado con los vecinos y la administración a determinada hora)? ¿Cómo organizar el calendario conjuntamente para evitar problemas de exceso de aforo o choque entre eventos incompatibles (un recital de poesía justo al lado de un concierto *hardcore*)?

Lo que se jugaba en todos y cada uno de estos conflictos era la cuestión de “lo común” (en palabras de los habitantes de Tabacalera), entendido aquí y ahora como “lo que afecta a todos”. El espacio y el proyecto de Tabacalera era más que la suma de sus partes (espacios y colectivos). No bastaba con que cada “parte” limpiara o asegurara su zona. Había cuestiones y problemas transversales que afectaban al esqueleto mismo del proyecto que sostenía a las distintas “partes”. Entonces, ¿dónde y cómo se piensa

---

---

y se decide sobre esas dimensiones “transversales” o “comunes” de la experiencia? ¿En qué espacios y a partir de qué herramientas de organización?

Muy pronto, el modelo de gestión en “pulpiflor” se atascó debido a la cantidad de problemas que se le plantearon. Pero siguió existiendo una necesidad acuciante de espacios para pensar y elaborar los conflictos cotidianos, de modo que se creó una asamblea general en la que se participaba a título personal (no ya más como representante de un espacio o colectivo). La asamblea fue propuesta, de manera más o menos explícita, como respuesta al problema de lo común (“lo de todos”). Un espacio radicalmente democrático (abierto a cualquiera) y capaz de alcanzar un punto de vista “global” (de conjunto) y “desinteresado” (que trascendiera los meros intereses particulares de tal espacio, colectivo o usuario). Sin embargo, la práctica asamblearia trajo consigo nuevos problemas, de los cuales referiremos simplemente dos.

En primer lugar, la asamblea general funcionaba como un “poder legislativo” (que decidía sobre las normas y las reglas de lo común), pero carecía del “poder ejecutivo” necesario para hacerlas cumplir. Una vez desechada la violencia como recurso, fueron los llamados “turnos de cuidados” (integrados principalmente por mujeres) los que se encargaron de realizar el trabajo de velar por el cumplimiento de los consensos, los criterios y las decisiones de la asamblea. A pesar del gran esfuerzo que se desplegó, y de la fina sensibilidad de la gente de los turnos, las distintas fuerzas que habitaban el espacio los desbordaban una y otra vez. Los acuerdos se rompieron continuamente, de forma discreta y silenciosa, o entrando directamente en abierta rebeldía. Finalmente, las decisiones se aplicaron (o no), dependiendo en cada caso de la relación de fuerzas. Todo ello creó una convivencia muy frágil, recelosa y sin confianza.

En segundo lugar, la asamblea general puso la palabra y el discurso en el centro de su actividad, pero esto provocó muchos problemas. La igualdad formal en el acceso a la palabra ocultaba desigualdades profundas en relación con el manejo del lenguaje. No se trataba sólo de que los más capaces discursivamente tuvie-

ran mayor peso en la toma de decisiones, sino de que, en la Tabacalera, ni siquiera todo el mundo hablaba castellano. El centro social acogía a muchos inmigrantes africanos recién llegados. Por lo que, poner la palabra en el centro generaba desigualdades que se sumaban a las ya existentes (dinero, recursos). Así, aunque formalmente democrática, supuestamente neutra, hipotéticamente universal y procedimentalmente igualitaria, en el edificio la asamblea general era percibida, sin embargo, como un poder privado y “de parte”. ¿Propiedad de quién? De los activistas blancos expertos en las dinámicas asamblearias.

### *El Campo de Cebada*

En la historia del Campo de Cebada podríamos distinguir dos momentos. En el primero, la diferencia entre el “grupo promotor” (los activistas interesados en el Campo como experimento social, político y urbano) y los usuarios del espacio no era demasiado grande. El Campo se gobernaba entonces desde la asamblea, que gestionaba la petición de espacios para actividades y los diferentes problemas comunes y cotidianos (la relación con la administración, los horarios de cierre, los conflictos).

No obstante, con el paso del tiempo la composición del Campo cambió radicalmente y la distancia entre los nuevos usuarios y la asamblea creció. Esos nuevos usuarios eran, sobre todo, gente muy joven, que utilizaba la Cebada para jugar básquet, estar y encontrarse, beber y fumar, etcétera. Los problemas crecieron y el espacio se volvió ingobernable para la asamblea. Muchos activistas “se quemaron” y abandonaron el proyecto. Para quienes pertenecían, el desafío político fue, a partir de ahí, inventar modos de favorecer la reapropiación del espacio y sus cuidados por los propios usuarios. Lo cual poco a poco empezó a darse, como veremos luego.

Podría decirse que en condiciones “simples” (cuando los asamblearios y los usuarios no eran radicalmente diferentes), la asamblea funcionaba. Pero, cuando la complejidad se elevó

—cuando las situaciones y las condiciones se volvieron más heterogéneas, indeterminadas, etcétera—, la asamblea general empezó a agriparse y agarrotarse. Fuera de los ámbitos militantes o activistas, los nuevos usuarios no la reconocieron como gobierno legítimo del espacio. Sus mismos modos y formas eran percibidos como extraños: ¿resolver los problemas hablando sentados durante tres horas? Cuenta Joncar, uno de los asamblearios del Campo, que un día le pidió a un chico que escuchaba electrocumbia a todo trapo que bajase un poco el volumen, para que la asamblea pudiese escucharse y hablar. El chico respondió: “¿Qué pasa? Si fuera Ismael Serrano, ¿os gustaría más?” Esta anécdota revela cómo la asamblea era percibida como una tribu más de las que habitaban el Campo (en este caso, la tribu de “los políticos”), pero con la particularidad de que esa tribu se veía con derecho de decirles a los demás cómo debían comportarse.

Sobre las tensiones entre la asamblea y la vida cotidiana del Campo, Jacobo, otro habitante de primera hora del Campo, dijo también lo siguiente: “la asamblea puede decir lo que quiera, pero aquí son los hábitos los que gobiernan”. Es decir, la organización cotidiana del espacio tenía más que ver con los modos de acción y relación de los cuerpos con el espacio que con las normas y reglas decretadas por la asamblea. Todo el tiempo, en cada rincón del Campo, se tomaban decisiones que configuraban el espacio. En los muros y las canchas de básquet, a través del rap y los grafitis, mediante el whatsapp o el boca a boca. Pero la asamblea general se mostraba ignorante e insensible a estos dispositivos, prácticas y lenguajes, no sabía cómo relacionarse con ellos, sólo conocía la palabra y el discurso. La asamblea *no entendía de cuerpos*.

### 3. A través de Grecia

En la Puerta del Sol, la asamblea funcionaba bien como espacio de circulación de palabra y puesta en común, pero se bloqueaba y se volvía torpe cuando se pensaba a sí misma como centro motor o decisor. En Tabacalera, la asamblea pretendió dar respuesta

a los problemas generales, pero fue percibida como un espacio particular más que pretendía gobernar el conjunto. En el Campo de Cebada, la asamblea se mostraba ignorante e insensible a los hábitos, esas disposiciones físicas y corporales que “gobernaban” efectiva y cotidianamente el espacio.

¿Tienen los problemas contemporáneos de la asamblea general algo que ver con su remoto origen en la Grecia antigua? A continuación propongo, no tanto una explicación general-abstracta (deshistorizante), como algunas *resonancias* entre cuestiones del presente y lecturas del pasado.

### ***Hannah Arendt y los “hombres libres”***

Escuchemos, por ejemplo, a Hannah Arendt. Según ella, en Grecia la asamblea era el espacio donde los “hombres libres” intercambiaban palabras y acciones. ¿Quiénes eran los hombres libres? En la reflexión de Aristóteles que cita Arendt (2005), el esclavo está desprovisto de la facultad de deliberar y decidir, de la facultad de prever y elegir. Es precisamente lo contrario de un “hombre libre”: un tipo de ser sometido a la necesidad, a la vida biológica. Los hombres libres son los que están liberados de la necesidad, es decir, liberados de la vida material: quienes poseen tierras, esclavos o mujeres, y por tanto, quienes disponen de tiempo.

Arendt llama “labor” a la actividad interminable de producción y reproducción para la supervivencia. Son actividades necesarias para sostener la vida (comer, beber, dormir, etcétera), que no construyen un mundo estable de objetos (como hace el trabajo), ni abren un espacio público de aparición (como hace la política). Las actividades de la labor se agotan en el momento en que son realizadas y consumidas, sin dejar nada tras de sí. Su tiempo es el tiempo cíclico de la necesidad natural, de la repetición, de las necesidades invariables de la especie. Su espacio es el *oikos*: el espacio de gestión de lo cotidiano donde hormigean las mujeres y los esclavos griegos. Un espacio de sombra y de dependencia, el espacio de los seres excluidos de la política.

Sólo allí donde acaba la labor puede empezar la política. Los dos ingredientes básicos de la política son la “acción” (en lugar de la repetición de la necesidad) y la “pluralidad” (en lugar de la uniformidad de la especie). Gracias a la acción (que da lugar a lo nuevo) y a la palabra (en la que se manifiesta la singularidad de cada quien) se desarrolla la vida humana (y no ya puramente biológica). El espacio-tiempo por excelencia de la política es, por tanto, el espacio público donde se muestran y se comparten las acciones y las palabras. La asamblea es el “teatro de aparición de la libertad”, justo lo contrario del espacio doméstico donde “nada merece ser visto”. La asamblea es ese espacio de los “hombres libres”: libres de la necesidad, libres de su cuerpo, libres de los cuerpos que sostienen la vida material. Libertad como poder de hacer abstracción de las condiciones materiales de existencia.

### ***Jean-François Lyotard contra la polis***

En varios textos de los años setenta, Jean-François Lyotard carga las tintas contra la democracia griega, discutiendo indirectamente con otros pensadores de la época que la toman como ejemplo o modelo político (la misma Arendt o su viejo compañero Castoriadis). Para realizar sus ataques, Lyotard se apoya en los trabajos de historiadores de la antigüedad como Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet o Marcel Detienne. La cuestión central que retiene de ellos es la importancia decisiva de *la geometría* en el imaginario político griego. ¿En qué sentido? El mundo se empieza a imaginar y pensar entonces como una extensión de tipo matemático, definida por “relaciones de distancia y posición”.

Esta concepción del mundo como extensión homogénea en todas sus partes determina, según los historiadores, la configuración de una serie de espacios sociales: los juegos cívicos, las asambleas guerreras de reparto del botín, la administración de justicia, etcétera. ¿Cómo? Todos se organizaron como espacios circulares, centrados en torno a un punto privilegiado con respecto al cual los demás puntos estaban idealmente en una relación recíproca e

igualitaria, simétrica y reversible. En los juegos cívicos, en el centro se ubicaban los premios. En la administración de justicia, el tribunal independiente. En las asambleas guerreras, el botín a repartir.

La primera ciudad griega fue una república de guerreros hoplitas y en la clase guerrera se formaron ciertas concepciones esenciales del pensamiento político griego. Las asambleas de guerreros anticiparon las asambleas políticas griegas posteriores que conocemos. Los guerreros se sentaban en círculo mirando hacia el interior y depositaban los bienes a repartir en el centro. El centro (*meson*) era, topográficamente, el lugar más visible de la asamblea, el lugar que estaba a la vista de todos: el lugar de la *luz pública*. Los bienes que se depositaban allí no eran bienes personales, no pertenecían a nadie. Poner en el medio es poner en común, poner en circulación. En las asambleas de guerreros lo que se depositaba en el centro era el botín. En las asambleas políticas posteriores lo que se puso en el centro fueron la palabra y el poder. El hecho de que el poder y la palabra se pusieran en el medio significa que se compartían: ni se acumulaban ni se privatizaban. Todo auditor podía devenir locutor. Cualquier ciudadano podía hablar en medio del círculo asambleario, en medio de la colectividad, hablar a la vista de todos y dirigirse a todos por igual. En relación con el centro, cada uno estaba en situación de igualdad con respecto a los demás. Es el sentido de la *isonomía*: igualdad ante la ley.

Así, la ciudad nació como ruptura de la organización arcaica, tribal, “salvaje”. En el centro de la ciudad griega, ya no habría un templo o un palacio, ni el cuerpo de ningún déspota, sino el lugar vacío de la asamblea. La revolución democrática de Clístenes transformó materialmente la articulación sociopolítica heredada para reorganizar la ciudad en torno a este punto central, el *ágora*, en cuyo marco todos los ciudadanos podían definirse como iguales. Se creó así una nueva unidad, en la que lo “pre-político” (la labor, etcétera) pasó a segundo plano.

Para Lyotard, sin embargo, este imaginario geométrico de la política —la igualdad de todos en torno a un punto privilegiado que es el centro de la asamblea— es bien problemático, al menos en tres sentidos. En primer lugar, establece una división jerárquica

del cuerpo sensible (o libidinal, dice Lyotard). El cuerpo-ciudadano hace útil y valoriza (*erotiz̄a*) sólo un pequeño fragmento de lo existente: *pene y logos*. Es decir, la capacidad de fecundar mujeres que reproduzcan la ciudad y la palabra razonable (el argumento) que se intercambia en la asamblea. Otros muchos fragmentos del cuerpo sensible son así excluidos o quedan subordinados: “todas las vaginas, todas las lenguas venidas del extranjero, todas las manos que no pueden matar, sino sólo trabajar, todas las palabras pronunciadas en otro sitio que no es el medio de la asamblea”. Los hombres sentados en círculo dan la espalda al exterior bárbaro. La ciudad griega se instituye en este corte, en este gesto de separación entre lo que merece luz y publicidad (la palabra razonable) y lo que queda confinado a la “noche de Dionisos” (“salvajismo, sensibilidad, materia y cocina, impulsión, histeria, silencio, danza menádica, belleza del diablo, lascivia, brujería, debilidad...”).

En segundo lugar, la palabra valorizada en la capacidad de argumentar y contraargumentar es la palabra racional y razonable. La palabra que se puede *intercambiar* con vistas a un consenso, a un acuerdo, a una resolución, a una síntesis. Esa palabra dicha en el medio es igualmente una palabra *mediar*: una palabra regulada-reguladora, comparable y conmensurable, en la que se anulan las verdaderas diferencias. “La boca ciudadana deberá gozar con el intercambio político civilizado de los argumentos, con el buen tono que es la igualdad de tono y de humor, y con la regulación retórica de las distancias de tono y de humor” (Lyotard, 1991). Esa palabra intercambiable expulsará otros discursos y otras posiciones de enunciación: la palabra cargada de afecto y, por tanto, singular e incomparable; la palabra que implica posiciones irreductibles y no se deja sintetizar con vistas a un consenso; la palabra que empuja un desplazamiento en la percepción de los asuntos que se tratan, etcétera. Pronto surgirán en el ágora expertos en el “habla correcta” (estilistas, retóricos, profesionales del habla asamblearia), quienes empezarán a acumular y a privatizar lo que supuestamente era un bien común.

Por último, la política asume la estructura de un teatro clásico o “a la italiana”, definido según Lyotard por tres límites o divisio-

nes: 1) lo que queda dentro y lo que queda fuera del propio teatro; 2) la sala y la escena, los actores y los espectadores, los que tienen acceso a la palabra y los que no; y 3) el escenario y la maquinaria o los bastidores de la política. El primer límite marca la frontera entre lo político (la capacidad de argumentar y contraargumentar) y lo no-político (el útero, la cocina, las manos laboriosas, la sintaxis y los fonemas bárbaros, etcétera). El segundo límite es definido por los filtros que dan acceso a la ciudadanía y a la palabra: portar armas, poseer esclavos, etcétera. El último límite invisibiliza y borra precisamente lo que permite que haya escena y teatro: la maquinaria y los bastidores (la existencia de los esclavos, la desigualdad entre los sexos, etcétera).

#### 4. Campamento

Podríamos decir que, para superar la organización tribal-familiar de la vida social, los griegos inventaron el imaginario de “lo público”: el logos, la igualdad de los ciudadanos con respecto a la ley, la diferencia entre lo político y lo no político (o “pre-político”, la labor, etcétera). Este imaginario de lo público fue retomado siglos más tarde por las corrientes revolucionarias en lucha contra el Antiguo Régimen, ya sin referencia a la asamblea general como centro, sino al Estado. Mi intuición o pregunta sería aquí la siguiente: el proyecto de autonomía al que me referí al principio, ¿no se ha pensado también bajo este imaginario de lo público? Lo “público no-estatal”, ciertamente, pero sustituir el Estado por una asamblea (o una pirámide o coordinación de asambleas) no resuelve, como hemos visto, los problemas de la centralización del poder, la homogeneidad presupuesta o requerida y la separación de la instancia de gobierno y la vida cotidiana (los afectos, los hábitos, las cuestiones logísticas y materiales, etcétera). ¿Dónde buscar pistas para repensar las prácticas de autonomía en otras claves, por fuera del imaginario de lo público? Vamos a mirar las mismas tres experiencias analizadas antes, pero atendiendo a otros aspectos.

## *Acampadasol*

Durante los primeros días, repleta de gente la Puerta del Sol como estaba, era difícil verlo. Sobre todo desde los bordes de la plaza. ¿Qué pasaba en el cogollo, en torno a la estatua de Carlos III? Desde allí llegaban noticias de muchísima actividad, protagonizada sobre todo por gente muy joven, ¿pero de qué tipo? Mi amiga Cristina Vega se hacía las mismas preguntas que yo. Fue un día de mucha lluvia cuando lo vio por primera vez y lo contó así en un texto muy hermoso titulado “Sol en caliente”: “Como en ese momento, por la lluvia, no había tanta gente pude verlo. Una jaima,<sup>2</sup> un par de lonas precariamente atadas a la verja de la estatua, la bandera de Egipto, un generador y un montón de colchones apilados”.

Cristina se refiere al *campamento*. Sol no era sólo un espacio de protesta y reivindicación, tampoco era sólo un espacio de organización horizontal, sino también un campamento: un espacio de vida (en) común. Éste es un rasgo que distingue al 15M de otros movimientos o momentos de protesta callejera vividos los años precedentes: las movilizaciones de 2003 contra la intervención estadounidense en Irak, la autoconvocatoria del 13M de 2004 ante las sedes del Partido Popular de toda España para exigir “la verdad” sobre la autoría de los atentados de Atocha, el movimiento V de Vivienda contra la especulación inmobiliaria en 2006 o el movimiento contra la ley antidescargas conocida como Ley Sinde en 2009. Los campamentos del 15M añadieron al repertorio de acción de esa lista un plus fundamental: no se trataba únicamente de movilizarse o protestar juntos, sino de autoorganizar materialmente la vida en común. *De tomar la calle pasamos a crear la plaza*. Un cambio cualitativo.

Se pone a llover. Nos refugiamos debajo [de las lonas] apretados y algunos se ponen a unir con cuerdas, a sacar más lonas, más plásticos, más costuras. En unos días, el campamento creció y creció de forma espontánea, acomodando primero a la gente, enseguida la coordinación y los ordenadores, y luego enfermería, comisio-

2 Tienda de campaña de los pueblos nómadas del norte de África. [Nota del ed.]

---

nes, grupos, alimentación, bibliotecas, carteles sobre carteles, WC, cuerdas cruzando el cielo de la plaza, bajo el que se trezaban nuevos puestos en una formación chabolista<sup>3</sup> horizontal.

El 15M creó pequeñas ciudades (algunos les dicen “romanas” y otros, “chabolistas”) en el corazón mismo de las grandes, con sanitarios, alimentación, enfermería, biblioteca, etcétera. A imitación de lo que se había visto en plaza Tahrir, se abrieron espacios habitables e inclusivos, donde cualquiera estaba invitado a participar, a colaborar, a pasar. Los campamentos absorbieron y activaron los saberes y las capacidades de todos. Se desplegó un cuidado infinito de las diferentes formas de vida (por ejemplo, se montó una guardería para que pudieran llegar personas con hijos) y de las diferentes formas de la vida (dormir, comer, estudiar, juntarse, comunicar, organizarse o simplemente estar). La democracia que se quiere (“democracia real ya”) se parece mucho a la organización misma de esas plazas: igualitarias, activas, cooperativas, a la altura de las personas. Ahí está la *superioridad ética* del 15M: se denunció y se desafió al estado de cosas con el ejemplo práctico e inmediato de una vida mejor por delante.

En Sol, el centro mismo de la plaza se fue saturando a partir de la estructura que montaron algunos elementos dispersos como el caballo, el kiosko y el metro, que junto a las farolas dieron forma a lo que más tarde sería un tendido con calles y habitáculos. Tiene hasta un nombre: “construcción hormiga”. Me pregunto cómo habría sido todo esto si no hubiera llovido tanto en estas semanas. Cómo, si no hubiésemos copiado el gesto de Tahrir y otros que cada cual ha ido aprendiendo en estos años de explosiones intermitentes de protestas callejeras.

¿Y cómo funcionaba el campamento? Preguntadas por ello, las personas que participaban de la comisión de infraestructuras respondieron: “es un ir adaptándose a la calle, a lo que se va

---

3 Persona que habita una vivienda de escasas proporciones y pobre construcción, que suele edificarse en zonas suburbanas. [Nota del ed.]

demandando”. Es decir, el campamento se organizó, en primer lugar, a partir de las necesidades inmediatas que surgieron con la creación de esa pequeña ciudad (no había un plan previo). Se piensa lo que se hace mientras se hace y desde lo que se hace. En segundo lugar, se coordinaron y articularon horizontalmente mil esfuerzos locales y situados, sin un lugar central de organización, ni siquiera democrático. Se funcionaba a través de una multiplicidad de prácticas, relaciones y herramientas: micro-asambleas, grupos de trabajo, comisiones, agrupaciones informales, el boca a boca, los móviles, Internet, vínculos fuertes entre gente más comprometida, vínculos más débiles entre y gente que entraba y salía, etcétera. Lo que cada situación —y cada momento de la situación— requería. Todo valía y todo sumaba.

### *La cocina de Tabacalera*

Desplazando la mirada de los lugares centrales y más visibles de Tabacalera, podemos toparnos con un proyecto como la cocina. Una experiencia lateral y micro, prácticamente desconocida, que tuvo lugar entre 2011 y 2012. Para contarla, nos apoyamos en el relato de Javier Olmos, apodado Jabuti, una persona muy conocida en las redes activistas y vecinales del barrio de Lavapiés, que participó en otras experiencias de centros sociales del barrio y cocinero popular.

A petición de un amigo, Jabuti comenzó a colaborar en la cocina de Tabacalera cuando el centro ya llevaba unos meses abierto. La situación de la cocina entonces era bastante desastrosa. Cocinaba quien quería, comprando alimentos y butano<sup>4</sup> para el día, pero no se cuidaba el espacio como tal, se dejaban los platos sucios para el siguiente, entre otras cosas. Muy poco a poco, mediante un trabajo infinitamente delicado y paciente de composición entre diferentes personas, intereses, lenguajes, etcétera, Jabuti y otros cómplices comenzaron a tejer un pro-

---

4 Hidrocarburo gaseoso derivado del petróleo que, envasado a presión, tiene usos domésticos como combustible. [Nota del ed.]

yecto colectivo. Cada día cocinaba un grupo: “hoy, unos rastas y unos rockeros que cocinan vegetariano; mañana, senegaleses y guineanos; pasado, una chica venezolana junto a una española”. Se consiguió que cada grupo aportara algunos euros y que hubiera varias bombonas<sup>5</sup> de butano comunes. Se organizaron “juntadas” una vez al mes para hablar de los asuntos comunes, al mismo tiempo que se limpiaba, se cocinaba y se comía. De una cocina en la que cada cual iba a lo suyo, en un ambiente de negación del otro, se pasó lentamente a una cocina hecha de cooperación, donde había una autoresponsabilización por lo común (limpieza, cuidado, entre otros aspectos).

¿Cómo era el funcionamiento de la cocina? Según el relato de Jabuti, hay al menos dos claves a considerar. En primer lugar, lo que se puso en el centro fueron los aspectos y las dimensiones materiales y prácticas de la experiencia común. La cocina era un grupo-comunidad *en torno a una bombona de butano*. Se partió de lo que había, en un continuo permanente entre pensar y hacer (se encontraban para pensar a la vez que se limpiaba y se cocinaba). En segundo lugar, no se intentó abarcar la totalidad, sino que, en principio, funcionara algo situado y concreto: el propio proyecto de cocina. Y desde ahí se aportó a lo común: por ejemplo, la cocina ofrecía comidas gratuitas a personas y grupos que aportaban al común de Tabacalera, como una manera de honrar y agradecer su trabajo. “Hay que ser más egoístas”, dice Jabuti cuando relata la experiencia. “Nosotros vamos a lo nuestro y vemos desde ahí cómo nos encontramos con el otro.” Este “egoísmo” no significaba pensar sólo en lo propio, que es lo que ocurría al principio en la cocina, sino afanzar lo propio y aportar desde ahí a lo común, encontrarse con el otro a partir de lo propio. Un modo de hacer radicalmente diferente al de la asamblea general, que funcionaba, como decíamos antes, desde un punto de vista “global” (de conjunto) y “desinteresado” (no “de parte”). La experiencia de la cocina abrió la posibilidad de pensar otro tipo de “producción de lo común” que no trasciende lo particular, sino que surge de la ar-

---

5 Vasiija metálica muy resistente, de forma cilíndrica o acampanada y cierre hermético que sirve para contener gases a presión. [Nota del ed.]

---

---

ticulación entre una multiplicidad de situaciones particulares. Lo común como un tejido o un ensamblaje de situaciones concretas, no tanto como un “centro” (de ley).

### ***Las “bandas” de la Cebada***

Recordemos: la evolución del Campo de Cebada desbordó a los activistas (las personas más “ideológicamente políticas”), desplazándolos de la centralidad del espacio. Los problemas de convivencia se acumularon y la asamblea fue incapaz de hacerse reconocer como el lugar de gobierno legítimo del espacio. Muchos activistas se quemaron y se marcharon. Quienes decidieron quedarse trataron de dar un giro a la gestión del proyecto y decidieron provocar una “catástrofe”. Cerraron por un día el espacio, como señal de alarma y llamada de atención. Se produjo entonces una cierta activación: los usuarios del Campo que hasta ahora delegaban su gestión cotidiana en la asamblea (sin reconocerla) dieron un paso al frente para participar en los cuidados del espacio. Esos usuarios eran las “tribus” o las “bandas” de la Cebada: grupos de amigos, grupos por afinidades (el básquet, la música, etcétera). La asamblea permaneció (como espacio para la coordinación de actividades, para pensar sobre los problemas, tomar decisiones sobre ciertos aspectos, algunos no menores), pero en el día a día fueron las “bandas” del Campo las que se hicieron cargo en buena medida de la limpieza, la puerta, la mediación en conflictos, entre otras tareas.

Esos chicos en banda que se encargaron del espacio lo hicieron a su modo y por sus propias motivaciones (“egoístas”, diría Jabuti). Es decir, no eran activistas o militantes, no iban a las asambleas, tampoco pensaban políticamente el espacio. Pero, el sentido de su vida pasaba por que el Campo continuara abierto: para jugar al baloncesto, para socializar en un espacio no mediatizado por el consumo, etcétera. Estas bandas no confluyeron en un espacio unitario como el de la asamblea. Lo que funcionó más bien es lo que Jorge, otro habitante y estudioso del Campo, llama

“legitimidades en red”. ¿Qué significa esto? En el Campo de Cebada no todo el mundo reconocía a todo el mundo la legitimidad para tomar decisiones, ni todo el mundo reconocía un solo espacio (la asamblea, por ejemplo) como gobierno legítimo. Había más bien una “concatenación de legitimidades”: tal persona de tal banda reconocía a tal persona de otra banda, un chico de los que jugaban al básquet reconocía la legitimidad de una persona de la asamblea pero no la de otra, etcétera. Ello implicaba muchos centros, muchas figuras, muchas conexiones que activar en caso de que hubiera problemas. Estas legitimidades concatenadas o en red —que funcionan cotidianamente para mediar en conflictos, organizar el espacio o responder a tal o cual situación— sugieren respuestas distribuidas (más que soluciones totalizadoras) a las cuestiones del autogobierno y la autoorganización. La asamblea todavía requiere demasiada homogeneidad: los mismos códigos, los mismos lenguajes, las mismas herramientas. Las “legitimidades en red” incorporan una pluralidad de registros, lenguajes y prácticas. Hay muchas reglas y cada una tiene su momento y su espacio. No hay sólo *unas* reglas que sean válidas para todos y en todo momento.

Citaba antes la afirmación de Jacobo, habitante del Campo: “no es la asamblea quien gobierna el espacio, sino los hábitos”. ¿Qué es un hábito? Siguiendo a Pierre Bourdieu, John Beasley Murray los define como “afectos congelados”. Afectos en tanto son disposiciones corporales e inconscientes, “congelados” en tanto representan gestos o comportamientos repetidos. El hecho de que “gobiernen los hábitos” —que son casi completamente inconscientes—, ¿significa que no hay nada por hacer, salvo resignarse a algún tipo de fatalidad o mecanismo automático? No, se trata de pensar la “intervención política” de modo radicalmente distinto: no como la tarea pedagógica de educar a los demás y explicarles cómo deben ser las cosas (“hay que limpiar”), sino más bien como el arte de facilitar encuentros que construyan cuerpos colectivos más potentes. Pueden crearse “buenos hábitos” (que ayudan a construir y sostener formas estables de común o comunidad) y evitarse los malos (destructivos y autodestructivos).

---

El desafío es imaginar y ensayar formas de “intervención” que no pasen únicamente por la conciencia, por ejemplo, a través del mobiliario o de las actividades que se proponen en el espacio; a partir del trabajo físico conjunto (limpiar juntos) o de formas de presión colectiva difusa pueden suscitarse distintos modos de “hacer cuerpo” con el espacio y con los demás. Otros modos y herramientas de convivencia.

## 6. Habitar y lo común

Antes hice resonar los problemas contemporáneos de la asamblea general con algunas lecturas filosóficas sobre la Grecia antigua. Ahora haré resonar esas otras formas de pensar-hacer que he ido repasando (el campamento del 15M, la cocina de Tabacalera y las bandas de la Cebada) con otros planteamientos teóricos: los del no-grupo Comité Invisible, la pareja de autores Christian Laval y Pierre Dardot, y Jean Oury, fundador de la psicoterapia institucional.

### *Habitar, según el Comité Invisible*

El no-grupo Comité Invisible establece una distinción entre el “paradigma del gobierno” y el “paradigma del habitar”. El paradigma del gobierno divide las cosas entre un sujeto (que gobierna) y un mundo (de objetos, procesos, personas, etcétera) a gobernar. Es el paradigma que rige al mundo desastrosamente, al hacer de él un objeto de control. La democracia forma parte de este paradigma, ya sea en su versión jerárquica (la democracia representativa, según la cual, como dice la Constitución argentina, “el pueblo no delibera si no es a través de sus representantes”) o en su versión directa o asamblearia. Vamos a detenernos en la crítica a esta última, menos conocida.

En el ágora democrática, los seres racionales argumentan y contraargumentan para tomar una decisión (la ley), pero la asamblea que los reúne sigue siendo un espacio separado de la vida y

de los mundos: *se separa de hecho para mejor gobernarlos*. Se gobierna produciendo un vacío, un espacio vacío (el llamado “espacio público”), en el que los ciudadanos deliberan libres de la presión de “la necesidad”: la materialidad de la vida, aquello que designamos, desligándolo de lo político, como lo “reproductivo”, lo “doméstico”, lo “económico”, la “supervivencia” o la “vida cotidiana”, queda fuera, a la puerta de la asamblea.

La crítica del Comité Invisible a la democracia directa no sólo es una crítica teórica o abstracta, sino que puede entenderse mejor como una observación de los *impasses* y los bloqueos de las asambleas de los movimientos políticos más recientes: la palabra que se distancia de la acción, colocándose “antes”; las decisiones que no implican a quienes las toman; el sofoco de la iniciativa libre y de los disensos; el fetichismo de los procedimientos y los formalismos que pretenden tener soluciones para todos los casos; las luchas de poder para condicionar las decisiones; la centralización y la burocratización, entre otros. Para el Comité Invisible todos los problemas tienen que ver con la separación instituida por la asamblea entre las palabras y los actos, entre las palabras y los mundos sensibles.

La potencia de las plazas no estaba, pues, en las asambleas generales, sino en la autoorganización de la vida común (infraestructuras, alimentación, guarderías, enfermería, bibliotecas). Los campamentos se organizaron según lo que el Comité Invisible llama el “paradigma del habitar”, en el cual no se establece un vacío o una oposición entre el sujeto que gobierna y el mundo a gobernar, sino que los mundos se “pliegan” sobre sí mismos para pensarse, darse formas y autoorganizar la vida común. No se decreta lo que debe ser, sino que se elabora lo que ya está siendo. No se funciona tanto a partir de metodologías, procedimientos o formalismos (que podrían aplicarse a cualquier situación), sino mediante una “disciplina de atención” a lo que pasa (cómo pasa, por dónde pasa). Las decisiones no se toman por mayoría o por consenso, sino que *prenden* o se *decantan* en procesos de pensamiento colectivo. No son elecciones entre opciones dadas, sino invenciones que surgen de la presión que ocasiona un problema

práctico y material. Y las aplican quienes las toman, comprobando así en primera persona lo que implican, confrontándolas con la realidad, haciendo de ese modo de cada decisión una *experiencia de mundo*. La libertad, para el Comité Invisible, no tiene que ver con la “participación”, o con la elección y el control de los representantes, sino con el despliegue de las iniciativas, con la construcción de mundos habitables, con prácticas concretas. No tanto con “poder decidir” como con “poder hacer”.

### ***Lo común, según Laval y Dardot***

*Común*, el libro de Christian Laval y Pierre Dardot, se plantea el siguiente problema: ¿cómo salir de la alternativa entre movimientos horizontales e igualitarios que no consiguen durar (las plazas, entre otros) y la permanencia y duración conseguida al precio de la burocratización y la reposición del verticalismo político (a través de partidos como Syriza, Podemos, etcétera)? Para Laval y Dardot, la respuesta pasa por repensar a fondo el problema de la institución. Los movimientos, para durar, deben generar instituciones (sistemas de reglas y normas), pero éstas, para no burocratizarse, deben salir de la concepción clásica de la institución, por la cual lo que *está* (lo instituido) subordina o aliena a lo que *viene* (lo instituyente). En las nuevas instituciones, lo esencial es que mantengan siempre la capacidad de abrirse a los imprevistos y adaptarse a las nuevas necesidades: su funcionamiento debe permitir en todo momento un relanzamiento de lo instituyente.

Más allá del mercado y de lo público-estatal, el principio político que según los autores podría orientar otro tipo de creación institucional es el de “lo común”. Por un lado, lo común es un principio de democracia radical: participativa, incluyente, igualitaria, no representativa ni delegativa. Por otro, lo común es un principio que antepone el derecho de uso colectivo sobre el gobierno de propiedad. ¿Cómo se autogobierna lo común? ¿A través de qué tipo de dispositivos organizativos? ¿Cómo crear esas instituciones en las que lo instituido no prevalece sobre lo instituyente,

sino que es un efecto o resultado provisional de éste, siempre abierto y en cuestión? Entre las experiencias a las que Laval y Dardot recurren para responder a estas preguntas encontramos la psicoterapia institucional y la figura de Jean Oury.

Jean Oury fue un psiquiatra y psicoanalista francés, heredero y continuador de la psicoterapia institucional desarrollada por Francesc Tosquelles, psiquiatra catalán que también fue militante del Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM) y se trasladó a Francia en el exilio tras la guerra civil. En la clínica de La Borde, Oury experimentó su manera alternativa de entender la psiquiatría. Allí se buscaba acoger a los pacientes en un entorno abierto, acabar con el aislamiento concentracionista, promover el arte y el teatro, evitar el recurso de las terapias agresivas o las camisas de fuerza, introducir la autogestión en la práctica psiquiátrica (la participación de los internos en la toma de decisiones, la celebración de asambleas, entre otras prácticas). “Nuestro objetivo es crear un ambiente de relación y de responsabilidad entre los enfermos y el personal sanitario que provoque una apertura al mundo exterior”, decía Oury. Laval y Dardot encuentran en las tentativas de La Borde una inspiración (que no un modelo o una receta) para imaginar el funcionamiento de las “instituciones de lo común”.

Lo primero que desaconseja Oury, a partir de su propia experiencia práctica, es instalar en el corazón de la toma de decisiones una asamblea general soberana que decida y gobierne. Aunque tenga mucha participación y sea frecuente, el problema de la asamblea general es que se trata de una instancia única y central. Oury recomienda abrir y multiplicar los espacios capaces de acoger las singularidades en sus diferencias y a esos espacios los llama “colectivos”. La “administración” (término que utiliza para referirse a la institución clásica) funciona como una máquina homogeneizadora de las diferencias que distribuye lugares y funciones de manera rígida y jerárquica (con el médico-jefe al mando). Por su lado, la psicoterapia institucional debe cuestionar esa lógica jerárquica, multiplicar los espacios de acogida de las diferencias (clubes, apartamentos terapéuticos), crear “colectivos” en que puedan interactuar en igualdad de condiciones enfermeras, médicos, enfermos mentales, etcétera.

Pero, ¿cómo tomar decisiones sin instituir un espacio central y soberano? Oury afirma que la decisión no es un acto puntual que tenga lugar en un espacio-tiempo determinado, ni tampoco una secuencia lineal de tipo deliberación-decisión-ejecución, sino que se trata de algo más complejo. Un proceso de “preparación” en el cual la decisión va incorporándose (*haciéndose cuerpo*). Un proceso de “maduración” (en espacios y tiempos múltiples) que produce finalmente un “consenso”, no en el sentido de unanimidad, sino de “sentido compartido”. Según Oury, más que “tomarse”, las decisiones *nos toman* a nosotros. Más que tomarlas, persiguiéndolas directamente, se *van tomando*, suscitándolas indirectamente. Aprender a enriquecer ese proceso de preparación, maduración e incorporación es aprender a tomar decisiones de modo *no soberano*. Aprender a tomar decisiones en el *elemento mismo de la multiplicidad*. Ésa es la enseñanza que extraen Laval y Dardot de la experiencia de Jean Oury para pensar las políticas y las instituciones de lo común.

## 7. Lo común

La autonomía, pensada aún en el paradigma del gobierno, instituye un espacio único, central y separado (de la vida cotidiana) como instancia de decisión política. Hemos repasado los problemas que esto produce y reproduce (que se hacen especialmente visibles allí donde más “complejidad” hay: más heterogeneidad, indeterminación, etcétera). La centralización de la decisión, la homogeneidad que se presupone y requiere, la verticalización de lo político, la jerarquización de las capacidades humanas, la división entre política y mundos sensibles, etcétera.

¿Podemos repensar la autonomía —las prácticas autonómicas— en otras claves? Hemos buscado inspiración en tres experiencias (no asamblearias) de autoorganización de la vida común: el campamento del 15M, la cocina de Tabacalera y las “bandas” del Campo de Cebada. Y en dos tentativas de conceptualizar esas otras lógicas que necesitamos: el “paradigma del habitar” según el

Comité Invisible y “lo común” según Laval y Dardot. Se trata de pensar la autonomía, no bajo el paradigma del gobierno, sino del paradigma del habitar. No bajo el imaginario *griego* de lo público, sino bajo el de “lo común”. ¿Qué implicaría esto? Al menos tres cuestiones clave: otro tipo de imaginario (del mundo), otro tipo de hacer y otro tipo de común.

En primer lugar, *otro tipo de imaginario*. Un imaginario *no geométrico* de la sociedad y el mundo, en el que la igualdad significa equivalencia con respecto a un punto central. Recordemos: este imaginario geométrico sostiene finalmente una concepción *teatral* de la política, en la que hay dentro y fuera (político y no-político), actores y espectadores (la palabra el centro), escena y bastidores (los mundos sensibles sumergidos). Lyotard propone la contraimagen del inconsciente (o del proceso primario del inconsciente): un “espacio” sin dentro ni fuera, cara ni envés, todo ni partes, sino descentrado, horizontal e infinito. Algo mucho más parecido al campamento del 15M, en el que no había punto central o privilegiado del hacer, jerarquía de las capacidades y las aportaciones, mundo visible (la escena) y mundo sumergido (los cuidados). *Todo estaba ahí, expuesto, en la superficie*. El inconsciente, según Lyotard, es esa entidad de una sola cara, con regiones heterogéneas y recorridas por intensidades aleatorias, un espacio de cargas simultáneas y no contradictorias, un cuerpo perverso y polimorfo, una superficie sin profundidad aunque llena de asperezas, recovecos, repliegues y cavernas. Como el campamento, una especie de *patchwork* que se despliega según las invenciones del deseo y en el que no sobra nada, un tejido hecho de puntos y texturas heterogéneas (personas, ordenadores, cuerpos, palabras, tiendas de campaña, respeto, alimentación, bibliotecas, mails, cuerdas...) que no se unifican de manera jerárquica o totalizante.

En segundo lugar, *otro tipo de hacer*. El hacer en el paradigma del gobierno es técnico o instrumental. Un hacer que aplica o ejecuta o realiza lo que el pensamiento ha proyectado primero (en la deliberación) desde un lugar vacío (*libre en tanto vacío*). El hacer en el paradigma del habitar sería más bien un hacer en el cual la palabra y el cuerpo están articulados en un proceso horizontal, no

separados o diferenciados jerárquicamente (primero pensar, luego hacer). Un hacer que no parte de una hipótesis, plan o modelo diseñado en el vacío, sino de los problemas materiales, situados y concretos, con escucha y sensibilidad “a lo que va pidiendo la calle”. Un hacer que parte de lo que hay (y no de lo que debiera haber). Un *saber hacer con lo que nos hace* y muchas veces no elegimos ni escogemos, sino que atraviesa y constituye.

Y, por último, *otro tipo de común*. En el paradigma del gobierno, el común emana de un espacio central: son reglas y normas dictadas por “los hombres libres” reunidos en asamblea, capaces de una mirada de conjunto desinteresada. En el paradigma del habitar, lo común se teje punto por punto y las articulaciones no remiten a ningún centro ordenador u organizador. En estas conexiones no podemos reconocer un polo activo (el sujeto que gobierna) y uno pasivo (el mundo-objeto a gobernar). Es un ensamblaje (siempre precario) entre miles de piezas singulares, miles de “órganos parciales” (inconmensurables, no unificables), miles de bandas o de cocinas que aportan a lo común desde su propia situación.

Pasar de la autonomía a lo común —o, mejor dicho, pensar la autonomía en clave de lo común y ya no de “lo público”— no es una ruptura histórica. No se trata de decir que hasta ahora se funcionaba de una manera y ahora deberíamos hacerlo de otra. Como hemos ido viendo a lo largo de este texto, siempre es posible encontrar la lógica de lo común (campamentos, cocinas y bandas) funcionando disimuladamente bajo las asambleas generales y soberanas. Podemos apostar a que siempre ha sido así. Se trata más de un cambio de mirada y sensibilidad a partir del cual nos hacemos capaces de ver y valorar lo que antes nos pasaba desapercibido. Ese “ver y valorar” es el primer paso para inventar modos de potenciar, hacer durar, compartir y comunicar esas otras maneras de pensar, hacer y decidir sobre los asuntos comunes.

Por supuesto, este desplazamiento “de la autonomía a lo común” implica una serie de problemas y desafíos. No pasamos de un modelo que produce y reproduce toda una serie de problemas

—centralización, homogeneización y separación— a otro libre de cualquier obstáculo. Lo común implica sus propias preguntas, vertiginosas: ¿qué son lo justo y la igualdad “sin medida”, es decir, sin referencia a ese espacio geométrico donde puede haber equidad y universalidad? ¿Cómo se componen las singularidades para producir encuentro y no choque, dispersión o guerra civil entre las formas de vida? ¿Cómo habitar, en claves de lo común, el inevitable conflicto?

Cornelius Castoriadis definió “autonomía” como la “capacidad efectiva de un sujeto —individuo o colectividad— de darse a sí mismo sus propias leyes”. Nos parece que esta hermosa definición se ajusta más a la concepción “pública” de la autonomía: sujeto, decisión libre, ley, autonomía. Necesitaríamos otra para describir la autonomía que funciona en las claves de lo común. Propongo provisionalmente ésta del colectivo Tiqun: “autonomía es hacer crecer los mundos que somos”.

“Hacer crecer los mundos que somos.” No tanto un sujeto que se da sus propias leyes, sino la acción expansiva (no conservadora, cerrada o identitaria) de “hacer crecer” (cuidar, comunicar y multiplicar) los mundos que ya somos, esos entramados simbólicos y materiales en los que estamos siempre-ya implicados. Levantar campamentos. Abrir cocinas. Componer bandas.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.  
Lyotard, Jean-François, *Economía libidinal*, Madrid, FCE, 1991.

Casas para la vida.  
Lo común urbano en el  
cooperativismo de vivienda por  
ayuda mutua en Uruguay

*María Noel Sosa González*





**Casas para la vida.**  
**Lo común urbano en el cooperativismo de  
vivienda por ayuda mutua en Uruguay**  
*María Noel Sosa González*

**Resumen**

El movimiento cooperativo de vivienda por ayuda mutua en Uruguay nuclea a más de 15 mil familias, conformando el movimiento territorial urbano más importante del país. Si bien sus casas se constituyen como su principal común, desde ese punto de partida han creado otras propuestas de resolución de necesidades vitales. En los más de 40 años de existencia han construido un entramado intergeneracional, sostenido en prácticas político-organizativas basadas en los principios de autogestión, ayuda mutua, democracia directa y propiedad colectiva. Uno de los pilares fundamentales que dio lugar a la experiencia y que le ha dado continuidad es la propiedad colectiva, concebida como una relación social, y no simplemente como una forma jurídica. Anclada en una historia de lucha y una memoria colectiva, las cooperativas, como comunes urbanos, estructuran al movimiento y lo exceden para vivir en otros territorios y otras luchas compartidas o heredadas. Esta experiencia ha estado en conflicto con la lógica del capital en la disputa por el territorio, así como con la forma estatal, de la que parte y a la que, a la vez, desborda desde variadas prácticas de producción y reproducción de lo común.

**Palabras clave:** producción de lo común, antagonismo social, propiedad colectiva, vivienda, reproducción de la vida

**L**as casitas de ladrillo que componen las cooperativas de vivienda por ayuda mutua son parte del paisaje urbano de la ciudad en que crecí. Aunque se trató de una sola cooperativa durante

---

muchos años, su plaza y su gimnasio abiertos a la ciudad, junto con algunos vínculos familiares, me permitieron conocer el cooperativismo de vivienda. La extensión y la docencia universitaria me reconectaron años después con el movimiento cooperativo, reavivando mi contemplación por ese modelo a contracorriente, capaz de disputar recursos y sentidos, capaz de volver la necesidad de vivienda potencia transformadora. Estos lazos afectivos, políticos y académicos, son los que dieron lugar a la investigación “Ser usuarios: procesos de significación de lo colectivo de la propiedad en cooperativistas de vivienda por ayuda mutua en Uruguay” (Sosa, 2015), que da el puntapié inicial a las presentes reflexiones. La investigación se realizó a través de historias de vida familiares y buscó que también el aprendizaje fuera común, es decir, que implicara aportes para el movimiento cooperativo y no sólo para la academia. Ha sido un ensayo de nuevas formas de producir conocimiento en diálogo y el intento de realizar una tarea intelectual que no sólo no eluda la cuestión política de su hacer, sino que maximice las articulaciones para producir a través de ellas. Las ideas aquí presentadas son asimismo fruto de un trabajo sostenido con la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM) desde el equipo universitario que integro.

El planteo general se estructura analizando la experiencia desde una mirada sobre lo común, que nos permita reflexionar sobre los modos en que ello se crea y se reproduce, así como sobre los procesos de subjetivación política que implica. El recorrido propuesto para avanzar en la comprensión de la experiencia en esta clave de lucha por lo común urbano tiene dos grandes ejes. Por una parte me interesa apuntar algunas referencias del proceso de su surgimiento, además de los distintos contextos por los que la federación ha transcurrido, mirados a partir de sus luchas. Por otra, a fin de entender las prácticas concretas se hará una presentación de los componentes del modelo y de algunos de los aspectos más relevantes de este movimiento. Asimismo, se buscará mirar con atención tres elementos que son transversales: la cuestión intergeneracional, que implica ver los entramados a lo largo del tiempo y la formas de transmisión de la experiencia y los

---

anhelos que se mantienen y reactualizan; los aportes específicos de las mujeres cooperativistas para la construcción del movimiento y la generación de una trama que se centra en la reproducción de la vida; y la particularidad de estos comunes en los espacios urbanos y su relación con otros espacios.

## Los cimientos

El inicio del movimiento cooperativista de vivienda uruguayo data de los años setenta, en el marco del despliegue de un fuerte antagonismo social. Las tres primeras cooperativas surgieron en localidades pequeñas del interior del país, siendo después que comienza a crecer por todo el país, principalmente en la capital. Su creación fue fruto del encuentro de diversos sectores sociales, personas con experiencia en el movimiento sindical y universitarios que conocían experiencias cooperativas regionales (Menéndez, 2014), pero inicialmente es producto de la necesidad popular de vivienda digna en espacios urbanos. Sus primeros pasos se dan en un contexto de liberalización de la economía uruguaya, signado por el cambio en el patrón de acumulación del sistema capitalista. Es decir, las familias cooperativistas partieron de una necesidad, pues el nivel de vida de las familias trabajadoras había descendido respecto al de décadas anteriores, por lo que el acceso a una vivienda era cada vez más dificultoso. A su vez, el país vivía un momento de crecientes movilizaciones populares y de fortalecimiento político e iniciativa programática del movimiento popular uruguayo, que se conoce como el ciclo de lucha por el socialismo y el antiimperialismo (Falero, 2008).

En términos institucionales es en 1968 que se aprueba la Ley de Vivienda (13728), concebida desde una política de medidas populistas de un gobierno cada vez más represivo frente a la intensificación de la protesta social. Pero, en este marco de liberalización de la economía, la ley también tiene como base una necesidad económica, la de las empresas constructoras (Nahoum, 2011). Una vez aprobada la misma quedan reguladas las exigencias jurídicas

para la creación y el desarrollo de las cooperativas de vivienda, marcándose un mojón importante en la creación del movimiento. Con base en esta ley se pueden obtener recursos estatales para la construcción, que luego se pagan con bajo interés y en un plazo de 25 años. Se pueden conformar varios tipos de cooperativas de acuerdo al régimen de tenencia de la propiedad y al régimen de aporte de las familias al costo total de la vivienda, inaugurando la posibilidad legal de que la cooperativa opte por el sistema de uso y goce, frente al de propiedad individual. En ese contexto, y en el marco de la reciente organización sindical en la Convención Nacional de Trabajadores (CNT), en el año 1970 se crea FUCVAM, reuniendo a las cooperativas que eligen el régimen de usuarios y la ayuda mutua. Los inicios de la federación estarán precisamente marcados por un gran protagonismo de trabajadores/as formales y sindicalizados, con experiencia de organización colectiva, aunque la relación con el movimiento sindical no estuvo exenta de tensiones y disputas, en especial en relación con el horizonte estatal de las visiones más canónicas de la izquierda.

### ***Contra la propiedad horizontal***

En junio de 1973, cuando se produjo el golpe cívico militar en Uruguay, FUCVAM tenía sólo tres años de conformada. Sus primeros años estuvieron atravesados por este contexto represivo, aunque inicialmente afectó más al movimiento sindical, estudiantil y a la izquierda política. La capilaridad y la presencia de cooperativas en casi todo el país, aunada a su capacidad de integrar una heterogeneidad de sujetos, hizo que FUCVAM tuviese un lugar central en la resistencia y la lucha contra la dictadura, desbordando sus reivindicaciones sectoriales (Guerrini, 1989; Midaglia, 1992). Su arraigo territorial le permitió también recrear una trama colectiva para resolver necesidades concretas que a la vez funcionaron como espacios de politización.

Para las significaciones sobre lo colectivo de la propiedad, la dictadura fue un momento clave, en el que se anudaron elemen-

tos del horizonte político anterior con la defensa de la propiedad colectiva, que supuso un momento de lucha relevante para el cooperativismo. Para la dictadura las cooperativas implicaban una contradicción, tanto por su carácter democrático en un contexto de creciente autoritarismo, como por su autogestión económica en medio de la liberalización económica del mercado (Nahoum, 1999), de modo que esta modalidad de solución de vivienda fue desplazada. No obstante, y pese al control militar, las actividades de las cooperativas las convirtieron en lugares de encuentro y debate político, puesto que eran los únicos lugares físicos para reunirse y la cultura popular supo encontrar sus trucos para evadir los controles. Al mismo tiempo, las formas políticas al interior de las cooperativas se vieron tensionadas a adoptar formas más democráticas y participativas. Cada cooperativa ocupó un lugar central en la toma de decisiones, buscando generar mecanismos de amplitud al decidir sobre los asuntos de interés colectivo. Los plenarios cobraron protagonismo como espacios deliberativos y para la planificación de las movilizaciones, funcionando con delegados de cada cooperativa, que contaban con acuerdos previos de su asamblea.

Frente a las propuestas de ajuste económico la federación resolvió una huelga de pago, que además de posicionarlas en un rol antagónico al gobierno una vez más, se convirtió en la primera huelga de pagos a un organismo de Estado en la historia del país. El gobierno respondió aprobando una ley que establecía el pasaje compulsivo de las cooperativas por ayuda mutua en carácter de usuarios al régimen de propiedad horizontal. Con dicha medida se buscaba desactivar la huelga —el pago colectivo de la deuda era lo que hacía que la medida fuera fuerte— y se atacaba, asimismo, una de las radicalidades del cooperativismo: el carácter de usuarios y la propiedad colectiva (González, 1999). Como contrapartida se resolvió llevar a cabo una campaña de recolección de firmas, decisión tomada en asamblea nacional luego de un largo y tenso debate; ésta dio lugar a la convocatoria a un plebiscito que contó con gran apoyo popular. El 26 de febrero de 1984, luego de un importante despliegue organizativo se logró recolectar más

de 300 000 firmas (Chávez y Carballal, 1997), haciéndose visibles los lazos con el resto de las organizaciones sociales. Fruto de esta lucha se logró mantener la propiedad colectiva.

### ***Luchar por tierra urbana***

Los años noventa fueron de consolidación del neoliberalismo, principalmente como modelo económico, pero también como modelo político y social. Se llevó a cabo una reforma estructural del Estado que implicaba sobre todo la privatización de las empresas públicas. Con el objetivo de frenar estas medidas, desde el movimiento popular se utilizaron primordialmente los plebiscitos y los referéndums, en cuyas campañas FUCVAM participaba activamente (González, 2011). Las reformas estructurales en el mercado de trabajo implicaron un gran incremento de la tasa de desempleo estructural, el subempleo, la precariedad y el descenso del salario real. Las cooperativas observaron rápidamente este impacto en su base social. Para el movimiento cooperativo de vivienda la lucha contra el avance del mercado y lo privado tuvo un componente especial: la lucha por la tierra urbana. Desde finales de los años ochenta se realizaron varias ocupaciones de diversos terrenos, lo que logró movilizar a las familias cooperativistas y generar simultáneamente una serie de debates sobre la construcción interna y la estrategia. Además de reivindicar una cartera de tierras frente al Estado, la federación comenzó a debatir internamente en torno a la urgencia de comprender las primeras señales de los cambios en la composición social del movimiento que se venían gestando en las cooperativas. Ahora confluían con trabajadores/as formales y sindicalizados, trabajadores/as informales o precarizados con pocas o nulas experiencias previas de participación. La realidad impuso a la federación un debate sobre la inclusión de estas familias en el movimiento y hubo fuertes discusiones acerca de si estos sectores podrían efectivamente construir sus casas cooperativamente. De todas formas se lograron importantes experiencias de integración de estas familias, que accedieron a

---

---

su vivienda cooperativa. Dichas experiencias cuestionaron ciertos modos de hacer sedimentados y tensionaron la visión estática sobre el mundo del trabajo y el sindicalismo.

De forma paralela se introdujo una relevante modificación en la Ley de Vivienda, que habilitó al Estado para la construcción de Núcleos Básicos Evolutivos, que implicaron que, en lugar de hablarse de “vivienda adecuada” para cada familia, se implementaran “soluciones habitacionales”. Estas soluciones, de 30 metros cuadrados independientemente de cuál fuera el tamaño de la familia, eran construidas a través de empresas constructoras, con una inversión mínima, ausencia de urbanización y adjudicación directa por parte del Estado a los beneficiarios de dicha política pública. Aunque se la presentó como una excepción para situaciones urgentes, dicha solución terminó siendo la regla (Nahoum, 2011). Frente a esta política, las cooperativas demostraron que con democracia directa, autogestión, ayuda mutua y propiedad colectiva era posible edificar casas de mejor calidad y adecuación al mismo costo. En contraposición a la propuesta estatal, entre los/as cooperativistas se afirmó la idea de que sus viviendas son “casas de vida”, porque duran para toda la vida y porque en ellas es posible una vida más digna y en común.

## **Casas para la vida como principal común**

A grandes rasgos existen tres etapas centrales en la vida de una cooperativa. La primera de ellas es la conformación del grupo y la realización de los trámites administrativos requeridos, junto con la obtención de la tierra y el préstamo. Un segundo momento lo constituye el periodo de obra hasta la inauguración de las viviendas y, finalmente, se pasa a habitar las nuevas casas. La ayuda mutua, la democracia directa, la autogestión y la propiedad colectiva constituyen los cuatro pilares de lo que ellos y ellas mismas denominan *Modelo FUCVAM*. La democracia directa define que en la toma de decisiones la asamblea tiene un lugar central y cada núcleo familiar tiene capacidad de decisión, aunque tiene voto sólo el socio titular.

La ayuda mutua refiere no sólo a la autoconstrucción de las casas por quienes forman la cooperativa, sino que todos/as aportan al proyecto global y no construyen sólo la casa propia, sino que, por el contrario, todos y todas van construyendo la totalidad de las casas de su núcleo cooperativo. Al terminar la obra se realiza un sorteo en el que se establece a quien corresponde cada casa, respetando la cantidad de dormitorios que cada familia necesita. La autogestión refiere a la capacidad de cada cooperativa de administrar, dentro de ciertos parámetros y con cierto soporte técnico, el dinero recibido en el préstamo estatal, así como la autorregulación de los tiempos y las formas del trabajo colectivo. Si bien la ayuda mutua y la autogestión no sólo refieren a la obra, es en este momento que se genera un intenso proceso de aprendizaje sobre la experiencia de gestión y trabajo colectivo en el que todos deberán participar en comisiones y realizar horas de ayuda mutua. Ambos elementos son imprescindibles como recursos económicos, capaces de abaratar el costo final de la vivienda y relevantes como componentes sociales que facilitan la apropiación y el mantenimiento del proyecto (Nahoum, 2013). El cooperativismo de vivienda retoma y se nutre del acumulado asociativo y de experiencia de organización del movimiento sindical. En particular, la ayuda mutua tiene sus raíces en diversas prácticas de los sectores populares y las tradiciones de izquierda. Las ciudades latinoamericanas, y Montevideo no es la excepción, han sido construidas principalmente a partir de la autoconstrucción realizada por las familias, contando con el apoyo de familiares, amigos y vecinos (Nahoum, 1999). Las cooperativas se apoyan en este legado, reorganizándolo y potenciándolo, por lo que la ayuda mutua puede entenderse como “la sistematización de la gauchada” (González, 2013).

### ***La obra. El hacer en común***

Durante los años en que transcurre la construcción de las casas las familias pasan muchas horas juntas, ya que cada núcleo debe realizar 21 horas semanales de trabajo, en aquellos horarios que la

---

vida laboral y educativa se lo permite. La obra es un momento significativo, en el que es posible comenzar a entender lo colectivo de la propiedad y a materializarlo; la democracia directa, la ayuda mutua y la autogestión se dan de manera conjunta y simultánea. Es un tiempo fermental para la vida común posterior y para apropiarse del ser cooperativista.

Para la organización de la tarea y la compra de materiales existen grupos de trabajo, pero la toma de decisiones final corresponde a la asamblea, en la que cada núcleo familiar tiene capacidad de decisión. En los años que dura la obra se genera un intenso proceso de aprendizaje sobre la experiencia de gestión y trabajo colectivo, las familias atraviesan procesos de acuerdo en torno a diversos asuntos, desde los más complejos hasta los que pueden parecer más triviales. Estos procesos facilitan el compromiso con la tarea y el cuidado posterior de la casa, facilitando un ejercicio de participación política permanente.

Asimismo, la obra es un espacio en el que se hacen figura algunos elementos de las relaciones de género. Los recuerdos de cómo era el día a día de la pareja o de la familia son mayormente traídos en el relato desde las mujeres, encargadas de organizar la vida cotidiana durante la construcción. Pero, en los inicios eran mayoritariamente varones los titulares y quienes componían las directivas, llegando incluso a poner tope a las horas de ayuda mutua que podían realizar las mujeres por verlas poco útiles para la tarea constructiva (Nahoum, 2013). Posteriormente, pese a la apertura a la realización de todo tipo de actividades, se mantuvo la asignación de tareas diferenciales. En el caso de las mujeres, además del cansancio que implica la tarea en la obra y el ser las referentes para la organización doméstica del núcleo familiar, se suman no pocas veces las dificultades de hacerse lugar en un espacio masculino y masculinizado.

A pesar de estas dificultades, la obra es un primer momento de producción y actualización de lo común más allá de la propiedad, teniendo el objetivo de la casa como una de las garantías necesarias para la reproducción de la vida familiar y colectiva. Lo colectivo de la propiedad no será únicamente aquello que se tie-

ne y se comparte, sino que empieza a ser algo que se produce, reproduce y reactualiza continua y constantemente, que se crea (Gutiérrez, 2013). Allí se articulan procesos intensos de deliberación-decisión y de trabajo concreto que implican, como efecto, la materialidad de producir un común fruto del esfuerzo colectivo (Zibechi, 2015). En la obra, la tarea colectiva de construir todas las casas, en la que ninguna familia construye su casa propia sino las casas de todos/as, es un momento fundante. Esta modalidad constructiva es la base para que la posterior convivencia entre las familias se vea enriquecida por proyectos comunes. Una vez terminada la etapa de obra, en varias cooperativas se busca seguir resolviendo otras necesidades colectivamente, bajo el aprendizaje generado por el modelo FUCVAM, lo cual ha dado lugar al establecimiento de guarderías, bibliotecas, policlínicas, huertas o canchas deportivas.

### ***Ser usuarios. Lo común desde y más allá de la forma jurídica***

El tipo de relación de propiedad sobre la vivienda fue una de las particularidades establecidas en la ley de 1968. En ésta se establecen las características de la concesión de este derecho al socio/a: sin límite de tiempo, heredable y plausible de cederse entre vivos en casos especiales. Se tiene derecho de uso y goce sobre la vivienda que se habita, en tanto los derechos de propiedad son de la cooperativa toda. Pero, además de la regulación estatal externa, cada cooperativa establece un reglamento interno propio, que permite mayores grados de autorregulación. Si bien el derecho de uso y goce no suele conocerse previamente, comienza a entenderse durante el transcurso de la experiencia, convirtiéndose en un valor relevante para las familias. Así, la propiedad colectiva desde este derecho de uso y goce se transforma en una herramienta para lo común, desbordando la noción de propiedad moderna, es decir, va más allá de la relación de pertenencia o dominio reglamentada y legislada desde el derecho privado. La propiedad colectiva de las casas que construyen y habitan no es sólo lo que se comparte jurí-

---

dicamente, sino principalmente aquello que se produce, reproduce y reactualiza continua y constantemente. Puede objetivarse en una materialidad concreta, en este caso las viviendas y los espacios comunes para la convivencia, pero necesariamente se trata de la existencia de un entramado, de un conjunto de relaciones sociales que producen lo común (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2016).

El ser usuarios/as refiere a su vez a un conjunto de significaciones sociales imaginarias (Castoriadis, 2013; Fernández, 2007 y 2008) por las que el movimiento en su conjunto se instituye como tal, junto con los restantes elementos del modelo. Esas significaciones forjadas en el marco de los distintos ciclos de lucha antes mencionados aportan a la existencia del movimiento desde sus pilares simbólicos, al tiempo que van construyendo modos de relacionamiento entre sus integrantes en el aquí y ahora. Existe así una delimitación de formas contractuales más allá de lo jurídico-normativo, que instituyen un conjunto de sentidos asociados al ser cooperativista, fruto de la capacidad de inventar e imaginar de las diferentes generaciones; son invención colectiva, creación de algo nuevo. La autoafirmación de ser usuarios/as, o de ser cooperativistas, cuestiona asimismo las formas habituales de la identidad moderna, que viene ligada a la categoría hegemónica de propiedad privada. En este caso se contraponen el par uso/ser parte a la idea fija de propiedad/identidad (Gutiérrez, Navarro, Linsalata, 2016) desde la autorregulación colectiva, que genera mejores condiciones para el acceso a la vivienda pero también para una vida más digna.

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

colectivo que han sido satisfactorias. El entramado comunitario y la centralidad de aspectos inmediatos de la reproducción social, con su tendencia a la cooperación, se han conformado como aspectos centrales para las significaciones sobre lo colectivo de la propiedad en las diversas generaciones de cooperativistas.

### ***Casas para la vida. Los entramados para habitar en comunidad***

Además de entender a su vivienda como casas para toda la vida por el tipo de construcción, las tareas de mantenimiento colectivo y sostenibilidad para el pago común de la amortización son para los y las cooperativistas *casas de vida*, porque en ellas transcurre la vida de las familias. La cooperativa se vuelve “una extensión de mis cuatro paredes”, según las propias palabras de una de las mujeres cooperativistas. En los relatos de la vida de las familias aparece uno de los elementos centrales: la vivencia de la crianza colectiva. Para los y las niñas la cooperativa ofrece espacios para jugar y descubrir, es un espacio de experimentación segura, porque los patios, jardines o plazas son percibidos como el límite extendido de las paredes de su casa. En el relato de las madres, la construcción de una red de cuidado hace más liviana la tarea y alumbró otras formas que cuestionan la centralidad de la familia nuclear en la reproducción de la vida. Las casas de otras familias son recordadas como un espacio en el que sentirse siempre bienvenido y en el que existe un acuerdo de confianza para entrar, sentirse recibido y cuidado. “Fue una tranquilidad. Él se crió con todos acá adentro”, comenta una de las mujeres respecto a su hijo menor. Por su parte, en la vivencia de los hijos, se recuerda positivamente el cuidado y la protección más allá de sus padres, “siempre estás bajo los ojos, no sé, ponle de 100 padres. (...) Pero en el buen sentido, o sea, en el sentido de protección”, recuerda un joven que nació y creció en una cooperativa.

En cada cooperativa existen otros espacios y actividades colectivas, desde hacer una cancha deportiva o pintar murales, hasta la realización de espacios recreativos y actividades culturales de

---

---

las más diversas. En general tienen su centro en el salón comunal, que es el lugar donde se realizan las asambleas y se reúnen otras comisiones, pero que también es el lugar por excelencia para muchas de las actividades sociales de la familia y la cooperativa toda. La pertenencia a la cooperativa toda como su casa extiende el cuidado por todos los espacios, las otras casas, los espacios comunes. En los años ochenta, en algunas cooperativas se organizaron viajes a distintos destinos de Uruguay, en los que de modo accesible las familias podían tener acceso al descanso y al disfrute, además de fortalecer los vínculos entre sí, como recuerda una de las mujeres que participaron de la investigación: “Y claro, ahí te vas conociendo más. (...) Se va dando toda una relación. (...) Y después cuando estábamos ahí comíamos en común, ¿viste? Se hacía yo que sé, de repente se hacía un asado o se hacía una olla de puchero y comíamos todos juntos. Se daba eso que estaba buenísimo. Había quedado de la obra”.

Asimismo, desde los principios cooperativos se han gestionado policlínicas, huertas o clubes de compras para resolver colectivamente la salud y la alimentación. Estas otras experiencias, que ponen nuevamente en el centro la reproducción material y simbólica de la vida, intentan no sólo satisfacer una necesidad, pues en la forma de organizar dicha tarea se contribuye a instalar un nuevo sentido, en el que todos y todas pueden decidir sobre lo que a todos afecta, a contrapelo de lo que se vivencia en las relaciones sociales capitalistas (Castro, Menéndez, Sosa, Zibechi, 2013). De cierta forma, el barrio cooperativo instala un cierto control social y político del espacio por parte de los cooperativistas, ya que todos estos espacios propios, con sus propios modos y regulaciones, conforman un territorio nuevo instalado por la cooperativa, que va prefigurando un otro mundo desde la vida cotidiana. Por otra parte, más de un barrio cooperativo se ha convertido en espacio logístico de otras luchas sociales, en particular, como ya hemos señalado, durante la última dictadura cívico-militar.

Desde la lucha por la tierra y la vivienda se han conquistado territorios discontinuos en la ciudad. A partir de su organización material y su aspecto autogestivo el barrio cooperativo se cons-

tituye como territorio en resistencia, como espacio de re-significación, de creación de nuevas relaciones sociales. Para quienes la habitan la cooperativa es un barrio, su barrio, el lugar del que se sienten parte, y donde la ajenidad se reduce y la solidaridad puede aparecer si se la necesita. Pero la cooperativa es un barrio en un barrio. Como contrapartida a la posibilidad de construir un territorio propio, existe una tensión entre el espacio de la cooperativa y el lugar de la ciudad en el que está inserto, entre la territorialidad que la cooperativa configura en su interior y la necesaria inserción en un espacio más amplio y compartido. En la historia de la federación este relacionamiento ha tenido distintos formatos, con mayor o menor acercamiento, pero es siempre un tema presente. Las experiencias de vida en común de las familias han estado siempre tensionadas por el vínculo con el barrio, más allá de la cooperativa como “comunidad cerrada”, lanzando la necesidad de tejer redes más amplias en el tejido urbano. Este tipo de relaciones más porosas suelen aparecer en tiempos en los que el antagonismo social es más fuerte, en los que se da cabida a repensar las relaciones sociales todas, en los que hay otras luchas y otros proyectos en disputa que se hacen visibles. Tales relaciones fueron más interesantes en los tiempos de crisis económicas, por ejemplo en 2002, cuando aunque estuviese debilitado, a partir de las necesidades comunes el entramado comunitario fue capaz de reflotar o de crear proyectos y espacios para resolver la alimentación y el empleo no sólo de las familias cooperativistas.

### ***Familias, asambleas y plenarios. Las formas políticas de lo común***

Los procesos deliberativos y de toma de decisiones son un elemento relevante en las formas de producir lo común. En las cooperativas es siempre un campo de tensiones, sobre todo con las formas jurídicas establecidas por el Estado y con aquellas prácticas sedimentadas tendientes a la jerarquización, pese lo novedoso que se habilita desde los principios de ayuda mutua, democracia

---

directa y autogestión. Existe una experiencia de prácticas que tienden a poner la asamblea como centro de los procesos de decisión, y que tensionan las prácticas jerarquizadas con experiencias más horizontales. Conviven de modo conflictivo prácticas subalternas en las que cobra fuerza la forma política liberal y prácticas más radicalmente democráticas, entendidas como formas políticas populares (Gutiérrez, 1998).

Cuando la cooperativa se organiza para resolver necesidades vitales y está más cerca de la reproducción de la vida, la forma comunal cobra otra dimensión. Cuando esto queda fuera de foco, aunque no deje de estar presente, aparece con más fuerza la individualización de la participación y de la representación, crece la dificultad para ejercer algún papel destituyente si se lo considera necesario. Como fue señalado, en aquellos momentos signados por el antagonismo social, los límites entre representados y representantes se hacen borrosos, pero en tiempos de baja participación aparece la asunción y la depositación en espacios de dirección de las decisiones colectivas. Con esto no se quiere decir que estas prácticas sean necesariamente intencionales, sino que aparecen más bien como un saber hacer o saber reproducir una forma liberal hegemónica (Castro, Elizalde, Fry, Menéndez y Sosa, 2014).

Por otra parte, al tratarse de un movimiento territorializado, integrado no por personas individualmente sino básicamente por familias, eso se extiende también a las asambleas, en las que aparecen otros asuntos a resolver, imprimiendo a la cooperativa y a la federación una dinámica y un formato singular. En palabras de un cooperativista:

Creo que las asambleas de las cooperativas son distintas a las de los trabajadores. Es más familiar, más discusión del ama de casa que plantea sus cosas como las siente. Digamos, a nivel de trabajadores, que tengo experiencia de las dos, son distintas, son más puntuales, sobre salario, digamos política sindical y todo ese tipo. Acá son más de familia [...] Y lo que vos ves muy de cerca es la realidad de la familia, las necesidades que tiene, las que no tiene, todas las problemáticas que puede tener una familia y a nivel de sociedad.

Pero muchas veces las propias relaciones jerárquicas de cada familia se hacen evidentes en la toma de decisiones y en la organización común. Algunas de las tensiones refieren a cómo se resuelve desde cada familia la toma de decisiones y la participación de cada integrante, en especial de las mujeres. Una de ellas relataba lo siguiente respecto a la activa participación de su esposo en la vida de la cooperativa y de la federación: “discutíamos mucho sobre ese tema. (...) le reclamábamos, incluso los chiquilines le reclamaban también, pero él estaba como enfervorizado por eso e iba a todos lados. (...) Entonces si yo también hacía lo mismo los chiquilines ni nos veían. Entonces yo me fui quedando, quedando (...) Además, tampoco, no tengo eso de mucha reunión no, sinceramente... A mí más bien alguna cosa más práctica”.

La propia estructura de FUCVAM tiene dificultades para reconocer la constitución de familias y no de personas participando de los espacios de decisión. Si bien la familia toda puede participar en la asamblea, la posibilidad de voto es sólo del titular, que en su amplia mayoría son además varones (Nahoum, 2013). Incluso, en los relatos de vida se evidenciaban algunos patrones de uso de la lengua para varones y mujeres (Romaine, 1996; Lakoff, 1975), que dan cuenta a la vez de formas de ser cooperativista que son diferentes. Los relatos de los hombres tendían al monólogo y a contar anécdotas detalladas, con nombres y datos. Las mujeres, en cambio, se inclinaban a buscar señales de acuerdo, ligando lo que estaban diciendo otros con sus aportes, recordando vivencias más personales. En los varones aparecían más referencias al contexto sociohistórico y se señalaban permanentemente elementos de análisis político y de la historia de la federación que vivieron o conocían desde el relato de otro; en las mujeres se presentaban más referencias a la situación de la familia, la organización de la vida cotidiana, la crianza de los hijos, la relación con los vecinos. Si bien la federación intentó trabajar estos temas, habitualmente no los problematiza ni los trabaja, invisibilizando una problemática social que en un movimiento de familias está presente con fuerza.

---

---

***La insistencia cooperativa. Sustener y relanzar lo común desde y más allá de lo urbano***

Un elemento importante para la sostenibilidad y las posibilidades futuras del cooperativismo son la renovación generacional y la resignificación de las tramas generacionales precedentes. Las generaciones jóvenes, que crecieron en la cooperativa, se reconocen en el modelo y sus prácticas. Tanto para quienes forman nuevas cooperativas como para quienes siguen un camino por fuera, el cooperativismo “siempre está ahí. Siempre está en la vuelta”, según señala uno de los jóvenes participantes de la investigación. Pero, para la generación de los hijos/as de cooperativistas se hace difícil el ingreso a casas ya construidas, por los requisitos económicos que esto supone; algunos optan por empezar un nuevo grupo, mientras otros buscan modalidades distintas de acceder a una casa. Al día de hoy siguen formándose nuevos grupos cooperativos, que comienzan a recorrer los diferentes pasos para el acceso a la vivienda. La necesidad sigue siendo un motor importante, en especial para los/as jóvenes que ingresan, pero también para las diversas familias y personas de distintas edades que se incorporan actualmente al movimiento. Siguen confluyendo trabajadores/as formales, informales y precarizados/as, lo que mantiene vivo el debate sobre la inclusión de estas familias en el movimiento de forma genuina.

Esta realidad se hace presente también en la mirada de la segunda generación de cooperativistas, que se cuestiona cómo retomar, sostener y proyectar lo mejor del modelo, pero actualizándolo y renovándolo. A la par, desde las nuevas generaciones se llama la atención respecto a que la situación del país ha cambiado y que las organizaciones sociales ya no son las mismas, aunque permanezca la necesidad de vivienda. Desde un necesario reconocimiento al momento fundacional y a los principios que han regido a la federación, evidencian la urgencia de realizar un proceso de autorreflexión que habilite reafirmar el modelo para los tiempos que corren. Ciertas críticas refieren a las formas administrativas y a los pasos burocráticos, que atañen no sólo a lo

que el Estado exige a las cooperativas, sino a la incorporación de una lógica rígida e institucionalizada en algunos espacios que debieran estar abiertos a la creatividad, como en los inicios. La etapa de confusión y desmovilización también es percibida por esta generación más joven, que le reclama al movimiento aquel lugar como actor social relevante, articulador de otras luchas. Las críticas pasan, asimismo, por un estar poco atentos a otras modalidades de construcción y de organización, lo que, sin desconocer las potencialidades y los logros de un sistema estructurado, puede llevarlos a entraparse en el riesgo de intentar homogeneizar y no potenciar o hacer sinergia con otras luchas por la tierra y la vivienda urbana.

Muchas de las familias que iniciaron el movimiento cooperativo provienen de comunidades rurales o ciudades pequeñas; éstas migraron a la capital o a ciudades más grandes en busca de mejores condiciones. Sin embargo, el movimiento es especialmente urbano, con las potencialidades y límites que eso supone. El movimiento cooperativo es también parte de una izquierda social y política más centrada en la vida en las ciudades, que incluso suele mirar al campo con recelo, como espacio despolitizado y desvalorizado. Parte de las críticas de las generaciones más jóvenes que deciden renovar la apuesta por el cooperativismo tiene que ver con la necesidad de pensar el modelo en otros espacios no urbanos. Algunos de ellos insisten en hacer ensayos de construcciones en lo semirural; consideran como otras formas cooperativas el retorno al uso común de la tierra, que se asemejan al cooperativismo, pero con los que no se han establecido lazos de cooperación o de lucha de forma explícita.

Pese a las actuales dificultades y desafíos relanzados por las nuevas generaciones es posible afirmar que la experiencia del cooperativismo uruguayo permite ubicar y sostener en el aquí y ahora un ensayo de creación de entramados urbanos que muestran la potencialidad de las prácticas de los movimientos sociales en los que la reproducción de la vida está puesta como centro. La casas que han construido y habitan son su principal común, con el que las familias acceden a una vida más digna y producen

---

formas otras de habitar la ciudad. La figura del cooperativismo de vivienda ha sido la herramienta para disputar recursos al Estado y para, en el mismo movimiento, abrir caminos de organización y horizontes políticos que no se centren en éste. Se trata de una experiencia con potencial para erosionar las relaciones del capital, desde el acceso y la sostenibilidad de una vivienda digna, que pone en cuestión la propiedad privada y disputa al mercado inmobiliario la ubicación de la vivienda como mercancía y campo de especulación.

Es una experiencia que se ancla en procesos de antagonismo social y habilita autonomías parciales, capaces de generar profundos procesos de subjetivación política en miles y diversas familias. Desde este lugar ha sido posible anteponerse al neoliberalismo y reapropiarse de medios de existencia para sostener la vida. La particularidad de un movimiento compuesto por familias y centrado en una lucha por medios de existencia, pese a ser heredero de tradiciones de izquierda y del movimiento sindical, es capaz de desbordar la separación capitalista entre producción y reproducción de la vida (Federici, 2010), amplía las luchas por la reapropiación poniendo en el centro las redes comunitarias y su potencialidad para resolver diversas necesidades. Sin embargo, es de vital importancia recordar que lo común se produce y reactualiza, es decir, no queda dado de una vez y para siempre, sino que necesita ser actualizado constantemente. Para relanzar las potencialidades de estos comunes, material y simbólicamente, es preciso mantener procesos de lucha y de autorreflexión colectiva entre sus integrantes. Sin ello será muy difícil la tarea de afrontar los escenarios adversos que el capital supone. Se necesita estar atentos a su presente y no sólo a su mítico pasado, a fin de garantizar su permanencia en el tiempo y sus posibilidades para futuras generaciones, que sean capaces de crear nuevos sentidos y formas materiales que amplíen y potencien horizontes alternativos para ciudades otras y para espacios otros más allá de lo urbano.

## Bibliografía

- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2013 [1975].
- Castro, Diego, Lucía Elizalde, Mariana Fry, Mariana Menéndez y María Noel Sosa, “Movimientos sociales populares: formas de lo político en la hegemonía progresista”, ponencia presentada en *Construcción de lo colectivo, democracia y Estado*, organizado por el Núcleo Interdisciplinario Pensamiento Crítico en América Latina y Sujetos Colectivos, Montevideo, 6 al 8 de agosto de 2014.
- , Mariana Menéndez, María Noel Sosa y Raúl Zibechi, “Apuntes del pasado para la vida digna”, en *Contrapunto. Debates en movimiento*, núm. 3, noviembre de 2013, pp. 23-32.
- Chavez, Daniel y Susana Carballal, *La ciudad solidaria: el cooperativismo de vivienda por ayuda mutua*, Montevideo, Universidad de la República, 1997.
- Falero, Alfredo, *Las batallas por la subjetividad: luchas sociales y construcción de derechos en Uruguay. Una aproximación desde la teoría sociológica*, Montevideo, CSIC/ Fanelcor, 2008.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010 [2004].
- Fernández, Ana María, *Las lógicas colectivas: imaginarios, cuerpos y multiplicidades*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- , *Política y subjetividad: asambleas barriales y fábricas recuperadas*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- González, Gustavo, “El rol político y social del cooperativismo de vivienda”, en Benjamín Nahoum (comp.), *Las cooperativas de vivienda por ayuda mutua uruguayas: una historia con quince mil protagonistas*, Sevilla/ Montevideo, Junta de Andalucía/ Intendencia de Montevideo, 1999.
- , “La lucha organizada por la tierra. La historia de FUCVAM”, en Gustavo González y Benjamín Nahoum, *Escritos sobre los sin tierra urbanos: causas, propuestas y luchas populares*, Montevideo, Trilce, 2011.
- , *Una historia de FUCVAM*, Montevideo, Trilce, 2013.

- Guerrini, Aldo, “Nuevos movimientos sociales en la transición: el papel de FUCVAM en relación al sistema político y a los sindicatos”, en Enrique Mazzei (comp.), *Ensayos sobre el Uruguay de los 80. Actores, situaciones e intereses*, Montevideo, CIESU/ Banda Oriental, 1989.
- Gutiérrez, Raquel, *Forma comunal y forma liberal de la política: de la soberanía social a la irresponsabilidad civil*, 1998. Disponible en: <http://rcci.net/globalizacion/2008/fg789.htm>
- , *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento indígena popular en Bolivia. 2000-2005*, México, Bajo Tierra Ediciones/ BUAP-ICSyH/ Sísiso Ediciones, 2009.
- , *Insubordinación, antagonismo y lucha en América Latina. ¿Es fértil todavía la noción de “movimiento social” para comprender la lucha social en América Latina?*, 2013. Disponible en: [http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/imagenes/documentos/seminario\\_anual/texto\\_Raquel\\_gutierrez.pdf](http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/imagenes/documentos/seminario_anual/texto_Raquel_gutierrez.pdf)
- , Mina Lorena Navarro y Lucia Linsalata, “Producir lo común para reproducir la vida: claves para pensar lo político”, en Raquel Gutiérrez, Huascar Salazar, Mina Lorena Navarro, y Lucia Linsalata, *Reproducción comunitaria de la vida*, La Paz, Autodeterminación, 2016, pp. 67- 124.
- Lakoff , Robin, *Lenguaje and women’s place*, New York, Harper Colophon, 1975.
- Menéndez, Mariana, “Educación en movimiento: la experiencia de FUCVAM”, tesis de maestría, Universidad de la República-Facultad de Psicología, 2014.
- Midaglia, Carmen, *Las formas de acción colectiva en Uruguay: movimientos de derechos humanos y el cooperativismo de vivienda por ayuda mutua*, Montevideo, CIESU, 1992.
- Nahoum, Benjamín, *Las cooperativas de vivienda por ayuda mutua uruguayas: una historia con quince mil protagonistas*, Sevilla/ Montevideo, Junta de Andalucía/ Intendencia de Montevideo, 1999.
- , “Cooperativas de ayuda mutua: la autoproducción organizada solidaria”, en Martha Arévalo, Guillermo Bazoberry, Claudia Blanco, Selma Díaz, Raúl Fernández Wagner, Alejandro Florian Cristina Vila et al. (eds.), *El camino posible. Producción*

- social del hábitat en América Latina*, Montevideo, Trilce/ Centro Cooperativo Sueco, 2011.
- , *Algunas claves. Reflexiones sobre aspectos esenciales de la vivienda cooperativa por ayuda mutua*, Montevideo, Trilce, 2013.
- Romaine, Suzane, *El lenguaje en la sociedad. Una introducción a la sociolingüística*, Barcelona, Ariel, 1996.
- Sosa, María Noel, “Ser usuarios: procesos de significación de lo colectivo de la propiedad en cooperativistas por ayuda mutua en Uruguay”, tesis de maestría, Universidad de la República-Facultad de Psicología, 2015.
- Zibechi, Raúl, “Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos”, en *El Apantle Revista de Estudios Comunitarios*, núm.1, octubre de 2015, pp. 73- 98.

**“Los Artesanos del Transporte”  
Q’ipiris y minittransportista en la feria  
callejera de Villa Dolores.  
El caso del “Sindicato de  
Minitransportes de Carga Manual,  
Estibadores y Serenos,  
El Alto, La Paz, Bolivia. 2008-2015**

*Julio César Mita Machaca*





**“Los Artesanos del Transporte”**  
**Q’ipiris y minitransportistas en la feria callejera**  
**de Villa Dolores. El caso del**  
**“Sindicato de Minitransportes de Carga Ma-**  
**nual, Estibadores y Serenos,**  
**El Alto, La Paz, Bolivia. 2008-2015**  
*Julio César Mita Machaca*

**Resumen**

En Bolivia, la particularidad de su formación social ha establecido ciertos aspectos propios que caracterizan su realidad. Los cambios que se produjeron con la llamada Guerra del Gas (2003), e incluso antes, demuestran que los bolivianos cargan una fuerte memoria organizativa, capaz de interpelar a las estructuras estáticas del poder. La ciudad de El Alto, que fue el epicentro de las actuales reformas estatales y sociales, se ubica al interior del departamento de La Paz. Alberga una población con matrices culturales étnicas aymaras resultante de las corrientes migratorias desde el área rural altiplánica, que el Estado impulsó a partir de las reformas instauradas desde 1952. La diáspora migratoria desde el altiplano hacia todo el territorio boliviano determinó la transferencia de esta memoria organizativa a escenarios urbanos densamente poblados, como es el caso de El Alto, lo que dio lugar a un abigarramiento organizacional muy complejo. El presente artículo constituye un intento por hacer una descripción densa sobre una organización y una labor particulares, la que realizan quienes en Bolivia son llamados q’ipiris, los estibadores que trasladan mercancías con su cuerpo para que las q’ateras (comerciantes) puedan venderlas en los puestos de ferias callejeras. Parecería una tarea simple que podría resumirse de esta manera. No obstante, la complejidad del mundo del mintransportista manual implica sumergirse en los aspectos vinculados al desarrollo de su cotidiana labor; comprender su organización social, la lucha colectiva por conservar su terri-

torio laboral, el desarrollo de sus técnicas corporales. En general, el presente artículo representa un esfuerzo por entender lo que está sucediendo hoy con las organizaciones sociales, llámense sindicato u asociación, que operan en el llamado sector informal. Y esto, hecho carne en una de las ferias callejeras más grandes de El Alto y Bolivia, la feria de alimentos de Villa Dolores, y en sujetos sociales que, en muchos casos, tienen trayectorias distintas y son capaces de desarrollar creativamente estrategias de trabajo, develando cómo funcionan los mecanismos de las actuales organizaciones gremiales.

## 1. *El q'ipiri*

### Origen y modalidades del transporte manual

La palabra *q'irapita* o *q'ipiri* proviene del aymara y significa llevar un bulto o carga con el cuerpo; con esta denominación se hace referencia a aquellas personas que se dedican a realizar la labor de transporte manual en el medio paceño. También se las designa con el nombre de *aparapitas*, una versión urbana, y con el de cargadores y estibadores. En Bolivia, el transporte manual es una tarea que ha sido desarrollada desde hace mucho tiempo; en el tiempo de la Colonia el transporte de mercancías, como coca y otras, se hacía a través del llamado sistema del trajín, echando mano de animales (Glave, 1989). Antes de la introducción y la masificación del transporte motorizado, que se produjo hacia 1940 (Alemán, 2008), éste era realizado por indígenas. Por lo que, podría decirse que, en Bolivia, la manera hegemónica de llevar a cabo el transporte empleó principalmente la fuerza de trabajo humana y animal.

Tanto en el caso del transporte manual como en el del transporte público motorizado, la *producción del servicio de transporte* requiere: fuerza de trabajo, medios de trabajo y la mercancía, que reúne las actividades vinculadas a su producción, distribución y consumo, todo con el fin de transportar una cosa o persona a cambio de cierto monto de dinero (Bonavia, 1956; Alemán, 2008; de la Garza, 2000).

Al igual que en el transporte motorizado existen diferentes modalidades de transporte manual; esta división está dada por la capacidad de carga, identificándose tres tipos de modalidades: los estibadores/*q'ipirapitas*/cargadores, que utilizan como único medio de transporte su propio cuerpo; los escaleras, que emplean una escalera y su cuerpo como medio de transporte y los minitransportistas/cocheros, cuyos medios de transporte son un coche y su cuerpo.

Antonio 14/01/14, **Estibador** afiliado al Sindicato de Minitransportes de Carga Manual, Estibadores y Serenos, El Alto.  
Fotografía (1) por Marco Arnés y Julio César Mita.



Narciso 14/01/14, **Escalera** afiliado al Sindicato de Minitransportes de Carga Manual, Estibadores y Serenos, El Alto.  
Fotografía (2) por Marco Arnés y Julio César Mita.

Alfredo 14/01/14, **Minitransportista/cochero** afiliado al Sindicato de Minitransportes de Carga Manual, Estibadores y Serenos, El Alto. Fotografía (3) por Marco Arnés y Julio César Mita.



## 2. “Digan lo que digan todo por el sindicato”. Organización y espacio

Quienes laboran en el transporte manual se afilian a organizaciones sociales llamadas, en muchos casos, sindicatos o asociaciones, que no son empresas de transporte sino organizaciones colectivas. En este sentido, el desarrollo de este trabajo implica contar con ciertos elementos imprescindibles, por ejemplo, *una ruta* (camino), que el transportista debe recorrer para realizar su trabajo. Cuando se habla de ruta se hace referencia a un espacio-territorio público que se encuentra en disputa debido a que, por un lado, la presión ejercida por nuevos trabajadores que desean realizar esta labor es cada vez mayor y, por el otro, ciertas organizaciones desean apropiarse de la ruta de otras organizaciones. La manera por la que se llega a tomar posesión de este espacio con exclusividad es conflictiva e involucra a una compleja red que se construye a partir de la organización y de instituciones estatales y no estatales. A su vez, ello permite que tanto los riesgos como los beneficios sean redistribuidos entre los afiliados.

El 11 de julio de 1985 se fundó el Sindicato de Minitransportes de Carga Manual, Estibadores y Serenos, El Alto (SMT) en Villa Dolores, encabezado por Hilarión Callisaya y otros transportistas manuales, con el propósito de formalizar la apropiación exclusiva del espacio laboral de la feria. En una entrevista realizada a Vitaliano, minittransportista, se lo consultó acerca de las razones que llevaron a la creación del sindicato. Éste respondió: “Antes todos trabajamos juntos, así nomás, estábamos dispersos, así nomás se reunían. Entonces han dicho como así nomás vamos a caminar, entonces se han organizado y han fundado el sindicato” (octubre de 2008). Por otra parte, como indica el acta de constitución del Directorio del SMT de 1992, se podría decir que uno de los principales objetivos para fundarlo y contar con estos instrumentos legales fueron: “las necesidades y urgencias de contar con los estatutos ante los problemas que confrontamos ante las autoridades de Tránsito, la H. Alcaldía Municipal u otras instituciones” (Testimonio N° 261/92). Hoy el SMT está legalmente constituido, cuenta con personalidad jurídica (personería jurídica) y está afiliado a un ente matriz que es la Federación Andina de Choferes Primero de Mayo.

Desde 1985 hasta 2015 los transportistas manuales de Villa Dolores han ido cambiando su estrategia de trabajo. Como se indicó, a nivel organizacional se estableció un cuerpo denominado directorio<sup>1</sup> cuando se fundó el sindicato; éste se encarga de la administración de la organización. A su vez, la apropiación del espacio se fue consiguiendo a partir de una lucha cotidiana, cara a cara, lo que implicó que en este ámbito se produjeran peleas contra otros transportistas manuales no afiliados al SMT. La conquista de la feria de Villa Dolores por la organización laboral SMT significa una lucha constante. Actualmente, el SMT utiliza distintos mecanismos para ello, por ejemplo, las llamadas *batidas*,

1 La directiva de la organización comprende los siguientes cargos: secretario General, secretario de Relaciones, secretario de Actas, secretario de Hacienda, secretario de Conflictos, secretario de Prensa y Propaganda, secretario de Beneficencia, secretario de Deportes, jefe de inspectores, primer inspector, segundo inspector, tercer inspector, porta estandarte, delegado a la federación.

que consisten en que grupos compuestos por el directorio realicen la tarea de rastrilleo del área de trabajo para controlar que otros transportistas no la avasallen. Al mismo tiempo, todos los afiliados tienen el deber de controlar que otros transportistas manuales no afiliados al SMT no estén trabajando en la feria de Villa Dolores. Los minitransportistas legitiman su posesión exclusiva de su área de trabajo realizando ciertas inversiones, estableciendo y manteniendo su legalidad ante instituciones que controlan los espacios públicos, como la alcaldía del municipio de El Alto, Tránsito, la junta de vecinos. Sin embargo, dicha legitimidad radica principalmente en el gasto que se hace para mantener cohesionado al grupo, estructurar la identidad y reforzar los tejidos sociales a través de actos de festejo y encuentros deportivos.

Como el SMT tiene la exclusividad de usufructuar la feria de Villa Dolores, ya que tiene su posesión, también controla el número de transportistas manuales que operan en la misma; desde hace años este número es de alrededor de 200 minitransportistas cocheros afiliados. La vigilancia del tamaño de la población del SMT responde a la necesidad de controlar la demanda del servicio, para intentar aminorar el riesgo que podría implicar su sobreoferta. Sin embargo, el afiliado tiene la posibilidad de *transferir* su puesto dentro de la organización; dicha transferencia conlleva un acto bilateral entre la persona que ingresa a través de la compra del puesto y la persona que lo vende y se va de la organización,<sup>2</sup> es decir, que vende su derecho a trabajar en la feria de Villa Dolores. El precio que implica la transferencia corresponde a un monto pecuniario acordado entre quien ingresa y quien sale; para el caso de Bolivia y en el ámbito del transporte manual puede considerarse un monto alto, ya que en 2015 se encontraba en el entorno de los \$ 2000 pesos (14 000 bolívares) aproximadamente. Si bien quien entra ha comprado su puesto, antes de que comience a trabajar se evalúan las necesidades que pueda estar atravesando en una asamblea general; ello posibilita que el SMT pueda actuar solidariamente al momento de su ingreso si lo considera conveniente.

---

2 El dinero de la transferencia del puesto constituye una especie de recuperación del capital invertido por quien se retira de la organización.

---

No obstante, en la actualidad el ingreso al SMT es definido por la capacidad económica del entrante (aspirante a minittransportista); los marcos de sentido instituidos para ingresar al sindicato en los años ochenta y noventa, como probar al aspirante a transportista manual para determinar si podría con la carga y con esta labor, han quedado atrás.

...me dijeron que tenía que trabajar como estibador por dos años y que después podía afiliarme con coche; ellos decían “hay que probarte ¡si puedes, si aguantas!” Recién después puedes entrar con coche. Y yo he trabajado por dos años, cuando he cumplido esos dos años he ido a la oficina y les he dicho he aguantado voy afiliarme y me cobraron 1 500 bolívares; por ese tiempo era plata (Entrevista a Florencio, 07/09/13).

Hasta aquí hemos abordado los aspectos que atañen a la organización de transportistas manuales. En el siguiente apartado nos referiremos al proceso productivo en el que participan los minittransportistas de Villa Dolores. Posiblemente en este apartado pueda llegarse a conocer el sentido real que tiene ser transportista manual. Alrededor de 2008 cuando comencé a realizar el estudio sobre los cargadores (transportistas manuales en general) me parecieron poco eficaces mis intentos por entender verdaderamente cómo trabajan los minittransportistas. En ese momento decidí poner a prueba las enseñanzas de mi profesora Silvia Rivera Cusicanqui, quien repetidas veces nos dijo que los llamados objetos de estudio en el campo de la ciencia social son principalmente sujetos de estudio, que ese mundo que queríamos investigar estaba lleno de dolor, alegría, sufrimiento, satisfacción. Para el año 2013, con el permiso del SMT, me puse a trabajar como aprendiz de transportista manual; esta experiencia significó para mí confirmar lo que las anotaciones de campo me decían que sabía del transporte manual; hoy trato de reflexionar en los términos propuestos por Rosana Guber en su texto *El salvaje metropolitano*. Espero haberlo logrado.

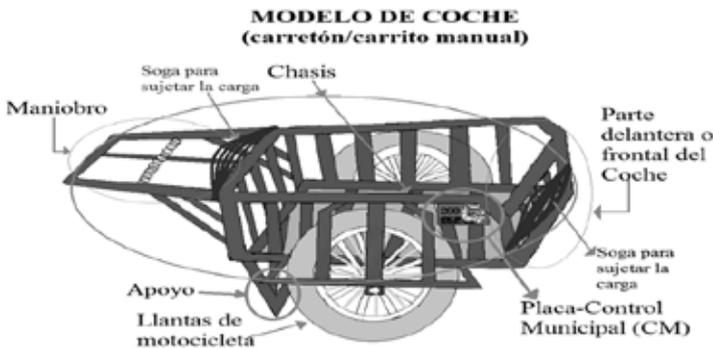
### 3. “Tienes que saber cuál es tu pulso... chequeate tienes que estar a tu pulso.”

#### El proceso de trabajo del transportista manual

Para entender cómo se produce la circulación en el transporte manual cuando la modalidad es la de minitransportista/cochero se debe considerar en primer lugar el *medio de trabajo* y el instrumento de trabajo:

##### 3.1.1 Coche

El coche es resultado de un proceso histórico de ensayo y error; partió de la carretilla, pasando por el triciclo a pedal, hasta llegar a este medio de trabajo. Se pueden hacer comparaciones a fin de rastrear los vestigios de la carretilla y el triciclo en el coche, como el impulso muscular humano, el apoyo de la carretilla, etcétera. El coche es un medio de trabajo que hoy tiene características propias, y cuyo diseño y los materiales que se utilizan para su fabricación, han implicado un diálogo constante entre el cochero, los cerrajeros y los requerimientos impuestos por el proceso de trabajo.



Fuente: Dibujo propio, realizado con base en la observación y los datos proporcionados por David, cerrajero de la zona.

---

Como se puede observar, aunque superficialmente parezca arcaico, el coche es un instrumento de trabajo complejo, en el sentido de que contiene distintas piezas ensambladas.

### 3.1.2 El cuerpo

En la feria de Villa Dolores, al momento de realizar la carga se hace un uso específico, muy propio, del cuerpo; implica, en palabras de Bourdieu, una *hexis* propia. Los agentes que intervienen en este proceso poseen trayectorias corporales distintas; sin embargo el gesto técnico se transmite y se aprende, se legitima. Para entender este proceso debemos considerar al cuerpo como “instrumento”, como *técnica corporal*. Ahora bien, cómo describir este instrumento, al cuerpo mismo como instrumento, como medio de trabajo. Al respecto, Mauss señala que es necesario ampliar la noción de instrumento, indicando que este “instrumento”, el cuerpo, pasa por evaluaciones físico-biológicas, psicológicas y sociales, que en su conjunto constituyen un hacer algo con el cuerpo. En lo que respecta a lo social, este autor menciona que la técnica corporal representa un aprendizaje transmitido a partir de la educación, cuyo soporte se encuentra en la tradición: “No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición (...) Denomino técnica al acto eficaz y tradicional” (Mauss, 1979: 342).<sup>3</sup> Si hablamos de técnica hablamos de acumulación, de acumulación de un saber corporal colectivo, que usa como vehículo de conocimiento y herramienta al cuerpo mismo, pero este saber queda mudo y sin vida si no es transmitido, legitimado y requerido en un espacio y tiempo concreto.

---

3 El *habitus*, la costumbre, lo tradicional se legitima, es por eso que se “impone” desde fuera y es reconocido por los demás. Es legítimo porque es reconocido como prestigioso, así ordena, valida y da coherencia a los actos en cada microcosmos social, porque buscamos el tipo de poder que en ella se irradia, se produce así una fuerza de gravedad social propia.

### 3.1.3 El sindicato

Lo que viabiliza que un transportista manual pueda ejecutar su trabajo satisfactoriamente es la organización, es decir, el SMT inviste a los cuerpos del poder de realizar su trabajo; aceita y constriñe a los cuerpos para su desarrollo laboral, haciéndolo de distintas maneras: otorgando símbolos como el overol verde con su respectivo bordado en el lado izquierdo del pecho, donde aparece el símbolo de la organización; entregando una placa, que si bien no se lleva en el cuerpo es un símbolo ligado indirectamente al trabajo, pues contribuye a que el trabajador pueda desplazarse y realizar su trabajo satisfactoriamente. Podría decirse que el SMT dota de una *ayuda colectiva*, una pieza central que produce y reproduce las técnicas corporales propias del transporte manual. A través de esta ayuda se transmite la técnica corporal; ésta contiene distintos elementos generados por ciertas *pautas morales* que recorren todo el tejido organizacional. Dicha ayuda se encuentra sujeta a ciertas condiciones que implican mantener ciertas reglas de juego, por ejemplo, tener latente el respeto a los mayores, que puede expresarse a través del saludo; tener siempre presente la jerarquía entre antiguos y nuevos, porque siempre el antiguo es quien enseñará al nuevo; tener presente, aunque no quiera reconocerse, la existencia de distintos tipos de redes—amigos, parentescos— que generan grupos sectoriales de ayudas infranqueables al interior del SMT. Tales elementos hacen que la ayuda moldee no sólo los cuerpos a partir de la técnica transmitida, sino también el carácter moral del minitransportista y su ética de trabajo.

### 3.2 Técnicas corporales

Considerando el peso de la mercancía a trasladar, que puede llegar a ser de hasta 150 kilogramos, y tomando en cuenta que un cochero puede levantar hasta siete cargas de este peso

---

en su coche, es necesario entender que esto es posible porque existen y se han desarrollado *técnicas corporales* propias del transporte manual. Tanto estibadores como cocheros emplean una *técnica matriz*: *llevar la carga a la espalda* hasta el coche u otro lugar. Esto implica respetar el principio de *ganar altura*, ya sea pidiendo ayuda a un afiliado o haciéndolo uno mismo cuando la carga es liviana. *La ayuda representa una suma de fuerzas*, que conlleva el uso de distintas *técnicas* dependiendo de la forma de la carga. Una de las principales es la carga en bolsas de *saq'añas* cilíndricas casi siempre paradas en forma vertical; otra, el llamado *estilo cochala*, por el cual se unen dos manos (una persona le da dos dedos a otra que los agarra) formando un *lazo con los dos brazos* para rodear la carga; luego ésta se reclina junto al lazo humano y las dos manos que están libres le dan estabilidad desde su parte inferior; alzándola hasta un lugar a la altura de la espalda.

Cuando la carga está en una parte alta, se considera *cómo debe llevarse la carga en el cuerpo*; el cuerpo debe ponerse detrás de la carga y con las dos manos hacia arriba agarrar la carga por sus dos esquinas y jalarla hacia el cuerpo, a fin de que quede montada en la espalda. Tanto en el caso de los cocheros como en el de los estibadores se emplea una *faja* cuando la carga es pesada.

En el SMT existen distintas modalidades a las que se imputan adscripciones distintas para la gestión del cuerpo en la técnica corporal y el medio de trabajo. Los llamados *estibadores* usan una técnica corporal sin un medio de trabajo, reconociendo al cuerpo como su instrumento de trabajo preeminente. Los *minitransportistas/cocheros* tienen una capacidad de agencia doble: las técnicas corporales (cuerpo) que se fusionan con el medio de trabajo (coche).

### 3.2.1. Q'ipiris y estibadores

En el caso de los estibadores y los *q'ipirapitas*<sup>4</sup> la técnica utilizada implica básicamente el uso del cuerpo (técnica matriz). La técnica empleada varía dependiendo de si éstos forman o no parte de la organización. Los *estibadores* que pertenecen a la organización portan el uniforme (overol) y obtienen de los miembros de ésta la ayuda colectiva y la legitimidad de trabajar en la feria. Para desarrollar su trabajo recuperan elementos de los *q'ipiris*, como el mantel y la pita. Esta última les permite rodear la carga y sujetarla a su cuerpo, mientras que el mantel cumple una triple función, pues sirve como faja, ayudando a la cintura a soportar el peso, como bolsa o pita para envolver la carga y subirla a la espalda, y como capucha protectora para taparse la cabeza y parte de la espalda. Dado que los estibadores sólo cuentan con su cuerpo como herramienta pueden ser más ágiles para producir la circulación de mercancías en la feria, ya que pueden desplazarse por la acera o espacios estrechos, pero pueden cargar menos que un cochero o un escalera. La mayoría de los estibadores realiza traslados entre

---

4 Sólo uso este término para acentuar que no pertenecen al SMT. Sin embargo, esto es ambiguo porque un *q'ipiri* puede considerarse estibador aun no siendo parte del SMT. A diferencia de los estibadores, los *q'ipirapitas* o cargadores no poseen la ayuda ni los símbolos del SMT pues no están afiliados. Los transportistas del SMT emplean la palabra *q'ipiri* para designar a los transportistas manuales que ejecutan su labor con el cuerpo y están por fuera de la organización. Tanto los *q'ipiris* como los estibadores son considerados como *salvajes transportistas manuales*, en el sentido de que resultan de difícil dominio para el SMT (más los primeros) debido a un juego de reconocimiento de sentido. Al afiliarse al SMT, los estibadores reconocen su legitimidad mientras que los *q'ipiris*, que no están afiliados, rehúyen a ésta por una doble condición negativa: 1) son errantes y carecen de vinculación estable con la organización (que sí la tienen los estibadores) y la feria; podría decirse que son transportistas manuales “golondrina”; su periodo de trabajo está ligado a los ciclos y ritmos agrícolas (Villegas, 2012), pero también a ciclos y ritmos ciudadanos del mercado de trabajo; 2) no pueden ser coaccionados decomisándoles su herramienta de trabajo pues ésta es su propio cuerpo. Por ello el cuadro administrativo de la organización los considera incontrolables (indomables, indómitos).

un punto y otro, recorriendo cuadras o manzanas intraferia para las *q'ateras*; también llevan a cabo traslados para personas extraferia, que llevan mercadería para su consumo.

### 3.2.2 *Cocheros minitransportistas*

El cochero debe conocer anticipadamente ciertas cuestiones relativas a la carga a trasladar: de qué es y cuántas son las cargas, cuál el recorrido, cómo y quién es la persona que contrata, para decidir si realiza el traslado.

Cuando se acepta realizar el traslado comienza a desarrollarse una planeación del mismo no necesariamente considerada estratégica, como indica Bourdieu (1997). En este momento se pone de manifiesto la presencia o la ausencia de técnicas corporales “puras y mestizas” en los cocheros. Así, se considera y evalúa el proceso del traslado, atendiendo a si es una o más cargas, su forma, su peso, la habilidad y la condición física del cochero y la capacidad del coche.

Una vez que la carga fue colocada en el coche y se la aseguró con la sogá o pita<sup>5</sup> si era necesario,<sup>6</sup> el coche es alzado con las manos desde el manubrio, operación en la que aparece lo que los

5 La pita o sogá que maneja la mayoría de los cocheros está hecha de goma gruesa (al parecer de reciclado de llantas). Si bien su longitud varía la regla es que debe ser extensa, de al menos 10 metros, para que cumpla adecuadamente su función.

6 Una vez cargué unas 11 cargas de chocho en mi coche, y aunque creí que había cargado bien, avanzando un poco se me cayeron, en eso el Freddy que estaba mirándome vino ayudarme a cargar de nuevo las cargas recordándome que el peso siempre va adelante, terminado de subir las cargas el Freddy se fue y yo comencé a llevar las cargas en el coche pero ya con temor que se me caigan de nuevo, entonces quise prestarme cuerda (sogá, pita) del Alfredo y del Compadre que estaban pasando por ahí, el Compadre me decía “dile al Alfredo” pero el Alfredo me decía “mi sogá es grande” (ambos no estaban animados en prestarme porque también necesitaban de su sogá), en ese momento el Alfredo y el Compadre vinieron donde estaba mi coche y me dicen “¡pero tu carga no es para sogá; está mal acomodado” y me lo acomodaron redistribuyendo mi carga, me dice el compadre “siempre es plano, apostamos que va ir bien, vas a ver sin novedad vas a llegar” (diario de campo 17/11/13).

cocheros llaman *pulso*, es decir, *el tanteo entre la fuerza del cobero y el juego de los contrapesos de la carga en el coche, en un diálogo de armonía y precisión extrema*. Al realizar esta operación se sabe si la carga fue bien colocada en el coche, pues aunque sea muy pesada si está a tu pulso significa que fue bien cargada y que los pesos están bien distribuidos en el coche y a la medida de tu fuerza. El *saber del pulso* es sumamente preciso para jugar con el contrapeso. Conocer el pulso de uno mismo resulta vital, porque en este punto el cuerpo se parece a una máquina que calcula, regula, pone límites o exagera consciente e inconscientemente los esfuerzos; se trata de un saber que se aprende con el tiempo, o como dice Mauss, “el gesto manual se aprende lentamente” (Mauss, 1971: 338) de manera similar a como ocurre con los boxeadores que describe Wacquant “es el cuerpo el que regula por sí mismo en última instancia el ritmo y la dirección de los progresos” (Wacquant, 2006: 133).<sup>7</sup>

Una vez cargado el coche, la carga es trasladada al punto de descarga. Para ello, es importante saber manejar el espacio, es decir, conocer la ruta a seguir. La elección de la ruta del traslado implica distintas consideraciones: la temporalidad, las condiciones del camino y la ayuda de que se dispone.

Con relación a la temporalidad, cabe señalar que hay momentos en que la feria está atestada de actores, lo que hace que todos los espacios sean disputados y las rutas se bloqueen. Esto no sucede en los horarios de la madrugada (de 3 a 6 am), cuando es posible llegar sin dificultades al punto de descarga, eligiendo la ruta más directa y economizando tiempo y esfuerzo. En horarios pico, cuando convergen todos los actores (6 am a 1 pm), se deben tomar rutas alternas, para intentar escapar de la trancadera. La elección de cierta ruta implica también considerar la materialidad

---

<sup>7</sup> En este principio hay un problema paradójico; si bien es cierto que el propio cuerpo pone límites, los esfuerzos a largo o corto plazo producen un brutal ciclo de auge y decaimiento de la fuerza del cuerpo; por lo que, más allá de que el cuerpo conozca sus límites, muchas veces sufre una inercia inevitable de consumo de energía vital, que ya no volverá. Esto demuestra objetivamente que el estereotipo que se ha construido sobre los *q'ipiris* como sobrehumanos no es tan cierto (se retomará esta idea en el acápite “Los ciclos en la economía y gestión de la fuerza corporal”).

del camino, que sea preferentemente adoquinado o asfaltado porque así se debe realizar menos fuerza para mover el coche.



La Feria de Villa Dolores cuando el territorio es disputado (trancadera) en días y horas de auge, 29/11/13.

Fotografía (21) por Julio Cesar Mita M.

Al llegar al punto de descarga se baja la carga del coche y se la acomoda donde el usuario lo indique, respetando los principios básicos: acercarse lo más posible al punto de descarga (muchas veces no es posible acercarse porque el punto de descarga está bloqueado por camiones o taxis, lo que genera una nueva disputa por el espacio y que se tenga que descargar lejos de allí con el consecuente gasto de mayor energía física), ganar altura pero esta vez conservando la altura, es decir, bajar la carga con la espalda desde el mismo coche. La descarga implica saber dónde y cómo es el punto de descarga.<sup>8</sup> Los *puntos de descarga* están localizados en

<sup>8</sup> El punto de descarga se conoce en el momento en que se aceptó realizar el traslado y esto está impulsado notablemente por la paga y otros factores. Aunque es indudable que el principal estímulo para aceptar un traslado de carga es la cuantía de la paga, también existen otras motivaciones que no responden al orden económico; muchas veces se pactan lealtades tácitas

distintos lugares en la feria, pero algunos son más rentables que otros que suponen realizar mayor esfuerzo. Por eso los puntos de carga y descarga están “sectorizados”, considerando que hay cocheros jóvenes o maduros que saben lidiar con la carga pesada. A su vez, existen diferencias relativas al lugar en que ésta se realiza. Puede ser en el piso, en un puesto o agencia, o en un camión. La descarga en un camión significa llevar un peso de 103 kilogramos (papa) en la espalda y pasar haciendo malabarismos sobre una tabla que tiembla; por eso la paga es mejor, aproximadamente de 7 a 9 bolívares por carga.

Una vez que se realizó la descarga se debe *arrobar* (arquear) las cargas, es decir, acomodarlas (ordenarlas) una sobre otra y/o junto a otra, donde lo indique el contratante. Se arroba la carga en forma apilada o arqueando una carga sobre otra, trezándola para que no se caiga y tenga estabilidad.

Cuando se trata de cargas pesadas, del mismo modo que la primera, la última carga revela la técnica pura desarrollada por el cochero. Cuando en la última carga ya no se cuenta con la altura necesaria porque el coche se reclina por inercia y, aunque esté en el coche, la carga está a la altura del suelo, significa que no se ha mantenido a la altura necesaria para cargarla directamente en la espalda. Para colocar la última carga en la espalda se debe utilizar el coche en forma de palanca; los cocheros llaman a esta técnica *pulsear* (técnica pura del cochero); la misma implica buscar la ayuda de alguien que sujete el coche por el manubrio e impulse la carga con todo su peso (como una palanca).

---

con las caseras, que llegan a ser motivaciones mucho más fuertes que el estímulo económico de la paga; estas lealtades implican cumplir con el trabajo para no quedar mal (prestigio) con la casera, para que ésta vea que el cochero no es irresponsable; en este ámbito se juega su prestigio individual y colectivo. Para la casera esto representa tener a un cochero a la mano.

---

## 4.- Los ciclos en la economía y gestión de la fuerza corporal

En las siguientes frases de dos cocheros se puede evidenciar lo que verdaderamente significa y marca la especificidad de trabajar como transportista manual.

Alfredo: “¿Acaso mi cuerpo tiene repuesto en la 16 de julio?”<sup>9</sup>  
(Cuaderno de campo 20/02/14).

Carlos: “te dicen: acaso vos gastas en gasolina” (diario de campo 28/02/14).

Al realizar su trabajo, los transportistas manuales contemplan un uso mayor de su cuerpo, que va más allá de las técnicas eficaces que aminoran el desgaste físico, llegando un momento en que la dureza del trabajo repercute en la gestión total de su fuerza. Literalmente, los minitransportistas dejan su ser en la feria: sudor, sangre, hueso, carne, fuerza que no recuperan jamás. Esto rompe el burdo estereotipo que los considera como sobrehumanos; como animales de carga perfectamente habituados. Al parecer, contradictoriamente, también sus cuerpos son máquinas que tienen *físico*: obtienen y producen colectiva e individualmente técnicas corporales y capital corporal/físico que los ayuda a soportar la dureza del trabajo, es decir, sus cuerpos son capaces de tolerar pesos mayores, pero dicha máquina (y es ahí donde no hay contrariedad) tiene un ciclo en la economía y la gestión de su fuerza muy distinto al de todo el transporte.

Los transportistas manuales no utilizan energía de combustibles fósiles u otros, ya que sus coches no tienen motores; por esta razón los cocheros hacen uso de su cuerpo como principal energía cuando deben ejecutar traslados de mercancías. La energía que consumen de sus cuerpos para el traslado es irrenovable; por lo que llega un momento en que esta energía se va y ya no vuelve; los cocheros lo expresan con la frase cotidiana de “no

---

9 La feria 16 de julio es la más grande de Bolivia; allí se puede encontrar desde un alfiler hasta maquinaria pesada de construcción.

hay físico”. Es justo pensar que, como parte del transporte en general, ésta sea la principal característica del sector de transporte manual, que en términos de competencia y vigencia significa al mismo tiempo su fortaleza y su vulnerabilidad. Muchas veces las caseras tratan de escamotear la tarifa del traslado, señalando que los cocheros no gastan en combustible como lo hacen los taxistas u otros transportistas motorizados, pero tanto los cocheros como las caseras saben muy bien que el cochero es el único eficaz y capaz de completar todas las fases del traslado de mercancías en la feria de Villa Dolores. Si bien esto hace que el cochero tenga una ventaja sobre los transportistas motorizados, al mismo tiempo los transportistas manuales se encuentran propensos a descapitalizar su energía física. El ciclo de fuerza de cada minitranportista se relaciona con la etapa en debe explotar más su energía. El SMT recomienda que los cocheros jóvenes exploten más de su energía durante las primeras etapas de su incursión como transportistas manuales, lo que les permitirá hacerse un capital para comprar un transporte motorizado y mutar de transportistas manuales a transportistas motorizados. Otros pueden explotar su energía para formar pequeños capitales que les sirvan para incursionar en otros trabajos, por ejemplo el comercio, o para alcanzar otros objetivos en su vida. Existen distintas maneras a partir de las cuales los transportistas manuales del SMT explotan su energía física, pero inevitablemente todos, llegado un momento, descapitalizarán su fuerza y el desarrollo de su trabajo será distinto al de cualquier otro transportista.

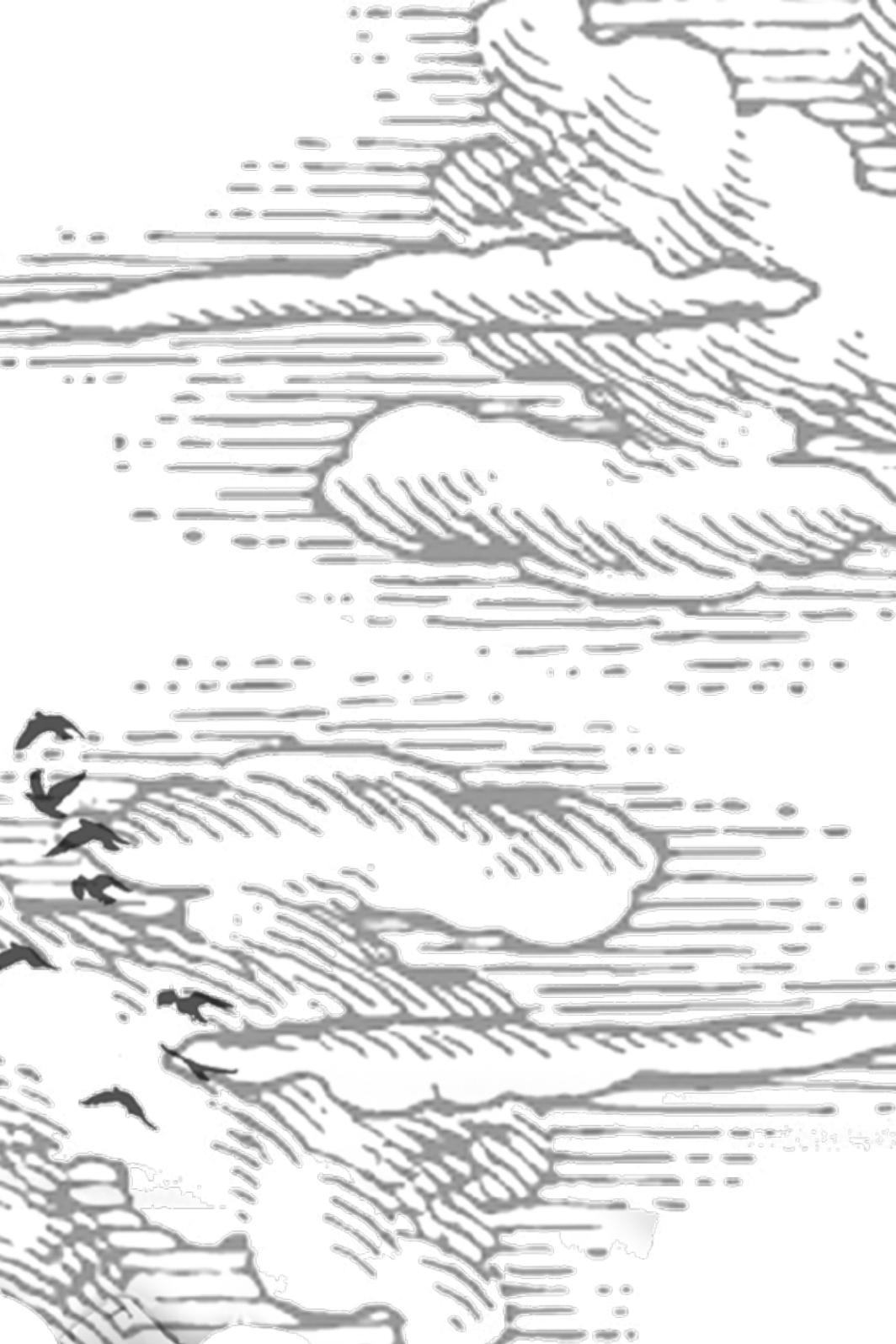
A lo largo de este artículo se ha intentado de mostrar la complejidad del mundo del trabajo del transporte manual en Bolivia, describiendo la forma de su organización y el proceso de trabajo que desarrollan. El transportista manual, llámese cargador, estibador, *q'ipiri*, cochero, minitranportista, deambula hoy en la feria de Villa Dolores buscando mercancía para transportar. Otrora y aún hoy esta actividad ha sido blanco de estigmas y discriminaciones; sin embargo, el minitranportista será capaz de existir complejizándose a sí mismo.

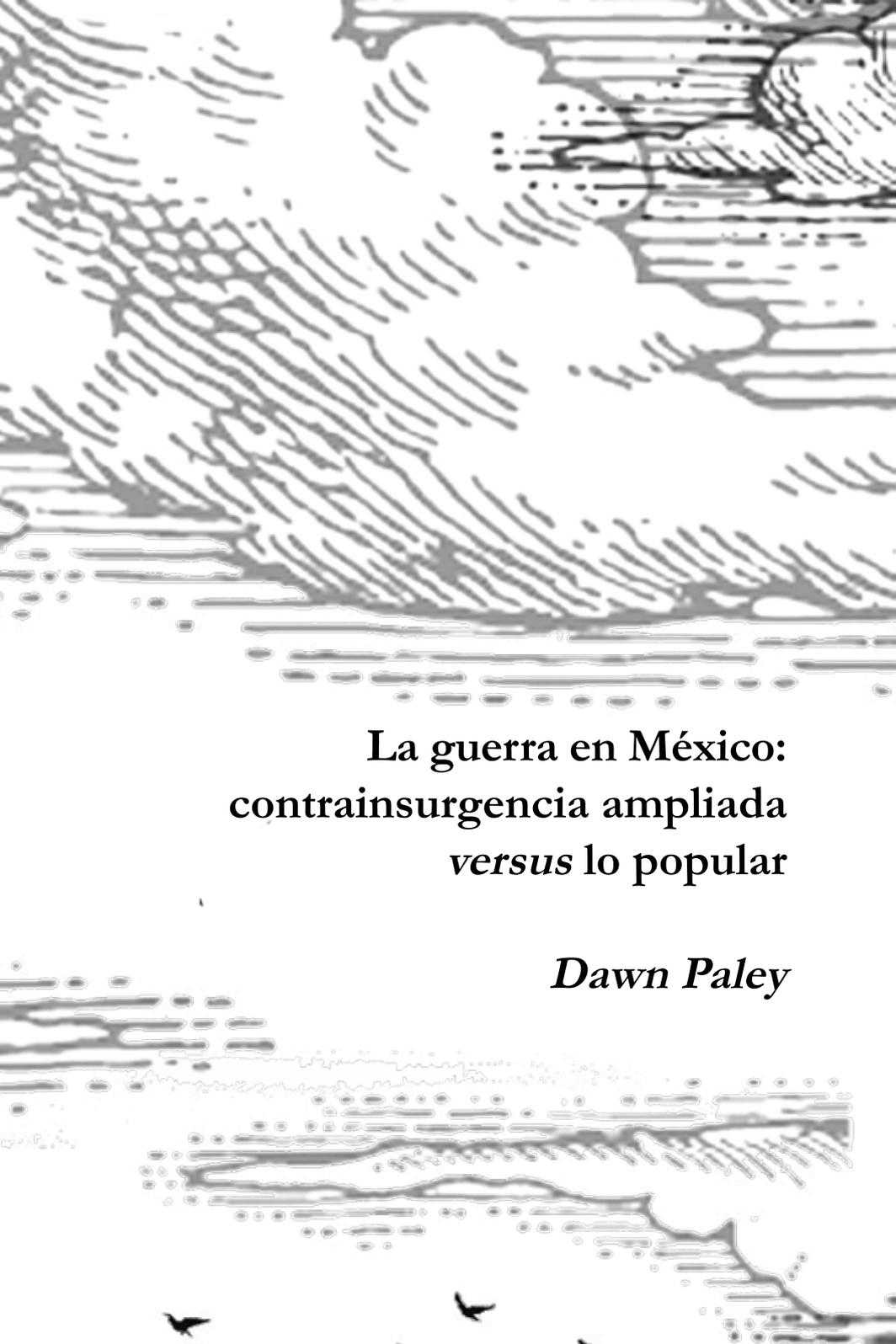
---

---

## Bibliografía

- Alemán Vargas, Luis Víctor, “El transportista vive del volante. La producción del transporte público y su organización social, el caso del grupo hito 45 del Sindicato Mixto de Transporte litoral”, tesis para optar a licenciatura en Sociología, La Paz, UMSA, 2008.
- Bonavia, M.R., *Economía de los transportes*, México/ Buenos Aires, FCE (3a ed.), 1956.
- Bourdieu Pierre, *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- y Loïc Wacquant , *Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- Garza Toledo, Enrique de la (coord.), *Tratado latinoamericano de sociología del trabajo*, México, El Colegio de México/ Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/ UAM/ FCE, 2000..
- Glave, Luis Miguel, *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI-XVII*, Lima Instituto de Apoyo Agrario (1a. ed.), 1989.
- Guber, Rosana, *El salvaje metropolitano; Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Mauss, Marcel, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1971.
- Villegas Galvez, Helmer Bernardo, “Organización y refuncionalización laboral rural-urbana. Proceso de inserción, condiciones sociolaborales y diferenciación entre los aparapitas en el circuito del Mercado Rodríguez y El Tejar, en la ciudad de La Paz”, tesis de grado, La Paz, UMSA, 2012.
- Wacquant, Loïc, *Entre las cuerdas, Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.





**La guerra en México:  
contrainsurgencia ampliada  
*versus* lo popular**

*Dawn Paley*



**La guerra en México a contrapelo:  
contrainsurgencia ampliada  
versus lo popular**  
*Dawn Paley*

**Resumen**

Este texto representa un intento por dar otro significado a la violencia y el terror vividos en México bajo el discurso del combate al narcotráfico. En este sentido, argumenta que no estamos viendo una guerra contra las drogas sino una guerra contra el pueblo. Una guerra de contrainsurgencia ampliada que ataca, masacra y desaparece a los pueblos que viven de acuerdo a pautas comunitario-populares, intentando despojarlos así de su capacidad de reproducir la vida, de producir lo común, y reduciendo sus posibilidades de resistir y de existir más allá del capitalismo. Sostengo que la contrainsurgencia ampliada ejercida en México durante los últimos 10 años constituye una evolución de la guerra contrainsurgente, por la forma descentralizada de la violencia y por la expansión de la categoría insurgente hacia grupos sociales que constituyen lo popular en las zonas militarizadas.

**Palabras clave:** contrainsurgencia, guerra, drogas, desaparecidos, paramilitarismo, terror de Estado, capitalismo, despojo, comunitario- popular

**D**urante el siglo XX, en México las relaciones entre sociedad y gobierno estuvieron marcadas por relaciones de tutela y *despojo* establecidas desde el Estado, así como por *prácticas insurgentes* de los pueblos que se manifestaron a lo largo de todo el país (Gutiérrez Aguilar, 2016: 7). Siguiendo a Gutiérrez Aguilar,

entiendo por prácticas insurgentes aquellas que desafían al poder y no obedecen al Estado y que, en el contexto mexicano, contraponen y negocian con éste para lograr concesiones y cambios en su beneficio. El año 2006 en México fue un año de insurgencia, que se expresó en el levantamiento magisterial y popular en Oaxaca, en la resistencia y el éxito de los pobladores de Atenco, en el movimiento de La Otra Campaña de lxs zapatistas en todo el territorio nacional, y por momentos, en las protestas contra el fraude electoral que favoreció a Felipe Calderón en lugar de a Andrés Manuel López Obrador como presidente electo. Al respecto, argumento que, con la intensificación de la guerra contra el narcotráfico en México desde ese año, el viejo orden de tutela y despojo se rompió, dando lugar a una campaña de contrainsurgencia ampliada de violencia y terror, que fue librada desde los aparatos represivos del Estado y desde fuerzas irregulares y dirigida contra la población y, en consecuencia, contra lo popular, entendido como “la variopinta y contradictoria habilidad colectiva para desafiar, resistir, impugnar, y también negociar, admitir y boicotear las omnipresentes prácticas de tutelaje gubernamental” (*ibid.*: 11-12).<sup>1</sup> Entendemos lo popular como prácticas insurgentes que, a pesar de haberse topado con límites estatales, continúan no-conformarse.

Concuerdo con Neocleous en que la contrainsurgencia es una intensificación de la pacificación llevada a cabo cotidianamente por policías y soldados con el propósito de garantizar “un fundamento seguro para la acumulación” (Neocleous, 2013: 8). Esto nos obliga entender la violencia inherente a lo que podemos llamar la “paz liberal”, o lo que aquí hemos llamado relaciones de tutela y despojo. En México, la intensificación de la pacificación ha determinado que las víctimas de la contrainsurgencia ya no se limiten a grupos insurgentes y a sus redes. Por eso propongo la noción de contrainsurgencia ampliada, como forma de describir

---

1 Agradezco a la doctora Mina Lorena Navarro Trujillo por su apoyo en el desarrollo del término “contrainsurgencia ampliada” y a la doctora Raquel Gutiérrez Aguilar por sus comentarios sobre este texto y, en particular, sobre las nociones de insurgencia y de lo popular en México.

la evolución experimentada por la forma de guerra contrainsurgente a raíz de, entre otras cosas, la expansión práctica de la categoría insurgente hacia amplios sectores populares y comunitarios en las zonas sobre las que se dirige la guerra. Quiero aclarar la polisemia del término insurgente: desde la dominación se ha entendido a la insurgencia como una amenaza al Estado mismo; por ello se trata de algo que debe ser destruido; desde los pueblos, en cambio, hemos ido entendiendo la insurgencia como la no-obediencia y la rebelión activa en defensa de la vida y el territorio. En México, la transición de un Estado que usa la tutela y el despojo contra las prácticas insurgentes a un Estado sustentado en la contrainsurgencia ampliada representa un cambio de modelo, que muestra la transición desde un Estado mayormente negociador<sup>2</sup> a uno que emplea el terror a lo largo de la república para obtener la obediencia de los pueblos.

El presente texto contiene tres partes: 1) una crítica al discurso oficial de la guerra implementada en México, 2) una explicación de qué se ha entendido por contrainsurgencia y qué diferencias sugiere una noción de contrainsurgencia ampliada, y 3) una reflexión sobre las formas de ataque a lo comunitario popular llevadas a cabo en México.

## Una crítica al discurso oficial

Desmontar el discurso oficial sobre la guerra contra el narcotráfico resulta fundamental para entender lo que está ocurriendo en México. Según Karl Marx, el sistema capitalista genera formas políticas de dominación aparentes que legitiman relaciones sociales de explotación, a partir de las cuales la explotación y la violencia del capitalismo se presentan como algo normal (Tapia, 2015). Siguiendo lo sugerido por Luis Tapia, entendemos que se han generado formas aparentes que legitiman formas de violencia, escondiendo su papel político con el fin de propiciar pretextos

<sup>2</sup> Existen excepciones, como la guerra sucia y claramente contrainsurgente en el estado de Guerrero durante la segunda mitad del siglo XX.

despolitizados que provocan confusión. En México, el gobierno usa la noción de “cárteles de la droga” para reforzar su legitimidad y la necesidad de un Estado fuerte y militarizado. “Los cables de Wikileaks revelan la administración de Calderón y el Departamento de Estado de EEUU en una lucha para estabilizar los límites conceptuales e institucionales entre ‘cártel’ y ‘Estado’, mientras simultáneamente se apropian del lenguaje de la doctrina contrainsurgente para construir un campo de batalla de la misma extensión que la ‘sociedad’, sus costumbres, y los ‘corazones y mentes’ de la población” (Boyce, Bannister y Slack, 2015: 9). Lejos de ser una guerra caótica impulsada por grupos criminales, la actuación conjunta de fuerzas militares, marines y policías forma la columna vertebral del desarrollo de la guerra en México.

A casi 10 años del inicio de la guerra, en México las consecuencias sociales de la misma han sido extremadamente graves. Desde que se produjo el lanzamiento de una estrategia militarizada contra el narcotráfico se duplicó la tasa de homicidios, lo que hizo caer la expectativa de vida de los hombres por primera vez en 60 años; se han producido 27 000 casos de desaparición forzada de ciudadanos mexicanos formalmente denunciados y se estima que más de 1.6 millones de personas han sido desplazadas como consecuencia de la violencia (Shirk *et al.*, 2015; Abruerto *et al.*, 2016; Human Rights Watch, 2014; Internal Displacement Monitoring Centre, 2011). Según un análisis estadístico publicado en 2015, en la mayoría de las regiones mexicanas en que hubo intervención combinada militar-policíaca para combatir el narcotráfico se elevaron las tasas de homicidio (Espinosa y Rubin, 2015). En enero de 2012 se dio a conocer un informe que indica que 831 de los 2 456 municipios mexicanos fueron tocados por la violencia de la guerra, lo que equivale a 33.8% de los mismos (Ayala Cortes, s/f). En 2014, México se colocó como el tercer país en el mundo con más bajas civiles por conflicto armado, después de Siria e Irak (International Institute for Strategic Studies, 2015).

A pesar de que las estadísticas ubican a México entre los países más violentos del planeta, y de que el incremento de la violencia se corresponde perfectamente con el inicio de la estrategia de

---

militarización por parte del Estado, el discurso estatal ha insistido en que se ha desarrollado una lucha contra el crimen y/o el narcotráfico, poniendo énfasis en la seguridad como prioridad federal. A lo largo de los últimos 10 años, desde la oficialidad se ha hablado de una acción coordinada desde el Estado para limpiar el país del flagelo del narcotráfico y restaurar el Estado de derecho. Cabe mencionar que, en México, la guerra se está llevando a cabo con el apoyo financiero y político de Estados Unidos; al principio, éste se dio de manera informal y, desde 2008, a través de la Iniciativa Mérida (Paley, 2014: 37). La estrategia seguida por Estados Unidos en México tiene como modelo la estrategia desarrollada en Colombia, llamada Plan Colombia que, iniciada en el año 2000, llevó este país sudamericano a experimentar los años más violentos desde el comienzo de la insurgencia armada en la década de 1960, en paralelo con una profundización del proceso de neoliberalización económica.

Neocleous sostiene que en la academia y desde la izquierda hemos aceptado suposiciones liberales sobre la guerra y la paz de forma generalizada. “Para que funcione el argumento liberal, la guerra tiene que ser entendida como un fenómeno de la esfera internacional: como una confrontación entre Estados militarmente organizados y formalmente opuestos. Esta contracción del concepto de guerra no solamente ignora la naturaleza transnacional de una gran parte de conflictos armados, también oculta la violencia estructural y sistemática a través de la cual se ha constituido el orden liberal” (Neocleous, 2010: 8). Dada la gravedad del conflicto en México, es sorprendente que no sea leído por muchos como una guerra con efectos políticos y económicos que tienden a reforzar el orden neoliberal, sino como una simple lucha contra el crimen organizado.

Urge entender que lo que hoy está ocurriendo en México es una guerra con rasgos transnacionales que sirve para mantener el poder del Estado y de sectores transnacionalizados de élites locales con el propósito de fomentar la expansión de capital. Hace alrededor de 200 años ya, Clausewitz sostuvo que la guerra es “un acto de violencia para obligar a que el oponente haga lo que de-

seamos”, es decir, una forma de imponer la voluntad a través de las armas (Arendt, 1970: 36). Si realizamos nuestro propio análisis sobre la guerra en México de forma coyuntural, incluyendo factores geopolíticos y económicos, podemos ver que quienes parecen imponer su voluntad a través de esta guerra son las élites dueñas de capital transnacional y sus aliados locales. Partiendo de una visión amplia se podrían considerar los beneficios de las élites empresariales y políticas en varios rubros, como son los sectores: maquilador, de medios de comunicación masivo, automotriz y aeroespacial, extractivo minero-petrolero, agroexportador, además del sector transnacionalizado de bienes raíces, el sector de turismo internacional a gran escala y el de infraestructura logística relacionada con la expansión capitalista (por ejemplo, puertos, carreteras, aeropuertos, puertos fronterizos), etcétera. Por razones de espacio y tiempo en este ensayo nos concentramos en ejemplos de contrainsurgencia y contrainsurgencia ampliada vinculados al sector de infraestructura logística relacionada con la expansión capitalista, en particular, en un puerto fronterizo entre los estados de Chihuahua y Texas.

## Re-pensando la contrainsurgencia

Para empezar a dibujar las diferencias entre la contrainsurgencia ampliada y la contrainsurgencia clásica articulada desde las esferas del poder, cabe revisar el último manual de contrainsurgencia publicado en 2009 y firmado por el Departamento de Estado de los Estados Unidos, el Departamento de Defensa y USAID. “Contrainsurgencia (COIN) es una mezcla de esfuerzos comprensivos civiles y militares diseñado para, de forma simultánea, contener la insurgencia y abordar sus orígenes” (Bureau of Political-Military Affairs, Department of State, 2009: 2).

Aunque nunca lo admitieron, cuando casi se ha llegado a aceptar que México se encuentra en una situación de guerra contrainsurgente, han dicho que criminales y cárteles son los enemigos del pueblo mexicano y que estos grupos son los que tienen el papel

de insurgentes (Maier, 2013). En 2010, por ejemplo, Hillary Clinton, la entonces secretaria de Estado de Estados Unidos, dijo que “Estos cárteles de la droga están mostrando cada vez más índices de insurgencia” (Carroll, 2010). Considerar a los cárteles como grupos insurgentes representa una estrategia importante para la generación de confusión en esta guerra. Debido a sus estrechas relaciones con los aparatos represivos del Estado, considero que es de mayor utilidad considerar a los llamados cárteles como grupos paramilitares. Estos grupos no están en conflicto con el conjunto de las fuerzas de seguridad, sino que actúan juntos, como lo hemos podido constatar en el caso de la masacre de seis personas y la desaparición de 43 estudiantes de la normal de Ayotzinapa, en Iguala, Guerrero, el 26 y 27 de septiembre de 2014. Quienes arrestaron a los estudiantes y los entregaron a Guerreros Unidos, una supuesta banda del crimen organizado, fueron policías locales. Sin embargo, según la investigación del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI), lejos de ser un grupo criminal, Guerreros Unidos acuerpaba a policías municipales activos y el grupo estaba “bajo el mando de José Luis Abarca [alcalde de Iguala] y la dirección de Felipe Flores, secretario de Seguridad Pública” (Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes, 2016: 177). El caso de Ayotzinapa es, sin duda, el evento más investigado de los últimos 10 años de guerra en México. Al respecto, el informe del GIEI deja clarísimo que las fuerzas estatales y el supuesto grupo del crimen organizado mantuvieron estrechos nexos, y que juntos llevaron a cabo actividades represivas y de extorsión que conllevaron a un control social a la vez militarizado y paramilitarizado.

No sólo en el caso de los 43 normalistas de Ayotzinapa puede verse que, en lugar de abatir grupos de tráfico de droga o supuestos narcoinsurgentes, las fuerzas estatales, conjuntamente con grupos paramilitares (cárteles), echaron a andar procesos de violencia y terror dirigidos contra la población civil en las áreas afectadas, que muchas veces son lugares estratégicos para los sectores económicos identificados anteriormente. Estas dinámicas resultan visibles en los estados de Coahuila, Chihuahua y Tamaulipas, entre otros. Allí no

es posible separar las acciones de los cárteles/ paramilitares de las de grupos armados (y no armados) estatales. A modo de ejemplo podemos mencionar que hay un importante número de altos oficiales involucrados en redes de narcotráfico; encargados de reclusorios que han dejado salir a reos portando armas de los guardias, quienes atacan al pueblo y regresan a esconderse en los reclusorios; una notoria participación de diferentes niveles de la policía en secuestros, existiendo una línea borrosa entre soldados y sicarios.

Una diferencia clave entre la contrainsurgencia clásica y la contrainsurgencia ampliada es la difusa línea existente entre las fuerzas de Estado y los cárteles narcoinsurgentes. La deformación de esta relación ha creado una situación en la cual, en lugar de estar en combate, las fuerzas estatales y los cárteles en conjunto son responsables de actos de violencia cometidos contra los pueblos. Eso hace que la confusión sea intensa, más intensa aún por la falta de claridad en torno a quiénes están atacando a quiénes, lo que genera aún más terror.

Vuelvo a insistir en que es importante que no consideremos a los cárteles como grupos insurgentes, cualquiera sea la acepción polisémica que se dé al término insurgente. Gutiérrez indica que la práctica insurgente se ha expresado a través de “los pueblos levantados recuperando tierras y decidiendo por sí mismos” (Gutiérrez, 2016: 7). Según el manual de contrainsurgencia, un insurgente busca subvertir o desplazar al gobierno, completa o parcialmente, y controlar los recursos y la población de un territorio (Bureau of Political-Military Affairs, Department of State, 2009: 6). Esta definición claramente señala la práctica de los pueblos mencionada por Gutiérrez como práctica insurgente, en el sentido de posicionarlos como potenciales blancos de campañas cívico-militares de contrainsurgencia. Asimismo, sitúa a las prácticas insurgentes que han chocado con el Estado y se han conservado en el carácter popular de lo mexicano como blancos de una contrainsurgencia ampliada.

No obstante, las víctimas de la guerra en México no se limitan a personas explícitamente movilizadas en luchas por lo común y/o participando en procesos de recuperación de tierras.

---

El despliegue de la violencia en este país adopta formas específicas, dependiendo de la región y de las diferencias ciudad-campo. De forma general se ha visto que los ataques que tuvieron lugar en esta guerra han afectado de forma colectiva e individual, ante todo, los espacios públicos y comunes, las posibilidades de libre expresión y la movilidad (Paley, 2014: 35). Lo que sabemos de la mayoría de los muertos de esta guerra —hombres jóvenes no armados—, nos obliga a entender que, desde el poder, se colocó a los pueblos y a lo popular comunitario con su potencial de efectuar *prácticas insurgentes* en una categoría ampliada de insurgente. En México, para ser considerado insurgente desde el poder basta con ser una persona que se encuentra en condición de migrante o simplemente vivir en una zona urbana popular o campesina, donde lo popular sigue existiendo, una categoría sumamente amplia que permite incluir a la mayoría.

## Formas de violencia y terror contra lo popular en México

A raíz de la violencia y el terror, aquellas comunidades que se convierten en blanco de la contrainsurgencia ampliada experimentan niveles extremos de deterioro en sus entramados comunitarios. El terror puede ser entendido como la trasmisión de miedo extremo a nivel generalizado. “El terror es un miedo que inmoviliza y se conecta con lo ominoso —variedad de lo terrorífico— que se presenta cuando un horror nuevo se instala en medio de lo familiar, creando algo por completo desconcertante dentro de lo ya conocido, que impide orientarse” (Calveiro, 2012: 75). Mediante el terror se pretende desmovilizar la posible resistencia y organización frente a la guerra y lo impuesto desde arriba, incluyendo en la resistencia desde prácticas insurgentes hasta lo popular como una forma de desafiar al poder. “Víctima y blanco son ambos objetos del terror, pero mientras la víctima perece [o desaparece], el blanco reacciona al espectáculo o noticia de la destrucción con diversas formas de acomodación y sumisión, o sea, en la mencionada reacción de deponer su resistencia o inhibir una poten-

cial resistencia” (Aguilera, 1972). Un ataque contra un sector o un grupo organizado, como la desaparición de los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa, transmite un mensaje a los demás normalistas del país, que por mucho tiempo han sido considerados los estudiantes más combativos de México (Camargo, s/f). Y un ataque contra jóvenes que celebraban un cumpleaños en una colonia popular, como ocurrió en la masacre de Villas de Salvárcar, Ciudad Juárez, en la cual murieron 15 adolescentes el 31 de enero de 2010, envía un mensaje a toda la clase trabajadora de la maquila de la zona: sus hijos no están a salvo, ni en su propia casa. También puede tener el efecto de frenar las prácticas sociales de fiesta y convivencia, una parte integral de lo popular mexicano.

El valle de Juárez presenta varios ejemplos relativos a cómo ha funcionado la contrainsurgencia ampliada y tradicional en México. En 2013 entrevisté a Saúl Reyes Salazar en un café en El Paso, Texas, donde está asilado con su esposa y sus hijos. Reyes Salazar me habló de las luchas en las cuales estaba involucrada su familia en el valle:

Nosotros participamos en la conformación de la Comisión Independiente de Derechos Humanos del Valle en los ochenta, en los movimientos en contra del cementerio nuclear de Sierra Blanca, Texas; también fue, vaya, muy activa nuestra participación en ese movimiento, en los depósitos clandestinos de la Comisión Federal de Electricidad de materiales peligrosos, radioactivos, participamos en contra de algunas empresas maquiladoras que estaban operando en Ciudad Juárez cuando utilizaban materiales prohibidos en los Estados Unidos desde hacia 30 años, pero que se habían instalado en Juárez por la facilidad de poder usar materias prohibidas y peligrosas sin revisión alguna, como Candados Presto, como Florex, como Ornatos de México y algunas otras. Hemos participado en algunos organismos sociales como el Comité de Defensa Popular, se consiguió dotar a familias de terrenos, a más de mil familias. Fuimos críticos de los abusos policíacos del nivel municipal y estatal y federal, fuimos la primera voz en el valle de Juárez en contra de los feminicidios cometidos principalmente por asociados del narcotráfico, prepotente gente que se sentía no sólo dueño del pueblo sino dueños de la humanidad, de las personas.

Después de la militarización del área en 2008, la familia Reyes Salazar fue atacada sistemáticamente: cuatro hermanos y una cuñada de Saúl fueron asesinados en menos de año y medio. A principios de 2010, Josefina Reyes Salazar, en ese entonces la activista más conocida del valle de Juárez, resistió un intento de secuestro y fue asesinada. Seis meses después de levantar su voz ante el asesinato de su hermana, fue asesinado Rubén Reyes Salazar. El 7 de febrero de 2011, fueron levantados y desaparecidos Elías Reyes Salazar, su esposa Luisa Ornelas Soto y Magdalena Reyes Salazar; sus cuerpos aparecieron 18 días después. Saúl Reyes Salazar cree que la forma más segura de morir sería regresar a México.

Sé que regresar a México para mí sería, posiblemente, con todo lo que dije en México y lo que digo aquí... sería posiblemente regresar a México la forma más segura de morir. ¿A manos de quien? Bueno, pues del mismo gobierno, de los mismos cárteles del narcotráfico, porque atacar al gobierno es atacar a sus socios, es atacar a quien los ha protegido; sí es malo el asesino pero es igual de malo quien lo protege, en este caso los gobiernos comprados, los gobiernos mercenarios del narcotráfico. Los tres niveles, municipal, estatal y federal, son lo mismo.

También insistió en que su familia no es única en Chihuahua: “No somos los únicos que hemos sufrido esta tragedia. En Chihuahua han sido mas de 40 derechohumanistas, activistas sociales y ecologistas que han sido asesinados, prácticamente consideraría que fue una limpieza, ¿sí?”

Sin duda, la familia Reyes Salazar, cuyos miembros fueron buscados y asesinados uno tras otro en un periodo de menos de 18 meses, representa la tragedia de la ofensiva contrainsurgente perpetrada desde grupos del crimen organizado y desde grupos estatales contra una familia que desafió lo impuesto por el Estado y el capital, organizándose con el pueblo para luchar por lo común. Pero, más allá de los muchos casos de persecución política en el estado de Chihuahua mencionados por Saúl Reyes Salazar, pueblos enteros han sido atacados y desplazados por la guerra.

Es decir, nos percatamos de una serie de ataques selectivos contra activistas, pero también es necesario considerar la gravedad de los ataques realizados de manera más general: balaceras, secuestros, desapariciones, levantones, masacres, etcétera.

En México, el terror ha sido desplegado de forma sumamente sofisticada desde la contrainsurgencia ampliada. Las masacres, la exhibición de cuerpos, las desapariciones masivas, así como la ocupación militar y paramilitar han sido tácticas usadas con frecuencia en esta guerra. Estos actos fueron interpretados y presentados como parte de una pelea entre dos bandos, sea entre dos cárteles o entre un cártel y fuerzas estatales. Un elemento clave que ha servido para sostener este discurso tiene que ver con la noción de “la plaza”, entendida como aquel lugar en el que están luchando fuerzas irregulares que pretenden establecer la dominación y al que llegan las fuerzas estatales para hacer una limpieza de todo grupo considerado ilegal. La noción de la plaza contribuye a fomentar la idea de que estos actos de terror ocurren en lugares vacíos, sin gente, donde los mismos “malandros”,<sup>3</sup> o los miembros de organizaciones criminales, aparentan ser los blancos del terror. Sin embargo, estos actos siempre presentan un componente disciplinario, enfocado hacia quienes verdaderamente son considerados y tratados como insurgentes en esta guerra: la población local y sus prácticas comunitarias y populares.

Girando nuevamente nuestra mirada hacia el valle de Juárez podemos encontrar un ejemplo de contrainsurgencia ampliada. Ésta no sólo incluye actividades de contrainsurgencia tradicional, como en el caso de la familia Reyes Salazar; también se amplía para despojar a miles de personas que no participan activamente en luchas sociales. En febrero de 2016, el pequeño municipio de Guadalupe recibió la visita del presidente Enrique Peña Nieto, quien llegó a inaugurar un nuevo puente fronterizo hacia Tornillo, Texas. “Esta nueva etapa de nuestra relación bilateral, también busca hacer de nuestra frontera común un espacio de seguridad y de prosperidad para sus comunidades”, dijo el mandatario (Peña Nieto, 2016). Sin embargo, el presidente no mencionó que la po-

3 Delincuente, especialmente el joven. [Nota del ed.]

blación de Guadalupe se redujo aproximadamente de 10 000 a 1 000 habitantes, existiendo miles de personas que fueron desplazadas por la violencia (Matalon, 2015): desde 2008 hubo por lo menos 300 homicidios (Alvarado, 2015). Una semana después de la inauguración, en una fosa clandestina en el municipio de Práxedis y Guerrero, “muy cerca” del nuevo puente Guadalupe-Tornillo, fueron hallados cuatro cuerpos (El Ágora, 2016).

El periodista Ignacio Alvarado llamó a Guadalupe “pueblo fantasma” e indicó que:

Las causas oficiales de la desgracia señalan que aquí, más que en ninguna otra parte, se libró una batalla de proporciones épicas entre los ‘cárteles’ de Juárez y Sinaloa por el control de una frontera de casi 250 kilómetros. Pero desde el asesinato en enero de 2010 de la primera activista de Chihuahua, Josefina Reyes Salazar, los pobladores han señalado que los homicidios y desapariciones fueron cometidos por militares, agentes federales o la célula criminal que ambas instituciones protegieron hasta 2014... En su inmensidad, Guadalupe posee reservas de gas esquisto, petróleo y agua. Ésa es, también, la región proyectada para la introducción de la nueva red de gasoductos que irán hasta Topolobampo, en las costas del Pacífico, y el punto nodal en Aldama, al sur de Chihuahua, desde donde saldrá el suministro del combustible a casi la tercera parte del territorio nacional (Alvarado, 2016).

Guadalupe es un pueblo ejemplar, donde la contrainsurgencia ampliada fue aplicada para llevar a cabo una campaña masiva de despojo y terror en beneficio del capital y, en este caso particular, para la construcción de un nuevo puente fronterizo que permite ampliar las cadenas de logística entre México y Estados Unidos.

Y como Guadalupe, Chihuahua, abundan ejemplos. Así podemos recordar a las 17 personas asesinadas en un solo mes en Sonoyta, Sinaloa (Sin Embargo, 2015), o a las 61 que fueron desaparecidas en poco más de un año en Chilapa, Guerrero (Sin Embargo, 2016). Los cuerpos colgados frente a las maquilas envían un fuerte mensaje a los trabajadores, para que no se pasen

de listos, para que no se organicen. Los cuerpos descabezados dejados frente al palacio municipal emiten un claro mensaje a los ciudadanos de que eviten acudir a éste. Los cuerpos de reporteros descuartizados, dejados a plena vista, dan cuenta de un claro recado para los miembros del gremio. La exhibición de cuerpos mutilados de trabajadorxs sexuales, personas trans y LGBTII también constituye un mensaje: el cuerpo y la sexualidad “aberrante” merecen una muerte terrible. En los medios de comunicación estos actos suelen presentarse como hechos que ocurren en una plaza de venta de drogas sin gente, como eventos aislados que se encuentran fuera de un contexto económico y social más amplio. Pero, a pesar de las narco-mantas que aparecen de vez en cuando, el blanco de estos actos de terror son comunidades enteras de personas.

El despojo y el disciplinamiento a través de ataques tanto individuales como generalizados, de amenazas y de terror contra activistas y contra la población en medio de una confusión inmensa, se ha vuelto cotidiano en México. Como hemos planteado en otro texto “Esta guerra, lejos de ser verdaderamente una guerra en contra de las actividades de producción, distribución y venta de narcóticos tiene, como uno de sus objetivos principales, la destrucción y degradación de las relaciones de reciprocidad y apoyo mutuo, de colaboración y confianza que tradicionalmente se han cultivado, en condiciones siempre de gran dificultad, en los pueblos de México” (Gutiérrez Aguilar y Paley, 2016: 5).

Descifrar la violencia y el terror en México es extremadamente complicado. Una lectura que no pierda de vista sus impactos en lo comunitario-popular resulta útil para entender la escala y la intensidad de la guerra de contrainsurgencia ampliada que está ocurriendo actualmente en varios estados del país.

---

---

## Bibliografía

- Aburto, José Manuel, Hiram Beltrán Sánchez, Víctor Manuel García Guerrero y Vladimir Canudas Romo, “Homicides In Mexico Reversed Life Expectancy Gains For Men And Slowed Them For Women 2000-10”, en *Health Affairs*, vol. 35, núm. 1, 2016, pp. 88–95.
- Alvarado, Ignacio, “La democracia en el valle de los ausentes”, en *INPRO*. Disponible en: <http://www.inpro.com.mx/portal/portal/nota?param=2603390> [Consulta: 18 de julio de 2016].
- , “Mexico’s ghost towns”, en *Al Jazeera America*, 19 de septiembre de 2015. Disponible en: <http://projects.aljazeera.com/2015/09/mexico-invisible-cartel>.
- Ayala Cortés, Aníbal, “La ‘Guerra contra el Crimen Organizado’ en México: ¿Guerra civil en curso? ¿Revolución en ciernes? Una perspectiva cuantitativa”, s/f. Disponible en: [https://www.academia.edu/3986770/Guerra\\_contra\\_el\\_narcotr%C3%A1fico\\_en\\_M%C3%A9xico.\\_Guerra\\_civil\\_Revoluci%C3%B3n](https://www.academia.edu/3986770/Guerra_contra_el_narcotr%C3%A1fico_en_M%C3%A9xico._Guerra_civil_Revoluci%C3%B3n)
- Boyce, Bannister y Slack, “You and What Army? Violence, the State and Mexico’s War on Drugs”, en *Territory, Politics, Governance*, en preparación 2015.
- Bureau of Political-Military Affairs, Department of State, “U.S. Government Counterinsurgency Guide”, en US State Department, enero de 2009. Disponible en: <http://www.state.gov/t/pm/ppa/pmppt/>.
- Camargo, Siddharta, “La combativa historia de las normales rurales”, en *Milenio*, s/f. Disponible en: [http://www.milenio.com/tribunamilenio/donde\\_nace\\_la\\_violencia\\_en\\_guerrero/violencia\\_Guerrero-normales\\_rurales-normalistas-guerrilleros-Ayotzinapa\\_13\\_393690630.html](http://www.milenio.com/tribunamilenio/donde_nace_la_violencia_en_guerrero/violencia_Guerrero-normales_rurales-normalistas-guerrilleros-Ayotzinapa_13_393690630.html).
- Carroll, Rory, “Hillary Clinton: Mexican Drugs War Is Colombia-Style Insurgency”, en *The Guardian*, sección World News, 9 de septiembre de 2010. Disponible en: <http://www.theguardian.com/world/2010/sep/09/hillary-clinton-mexican-drug-war-insurgency>.

- El Ágora, “Localizan en Praxedis G. Guerrero una fosa clandestina con 4 cuerpos”, en *El Ágora*, 11 de febrero de 2016. Disponible en: <http://www.elagora.com.mx/Localizan-en-Praxedis-G-Guerrero,41466.html>.
- Espinosa, Valeria y Donald B. Rubin, “Did the Military Interventions in the Mexican Drug War Increase Violence?”, en *The American Statistician*, vol. 69, núm. 1, 2 de enero de 2015, pp. 17–27.
- Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes, *Informe Ayotzínapa I*, México, abril de 2016. Disponible en: <https://drive.google.com/file/d/0B1ChdondilaHNzFHaEs3azQ4Tm8/view?usp=sharing>.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, “Horizontes popular-comunitarios en México a la luz de las experiencias contemporáneas de defensa de lo común”, en Lucia Linsalata (coord.), *Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades*, BUAP-ICSyH, en prensa.
- y Dawn Paley, “La transformación sustancial de la guerra y la violencia contra las mujeres en México”, en *DEP Deportate, Esuli e Profughe*, núm. 30, febrero de 2016.
- Human Rights Watch, “México: resumen de país”, enero de 2014. Disponible en: [http://www.hrw.org/sites/default/files/related\\_material/mexico\\_sp\\_4.pdf](http://www.hrw.org/sites/default/files/related_material/mexico_sp_4.pdf)
- Internal Displacement Monitoring Centre, “Displacement due to criminal and communal violence”, 25 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://www.internal-displacement.org/americas/mexico/2011/displacement-due-to-criminal-and-communal-violence>
- International Institute for Strategic Studies, “Armed Conflict Survey 2015 Press Statement”, 19 de mayo de 2015. Disponible en: <https://www.iiss.org/en/about%20us/press%20room/press%20releases/press%20releases/archive/2015-4fe9/may-6219/armed-conflict-survey-2015-press-statement-a0be>
- Maier, John, “Applying Counterinsurgency Doctrine as a Strategy to Defeat the Mexican Cartels”, en *Small Wars Journal*, 27 de octubre de 2013.

- Matalon, Lorne, “Borderland Exodus: Towns Near Path Of Proposed Mexican Pipelines Suffer Rash Of Violence”, en *Fronteras Desk*, 26 de octubre de 2015. Disponible en: <http://www.fronterasdesk.org/content/10149/borderland-exodus-towns-near-path-proposed-mexican-pipelines-suffer-rash-violence>
- Neocleous, Mark, “The Dream of Pacification: Accumulation, Class War and the Hunt”. *Socialist Studies*, vol. 9, núm. 2, invierno de 2013. Disponible en: [https://www.academia.edu/7593502/The\\_Dream\\_of\\_Pacification\\_Accumulation\\_Class\\_War\\_and\\_the\\_Hunt](https://www.academia.edu/7593502/The_Dream_of_Pacification_Accumulation_Class_War_and_the_Hunt).
- Paley, Dawn, *Drug War Capitalism*, AK Press, 2014.
- Peña Nieto, Enrique, “Palabras del Presidente Enrique Peña Nieto, durante la inauguración del Puerto Fronterizo Guadalupe-Tornillo y entronque La Ribereña | Presidencia de la República | Gobierno | gob.mx”, en Guadalupe-Tornillo Port of Entry, 4 de febrero de 2016. Disponible en: <http://www.gob.mx/presidencia/prensa/palabras-del-presidente-enrique-pena-nieto-durante-la-inauguracion-del-puerto-fronterizo-guadalupe-tornillo-y-entronque-la-riberena>
- Shirk, David, Cory Molzahn y Kimberly Heinle, “Drug Violence in Mexico: Data and Analysis through 2014”, University of San Diego: Justice in Mexico Project, abril de 2015. Disponible en: <https://justiceinmexico.org/wp-content/uploads/2015/04/2015-Drug-Violence-in-Mexico-Report.pdf>.
- Sin Embargo, “Las familias de Chilapa, Guerrero, dicen que hay 61 desaparecidos en la región; urgen ayuda”, en *Sin Embargo*, 15 de mayo de 2016. Disponible en: <http://www.sinembargo.mx/15-05-2016/1660780>
- , “Sonoyta, Sonora, vive guerra muda: 17 muertos en un mes, 38 ejecuciones durante 2015”, en *Sin Embargo*. Disponible en: <http://www.sinembargo.mx/17-06-2015/1381611> [Consulta: 18 de julio de 2016].
- Tapia, Luis, “Mitos y realidades: El gobierno de MAS en Bolivia”, en CEDES/BUAP, abril de 2015.



**Oposición e interdependencia capitalista entre el campo y la ciudad.  
Retos para resistir al dominio y  
para la utopía anticapitalista**

*Efraín León Hernández*





# Oposición e interdependencia capitalista entre el campo y la ciudad.

## Retos para resistir al dominio y para la utopía anticapitalista<sup>1</sup>

*Efraín León Hernández*

### Resumen

El artículo presenta una reflexión sobre los retos que la espacialidad vigente en la unidad política y productiva campo-ciudad presenta a la resistencia y a la construcción de una utopía anticapitalista. La propuesta se establece al esclarecer las funciones constitutivas de las concentraciones y dispersiones del poder político, las relaciones mercantiles y las fuerzas productivas como tres agentes estructurantes de la unidad histórica capitalista. El sentido político de esta reflexión se orienta a entender cómo estos tres agentes estructurantes son, a la vez, tres aspectos en los que se fundamentan el dominio y la enajenación política, por lo que también son tres dimensiones a trascender en la utopía anticapitalista.

**Palabras clave:** producción del espacio, metabolismo campo-ciudad, enajenación política, dominio capitalista, utopía anticapitalista

Uno de los obstáculos que nos ha impedido intervenir políticamente con mayor fuerza en el complejo metabolismo sociohistórico entre el campo y la ciudad tiene que ver con la manera en que generalmente hemos descifrado su interdependencia,

---

1 Trabajo realizado en el marco del Proyecto PAPIIT (IN301115) *Geopolítica y discurso crítico*. Se agradece el apoyo prestado por la Dirección General de Asuntos de Personal Académico de la UNAM.

---

su oposición y su forma histórica. Y es que hoy, más que nunca, resulta evidente la necesidad política de reconocer, teorizar y cualificar su unidad histórica ante la vigente presencia de la acumulación de capital, el dominio, la violencia y la explotación durante la vida cotidiana en cada uno de los espacios del campo y la ciudad, sean éstos centrales o marginales. El problema en cuanto a la manera de descifrarla responde a que al considerar su unidad metabólica en código político, sea a partir de la reflexión académica comprometida o de los movimientos sociales, normalmente se la ha reconstruido desde parámetros que la definen como un todo homogéneo, en el que las diferencias locales se reducen a meros ámbitos funcionales. Es decir, normalmente se ha descifrado la unidad histórica entre el campo y la ciudad desde criterios estructurales estrictamente funcionales, en muchos casos incluso considerados externos a cada una de estas unidades geográficas particulares —en lo que concierne tanto a la diversidad de formas de organización productiva y de elección de consumo, como a las de actuación política y afirmación de sus identidades.

La necesidad política de pensar la forma histórica de la unidad entre el campo y la ciudad para resistir al avance del capitalismo y construir utopías alternativas, implica entender que su unidad metabólica, así como los rasgos que la estructuran, son más que la tendencia general de acumulación del capital —que aparentemente dejaría su impronta desde un supuesto exterior a la vida cotidiana—, puesto que son la forma rutinaria y normalizada de constituirnos históricamente desde los elementos que nos son comunes en el capitalismo, más allá de nuestras diferencias espaciales o de cualquier otro tipo.

Estamos convencidos de que aún hace falta teorizar en código político sobre la unidad histórica entre el campo y la ciudad, así como sobre sus interdependencias y oposiciones, a partir de los planos que estructuran la socialidad común en nuestra sociedad histórica, porque es desde ellos que el capitalismo fundamenta su dominio en la vida cotidiana y es ante ellos que hay que resistir y responder con utopías comunes, es decir, unitarias pero no por ello homogéneas. Además, proponemos pensar aquí al complejo

metabolismo entre el campo y la ciudad como un plano de socialidad estructurante en el que no sólo se establecen interdependencias y jerarquías entre los espacios, sino desde el que también se fundamenta y profundiza el dominio histórico rutinario y normalizado como escenario asimétrico de la lucha entre clases: un plano de dominio del capital que genera oposiciones políticas y que, contradictoriamente, en la vida cotidiana mantiene vigentes alternativas de socialidad más allá del capitalismo y de la más elemental división territorial capitalista entre el campo y la ciudad.

### **Planos estructurantes de la unidad histórica capitalista. Teoría, resistencia y revolución**

Quizás uno de los debates más acalorados que ha tenido la izquierda en las últimas décadas está en las posibilidades de sostener la lucha anticapitalista y edificar utopías revolucionarias alternativas desde la vigencia histórica de lugares en mayor o menor medida externos al capitalismo. Algunos han apostado a encontrarlos en las diferencias étnicas o culturales, otros en la organización y la autodeterminación política, algunos más en el interior de las comunidades que resisten al avance y dominio del propio capitalismo e, incluso, algunos otros en las autonomías territoriales. Nuestra posición en este debate teórico-político apunta hacia otra dirección; pensamos que el momento estratégico del problema práctico que implica sostener la revolución no se agota en reivindicar un “afuera” del capitalismo —reminiscente o prefigurado—, por más que éste soporte otras formas posibles de socialidad, porque creemos que además es necesario echar abajo tanto los rasgos estructurantes del capitalismo que nos dominan rutinariamente en la vida cotidiana, como proponer una utopía que los sustituya.

El momento teórico fundamental para la lucha anticapitalista consiste en identificar los “planos” que estructuran y dan sentido histórico a nuestra socialidad común en el capitalismo, puesto que es a ellos a los que hay que resistir rutinariamente de

manera común y a los que habría que responder con una utopía alternativa. Es necesario teorizar en código político sobre los aspectos que cohesionan al capitalismo como una unidad histórica abierta y cambiante, porque en ella, de manera contradictoria, se sincronizan y enlazan múltiples diferencias culturales, políticas, productivas y territoriales, mientras las dispone y conforma de acuerdo a las necesidades de acumulación del capital; y disponerlas a las necesidades del capital no significa homogeneizarlas sino adecuarlas de múltiples maneras. Estos planos de socialidad estructurantes —que “enlazan” y unifican al sujeto histórico pero no lo “envuelven”, como equivocadamente entendió el estructuralismo, que absolutizó y homogeneizó al mismo—, generan interdependencias constitutivas entre las clases, las culturas, las formas de organización productiva y políticas y, por supuesto, los territorios, además de generar contradicciones, jerarquías y oposiciones entre cada una de estas sujetidades y entornos particulares. La clave para entender la importancia de teorizar estos planos de socialidad estructurantes en código político está en reconocer que, además de cohesionarnos en una unidad histórica, éstos se establecen como momentos comunes de determinación histórica y dominio del capital sobre cada una de las sociedades particulares y las prácticas políticas de individuos y colectivos: momentos visibles tanto en el ejercicio particular del dominio entre clases sociales, capitales privados, gobiernos, organizaciones políticas y territorios, como en nuestro actuar histórico común que culmina con la enajenación de nuestra capacidad política como sociedad histórica capitalista.

Por eso consideramos que el debate político sobre los planos de socialidad estructurantes vigentes en nuestra unidad histórica es crucial para la revolución, no sólo para medir sus alcances en un código que simplemente nos permita identificar lo que efectivamente existe o puede existir más allá de ellos, sin importar que esto último se considere dentro, en las orillas o fuera del capitalismo. La teorización sobre los planos históricos de socialidad estructurantes es un tema que encuentra sentido político de primerísimo orden al reconocerlos como aquellas fuerzas históricas

comunes que, a la vez que nos tejen y conforman en una unidad histórica con la impronta capitalista, ejercen un dominio rutinario y normalizado en cada una de las prácticas sociales y en cada uno de los rincones del planeta durante la vida cotidiana. Los planos estructurantes de la socialidad capitalista se vuelven un problema teórico común necesario para la revolución, porque se constituyen en un conjunto de fuerzas históricamente definidas desde las que se despliega el dominio rutinario y normalizado en el capitalismo, ante las que hay que resistir en la lucha política, frenándolas o revirtiéndolas de forma creativa y diferencial de acuerdo a las condiciones concretas de cada una de las prácticas políticas particulares y, sobre todo, porque ante ellos las utopías revolucionarias tendrán que responder con alternativas heterogéneas, articuladas y unificadas, es decir, comunes.

¿Cuáles son estos planos históricos de socialidad estructurantes, es decir, los elementos comunes que cohesionan y sincronizan la vida social en el capitalismo, y desde los cuales se despliega su dominio en la vida cotidiana? Sin duda alguna son: las relaciones mercantiles que se establecen en el consumo y la producción, las fuerzas productivas materiales —técnicas y naturales— y la intervención política hegemónica de las clases dominantes sobre la forma espacial de la unidad histórica —ya sea para ponerla a disposición de los nuevos requerimientos de la acumulación de capital o para afirmarla en la vida cotidiana. Tres planos estructurantes que nos han sincronizado y contrapuesto en un complejo mosaico espacial a escala mundial; proceso histórico paulatino iniciado hace alrededor de 500 años sin parangón en la historia humana.

En este trabajo nos interesa puntualmente profundizar en la disposición espacial de estos tres planos, bajo la consideración general de su división territorial entre el campo y la ciudad, sin perder de vista la unidad política histórica necesaria para subvertirla en el momento revolucionario. Se trata de un plano espacial de socialidad estructurante de primerísimo orden, caracterizado fundamentalmente por sincronizar las múltiples actividades correspondientes al metabolismo material de la sociedad histórica

durante sus momentos de producción y consumo. Un plano de socialidad capitalista que adquiere su forma histórico-espacial más básica a partir de la densificación, dispersión y conexión de fuerzas productivas, así como de la concentración de poder político. El cual es, a su vez, concreción de un escenario político asimétrico entre el campo y la ciudad, desde el que se dirige la lucha política entre clases y la posibilidad de la revolución anticapitalista, con una clara ventaja para las clases dominantes (Lefebvre, 1991).

### **División territorial campo-ciudad: plano espacial estructurante**

El “espacio histórico” es también un plano de socialidad estructurante de la unidad capitalista que refleja en su escala global la forma de cohesión y sincronía espacial de la socialidad en profunda consonancia con los órdenes espaciales de los tres planos históricos anteriormente mencionados. Se trata del plano espacial histórico que es concreción particular de la lucha de clases y, al mismo tiempo, condición estructural del ejercicio de dominio como escenario asimétrico que favorece a las clases dominantes. Definido en el aspecto que abordamos por la concentración y la dispersión espacial de las relaciones mercantiles, las fuerzas productivas y las prácticas políticas hegemónicas en las ciudades y en el campo. En este ejercicio se trata particularmente de descifrar cómo estos tres órdenes espaciales, es decir, sus acomodados, formas, entrecruzamientos y funciones históricos, no sólo generan espacios particulares con identidad y complejidad propia, sino que a la vez los estructuran funcional y contradictoriamente en una unidad histórico espacial de acuerdo a la concreción material de la división territorial de la sociedad capitalista: una forma de disposición espacial que desde hace varias décadas se ha erigido además como un instrumento político que favorece el dominio y la acumulación de capital (Lefebvre, 1976).

La dificultad teórica para captar la estructuración del espacio histórico entre el campo y la ciudad, como proponemos,

radica en la necesidad de escapar de la perspectiva tradicional que iguala la estructuración histórica a un arquetipo social mecánico y homogéneo que, en términos generales, se concibe a partir de aspectos estrictamente funcionales (Sánchez Vázquez, 1970). Se trata de una forma de concebir la estructuración histórica a la que generalmente se han opuesto las cualidades múltiples que definen el campo y la ciudad como espacios diferenciados. Sin embargo, en nuestra propuesta se trata de entender que la estructuración entre el campo y la ciudad no resulta de la acción de una fuerza externa que los envuelve y homogeneiza, sino de planos constitutivos compartidos que los cohesionan y sincronizan de acuerdo a una tendencia histórica que los dispone diferenciadamente para una necesidad común: la acumulación del capital. Por ello, se trata de un proceso histórico complejo de articulación espacial y de recíproca constitución de espacios particulares que es necesario descifrar como concreción y resultado particular de la tendencia histórica que les da forma y sentido: la sociedad capitalista.

La clave está en captar cómo los planos históricos que enlazan al campo con la ciudad son cualidades constitutivas y contenidas en cada uno de estos espacios particulares que al mismo tiempo los desbordan, es decir, estos planos son cualidades compartidas por ambas instancias espaciales como elementos transversales que les son comunes. Por lo demás, si enfrentáramos el reto de descifrar las complejidades concretas del campo y la ciudad —objetivo no pretendido en este trabajo—, está por demás insistir en que ninguno de estos planos estructurantes las abarcaría. Por ello, sólo podemos captar el metabolismo de interdependencias entre el campo y la ciudad en su complejidad, considerando las diferencias que los definen como espacios particulares, enlazados y dispuestos por los elementos comunes que los cohesionan y sincronizan; este ejercicio implica captar los órdenes espaciales campo-ciudad de los tres planos de socialidad estructurantes en el capitalismo que, como dijimos, producen jerarquías, interdependencias, oposiciones y contradicciones espaciales, así como la multiplicidad de aspectos, prácticas y procesos contrapuestos a la acumulación del capital o a la tendencia histórica que los estructura.

---

---

## Emergencia y sentido histórico de la división territorial capitalista campo-ciudad

### Unificación mercantil campo-ciudad: la ciudad mercantil

El elemento simple, o más elemental, de estructuración espacial entre el campo y la ciudad de una sociedad histórica remite inmediatamente a la forma espacial de concentración, dispersión y articulación de las fuerzas productivas, es decir, al orden espacial más básico de disposición de los instrumentos técnicos en que se ha cohesionado la producción material de una sociedad histórica con la reproducción de sus relaciones sociales (Echeverría, 2013). Pero, se trata de rastrear la manera capitalista de hacerlo y de reconocer el sentido que le imprime esta forma histórica de sociedad a su orden espacial. La articulación entre la ciudad y el campo desde el inicio de la sociedad mercantil no implicó su homogeneización técnico productiva, sino el enlace de los productos con el consumo a partir de las relaciones mercantiles, esto es, el enlace de la producción material desde el sentido consuntivo de esta sociedad histórica; al principio sincronizándola y articulándola con el mercado de bienes de consumo, aunque muy rápidamente, también con el de bienes de producción. La unificación entre el campo y la ciudad al interior del propio proceso productivo, y después de éste en una única gran familia de instrumentos técnicos —y nunca de manera absoluta—, sólo sucedería ya entrado el capitalismo manufacturero y no culminaría sino hasta la segunda mitad del siglo XX con un capitalismo altamente industrializado.

Los desfases espaciales entre la producción y el consumo necesitaron además de una estrategia espacial circulatoria que los vinculara. Un orden espacial que los sincronizó y en que la ciudad capitalista mercantil, aún sin contener la producción, obtuvo un lugar central para la reproducción social. Se trató de una forma histórica de articulación espacial que como tendencia social de larga duración definió un diseño general, tanto de las redes materiales que ligan la producción con el consumo en la esca-

la mundial, como de los nodos o lugares de encuentro de esta red y, como tal, del encuentro singular de la producción con el consumo: el intercambio de productos entre productores y consumidores privados. En una sociedad como la nuestra, enlazada, soportada y dispuesta por las relaciones mercantiles, se generaron lugares donde se densificó el intercambio y se concentró el vínculo de la producción con el consumo de toda la sociedad histórica (Marx, 2001b). El intercambio y los lugares donde se densificó no eran más un accidente o un momento de contacto marginal entre formas sociales, en mayor o menor medida independientes y yuxtapuestas, como sucedió en las sociedades que recurrieron al intercambio únicamente cuando de manera eventual obtenían excedentes productivos (Marx, 2009), sino que se establecieron en el corazón de la reproducción material de nuestra sociedad histórica como factor constitutivo común de cada una de sus formas sociales particulares a partir de especializaciones en la producción y el consumo cada vez más interdependientes entre sí.

En la sociedad mercantil, los lugares del intercambio se definieron como espacios que comenzaron a disfrutar de un poderoso consenso social común (Lefebvre, 1991), aun por encima de la lucha entre clases, de las disputas entre productores y consumidores e, incluso, del despojo o el pillaje, en los que la competencia se suspendería —o dicho de otro modo, se convertiría en condición histórica de sí misma— a partir de un acuerdo tácito en torno al sentido común necesario para la reproducción histórica: el mercado de productores y consumidores privados. Así, la emergencia histórica de las ciudades propiamente capitalistas llegaría con las primeras ciudades mercantiles. Se trataba de los primeros grandes nodos de densificación del intercambio de las gestantes redes de articulación espacial de la producción con el consumo —las cuales no dejarían de crecer y tornarse más complejas sino hasta adquirir su actual escala mundial—; grandes nodos espaciales en los que el intercambio se densificó como lugares comunes de encuentro de la producción con el consumo y, como tal, de concentración del medio de cambio histórico: el dinero. De acuerdo con las nuevas necesidades que trajo consigo el avance y el triunfo histórico del

capitalismo mercantil, las ciudades se convirtieron en la garantía de la articulación de la producción con el consumo y en el caldo de cultivo del que surgieron y se alimentaron las clases mercantiles propietarias del dinero —capital mercantil—, que concentraron un poder social sin precedentes (Marx, 2001b). Se trata de la emergencia de una nueva clase social con un poder extraordinario sobre las otras: la capacidad de manipular, impedir o estimular cuantitativa y cualitativamente el vínculo entre la producción y el consumo de toda la sociedad. El poder de establecer sentidos, ritmos y sincronías en la cohesión de la producción con el consumo a través del intercambio dependía tanto de la propiedad del dinero como de un orden espacial que concentró el cambio en los nodos urbanos mercantiles. El lugar central de las ciudades y las clases mercantiles en la sociedad mercantil se estableció a partir de la capacidad de intervenir en los flujos de la reproducción material histórica, por lo que su dominio no sólo cubrió la escala urbana, en tanto lugar primordial del intercambio, sino que se extendió al campo mundial. Un campo que, de manera paulatina, quedó cada vez más subordinado y dispuesto a los ritmos del mercado en la ciudad, pese a que en él aún se desplegaba la mayor parte de los momentos propiamente productivos.

En el capitalismo mercantil el poder político de las clases dominantes continuó concentrándose espacialmente en estos nodos urbanos; con ello el escenario espacial de la lucha de clases se inclinó aún más a favor de la ciudad y las clases dominantes. Apoyados por el ejercicio del gobierno y la administración política, orientado a resolver las necesidades del intercambio, los órdenes espaciales definieron, también, lugares de vida y muerte en esta nueva forma de socialidad (Lefebvre, 1991). Lugares que, además de premiar con la inclusión en los flujos del intercambio o de castigar con la exclusión, concretaron la forma mercantil de distribuir y articular la riqueza material en el espacio, y no sólo del dinero como medio de cambio; se profundizó así la disparidad espacial entre el campo y la ciudad, especificándose históricamente su relación de fuerzas por la posibilidad política de imprimir forma y sentido al metabolismo material histórico.

La manera interna de producir en el campo no fue alterada en la sociedad mercantil simple; se mantuvieron muchas de sus formas de organización política y productiva, así como sus instrumentos técnicos; sin embargo, no sucedió lo mismo con el sentido de la producción y sus especializaciones. La posibilidad de conectar la producción local del campo con el consumo social dependía cada vez más de sus vínculos con los nodos urbanos mercantiles y, de la misma manera, el acceso al mercado, así como su permanencia, dependían de que cubriera una verdadera necesidad social de consumo. Se inauguraba un tipo de enajenación histórica aún vigente en el campo y la ciudad, incluso por encima del poder político de las clases mercantiles (Marx, *Grundrisse*). El poder de decisión política de los productores para dar sentido a su actividad transformadora tuvo su límite con la emergencia de una clase mercantil que, desde fuera, marcaba ritmos y sentidos a la producción, mientras que ambos poderes, el de los productores y el de la clase mercantil, encontraron su límite en el comportamiento caprichoso del consumo social, que se concretaba en el mercado como una unidad social políticamente enajenada: la suspensión de la capacidad de dirección política en la producción material y la reproducción de las relaciones sociales históricas.

El mercado densificado en las ciudades marcó los ritmos, las disposiciones y los sentidos de la producción al cohesionarla azarosamente con el consumo y, tal como lo hace hoy día, dictó vida y muerte a espacios urbanos y rurales aun por encima de la intervención política de las clases dominantes y de sus administradores espaciales: la ciudad y la vida urbana fueron dispuestas y dominadas por el mercado, mientras la ciudad mercantil hizo lo propio con la producción del campo y la vida rural. Por ello, una vez unificado socialmente el intercambio y establecido como conector social histórico común, la enajenación política alcanzó a las propias clases dominantes mercantiles, paradójicamente presas del mismo proceso histórico que las erige como clase dominante. Su capacidad de intervención consiste en establecer las condiciones que favorecen mayores índices de acumulación individual y de clase, aunque sin alterar la tendencia o el sentido azaroso que el mercado imprime al

metabolismo material durante la articulación de la producción y el consumo ni la relación histórica necesaria entre el campo y la ciudad surgida durante la generalización de las relaciones mercantiles.

Con la emergencia de la sociedad mercantil surgió, además, el enlace propiamente capitalista entre ciudades. Afloraron interdependencias entre ellas y sus clases dominantes y, de acuerdo a un complejo mosaico de especializaciones, emergieron también las jerarquías de acuerdo a su localización en una compleja red de rangos mercantiles entre ciudades vinculados a la densidad e importancia cualitativa de los intercambios (Braudel, 1984). El centro de poder político del sistema mundial de ciudades comenzó así una larga marcha en las ciudades mercantiles del Mediterráneo y el Atlántico europeo (Bolívar, 2013): principales nodos urbanos mercantiles desde los que se intervino con más fuerza en el resto de las ciudades para adecuarlas a las especializaciones mercantiles y se sincronizó un campo mundial cada vez más dispuesto a las necesidades del sistema mundial de ciudades mercantiles.

### **Unificación material campo-ciudad: la ciudad industrial**

Con la emergencia histórica de la manufactura, la maquinaria y la gran industria, al dominio mercantil se sumaron nuevas formas sustentadas en las relaciones salariales, la sincronización global de la propia producción desde su interior y la unificación global de las fuerzas productivas técnicas en una sola familia. El despojo sistemático, aún en marcha, de medios de producción, que posibilitó la masificación del trabajo asalariado, fue acompañado por el robo a los trabajadores del campo y la ciudad de la capacidad —francamente disminuida por el mercado— de dirigir políticamente el sentido de su propia actividad productiva. Ahora no se trataba del dominio establecido por el poder de enlazar la producción y el consumo que surgió con el control del intercambio, sino de alterar el sentido de la producción desde dentro, a partir de la propiedad privada y monopólica de los medios de producción para, desde ahí, dirigir también el consumo y el metabolismo social conjunto.

La nueva clase dominante, la industrial —que hay que diferenciar de la clase mercantil para entender en qué consiste la especificidad de su poder, aunque en muchas ocasiones tome cuerpo en los mismos individuos y grupos que la clase mercantil—, no era ahora la propietaria del medio de cambio que permite lubricar la sincronía de la producción con el consumo, sino de los propios medios de producción. Con el despojo de medios de producción a los trabajadores y la generalización de la relación salarial, se inauguró la oposición entre el capital y el trabajo como forma de dominio rutinario y normalizado entre clases antagónicas, es decir, entre la clase propietaria de medios productivos y la clase desposeída que sólo es propietaria de su fuerza de trabajo, la trabajadora. Impedida de realizar procesos productivos propios, la actividad transformadora del trabajador pasó a articularse mercantilmente —con la venta de su capacidad de trabajo— a un proceso productivo que le resulta completamente ajeno. La nueva clase dominante es propietaria de los medios de producción, del tiempo de trabajo que compra con el salario, del producto final del trabajo y, sobre todo, de la capacidad política de imprimir sentido al proceso productivo (Marx, 2001a). Reducido al papel de un engrane de la propia maquinaria productiva que dispone y cohesiona la producción materialmente desde su interior, la nueva condición de los trabajadores asalariados carece de capacidad política al interior del propio proceso productivo, excepto por la lucha en busca de mejores condiciones laborales —normalmente restringidas a la obtención de mayor masa salarial—, sin alterar en lo más mínimo la total incapacidad de dar sentido a su actividad transformadora. La relación salarial no sólo reincorporó al proceso productivo a una nueva clase trabajadora despojada previamente de medios de producción y de su capacidad política, sino que la opuso a sí misma en un perverso mecanismo de competencia por acceder al salario en el mercado laboral: un medio con el que aún se abarata el costo de la fuerza de trabajo y se incrementan los niveles de explotación de trabajo —el cual tiene como condición la existencia de una masa cada vez mayor de trabajadores sin trabajo y despojados de medios de producción.

---

El triunfo histórico de la maquinaria y la gran industria, a diferencia de la manufactura, trajo consigo una nueva forma histórica de incrementar la acumulación y de ejercer dominio: el crecimiento de la productividad del trabajo a partir del desarrollo de fuerzas productivas técnicas. El despojo de medios de producción posibilitó la relación salarial en el trabajo productivo y abrió la puerta a la nueva clase dominante para dar dirección política al desarrollo de las fuerzas productivas materiales, de acuerdo a sus necesidades de ganancia y productividad —ya no sólo de las necesidades propiamente mercantiles—, así como de conexión y disposición espacial de la producción desde dentro. No se trataba sólo de profundizar más los índices de explotación del trabajo, disminuyendo la masa salarial y aumentando la intensidad del trabajo, o de idear procesos productivos cada vez más eficientes fundados en la organización del trabajo como en la manufactura, sino de hacer que el trabajador produjera más durante el mismo tiempo de trabajo, a partir de la incorporación de nuevos instrumentos técnicos al proceso productivo (Marx, 2001a).

El desarrollo de los medios de producción ya no dependía de las actividades productivas locales en el campo, sino del impulso dado a la productividad con el desarrollo en las ciudades de máquinas y herramientas por encima de cualquier otro criterio. La clave para descifrar esta nueva tendencia en el comportamiento capitalista y su ejercicio de dominio radica en percatarnos que la sincronía de los productos en el mercado implica la igualación de sus precios en el cambio, sin importar las asimetrías en los niveles de productividad y explotación absoluta o relativa del trabajo con que fueron obtenidos. Así, mientras con el crecimiento de la productividad del trabajo se aumentaron las ganancias del segmento de productores, que incorporó máquinas y herramientas más productivas —sin incrementar necesariamente el uso de tiempo de trabajo—, el segmento de menor productividad quedó con ganancias disminuidas —además de que se impuso el incremento de la explotación del trabajador y la naturaleza como únicos medios para compensar la reducción del precio de sus productos e, incluso, como única salida para su supervivencia. El aumento de

---

la productividad de la maquinaria emplazada y densificada en la ciudad repercutió provocando el fácil desplazamiento y la marginación de la producción con menor productividad en el campo a partir de su sincronización en el mercado. La ciudad, que ya no sólo concentró el momento del intercambio, tomó el mando de la propia producción desde una nueva división técnica y territorial del trabajo campo-ciudad al interior del proceso productivo.

La emergencia histórica de la manufactura, la maquinaria y la gran industria, hizo aún más complejo el mosaico espacial de interdependencias entre el campo y las ciudades, inclinando más la balanza del dominio espacial en favor de la ciudad: esta vez como dominio mercantil y productivo —manufacturero y tecnificado. El proceso manufacturero impulsó el corazón de la producción hacia las ciudades mediante el aumento de la productividad de los procesos productivos, mientras que la llegada de la gran industria la potenció al incorporar las máquinas; así, gradualmente, el campo fue perdiendo protagonismo productivo. Una nueva estructura en la división territorial del trabajo que dejó al campo sólo actividades extractivas y de producción de algunos bienes básicos —en su mayoría sin sentido directo para el consumo local sino para la producción y el consumo urbano— y sin autonomía productiva técnica, porque ahora no sólo depende del mercado de la ciudad para colocar sus productos, sino que cada vez más necesita de máquinas y herramientas generadas y mercantilizadas en las ciudades. De manera que, el campo no sólo requiere más bienes de consumo provenientes de la ciudad, sino que sus propias actividades productivas también necesitan insumos e instrumentos del mismo origen. Por lo que, las ciudades ya no sólo concentran el momento mercantil, sino también y de manera creciente el de la producción material de bienes de consumo —dirigidos al consumo final— y de bienes de producción —máquinas y herramientas. La división territorial del trabajo y la interdependencia entre el campo y la ciudad no se establece ahora únicamente a partir del intercambio; además lo hace a partir del ritmo y la disposición de la producción y las fuerzas productivas técnicas. La ciudad dominó al campo, poniéndolo a disposición de las necesidades de

acumulación de capital a través del intercambio y el proceso productivo, mientras las clases dominantes industriales y mercantiles dominaron a los trabajadores asalariados urbanos y rurales, así como a los artesanos y los campesinos.

Al poder político de las clases mercantiles se sumó el de las clases que controlan la producción mediante intervenciones externas que permiten el control del cambio y a través del control directo del propio proceso productivo desde dentro: es decir, el control del proceso rector del metabolismo material de la sociedad. Para ello, para profundizar el dominio rutinario en la vida cotidiana, la densificación de las relaciones mercantiles resultaba insuficiente, por lo que también se requirió que la producción industrial, las fuerzas productivas técnicas y la fuerza de trabajo se concentraran en la ciudad. La emergencia de la ciudad industrial trajo consigo un nuevo sentido para el campo, el de ser abastecedor de materias primas y fuerza de trabajo para la producción, así como un nuevo mercado de bienes de producción para sus nuevas —y no tan nuevas— actividades productivas. A ello se agrega que, como dijimos, el papel desempeñado por el campo como abastecedor de fuerza de trabajo migrante para la ciudad no sólo apunta al empleo directo, sino que se dirige a abaratar aún más el costo de la fuerza de trabajo al incrementar la demanda de empleo, situación que se profundiza de manera alarmante conforme madura el capitalismo neoliberal.

La concentración del intercambio y la producción en las ciudades produjo una nueva jerarquía. Las ciudades que concentraron sobre todo relaciones de intercambio, no desaparecieron; de manera paulatina fueron subordinadas por aquellas que, además, emplazaron procesos de manufactura y gran industria. Lo interesante aquí es que el propio proceso productivo, y el desarrollo de máquinas y herramientas, también produjo una jerarquía al interior de las ciudades industriales y de las clases propiamente industriales, entre aquellas que se enfocaron a producir bienes de consumo —transformación dirigida hacia el consumo final— frente a las que además comenzaron el desarrollo y la producción de bienes de producción  $\neg$ —máquinas y herramientas orientadas

---

al consumo productivo, las fuerzas productivas técnicas. En el poder político al interior de las clases industriales se instala una diferencia crucial definida por la posibilidad de dirigir la producción a partir del incremento de la productividad, de marcar sentidos de las nuevas capacidades de las fuerzas productivas, del control monopolístico de la técnica y, con ello, de manipular el sentido material del metabolismo social. Esta diferencia resulta crucial para establecer la jerarquía interna entre las ciudades industriales del centro y la periferia que hoy estructuran el orden espacial del sistema mundial de ciudades, así como para el dominio normalizado y rutinario que de manera conjunta ejercen sobre el campo mundial, sus especializaciones productivas y, en general, en la vida rural.

Las ciudades industriales no suplieron a las ciudades mercantiles; se complementaron en un sistema unificado y sincronizado de creciente complejidad. Esto es, el sistema mundial de ciudades es mercantil e industrial a la vez, la densidad de procesos productivos y de intercambio no sólo es cuantitativa sino también cualitativa. Los nodos de intercambio que conectan producción y consumo en una red planetaria son al mismo tiempo nodos de intercambio al interior de la producción, es decir, del intercambio que conecta y sincroniza cada uno de sus elementos simples: materias primas, herramientas, fuerza de trabajo e, incluso, el propio capital dinero. Como dijimos arriba, en una nueva división territorial del trabajo el campo fue definido como abastecedor de recursos y de fuerza de trabajo migrante para la ciudad, por lo que paulatinamente fue dispuesto para una nuevo tipo de demanda industrial urbana. La disposición del orden espacial entre el campo y la ciudad se inclinó aún más a favor de la ciudad, dando lugar a un escenario asimétrico que favoreció a las clases dominantes urbanas.

Con las relaciones salariales, la división del trabajo en la manufactura y la carrera desatada para desarrollar las fuerzas productivas en busca de mayor productividad en la gran industria, se inició una nueva fase de enajenación política histórica que, además de limitar la libertad política de su capacidad creativa al trabajador, encauzó la unidad del proceso productivo bajo un actuar “automático” con sentido histórico definido (Marx,

2001a). Por lo que, la enajenación política histórica ya no se define únicamente a partir del comportamiento azaroso del mercado, sino de una tendencia productiva con sentido histórico claro e independiente de la voluntad política. La explotación del trabajo para la producción de ganancias —de valor o de trabajo no pago al trabajador—, el desarrollo de las fuerzas productivas para incrementar la productividad y las ganancias —que subordina y distorsiona la necesidad productiva cualitativa o de valor de uso—, así como la nueva división del trabajo en el proceso productivo resultante de ello, han engendrado un actuar automático que soporta y se ha apoderado del sentido histórico de la producción y la reproducción social. Un sentido histórico políticamente ajeno a cualquier voluntad política que gobierne la producción y la reproducción social, como si se tratara de una fuerza externa independiente de nosotros. A la suspensión de la politicidad histórica resultante del mercado al entregar al azar la reproducción mercantil, se sumó el actuar automático de la valorización del capital durante el proceso productivo (Echeverría, 1986). Al dominio de la ciudad y de las clases dominantes mercantiles e industriales, se sumó finalmente la enajenación política mercantil y productiva de la ciudad y la vida urbana sobre el campo y la vida rural; forma compleja de dominio y enajenación política que afirmamos rutinariamente, día a día, en el campo y la ciudad, y en la vida cotidiana mientras producimos, intercambiamos y consumimos individual o colectivamente desde el lugar que ocupamos en el complejo tejido de la división territorial del trabajo en la producción y el consumo.

A partir de la emergencia de la ciudad industrial y del desarrollo incesante de las fuerzas productivas, se abrió como potencia un nuevo factor material estructurante, que sólo culminó su camino histórico en la segunda mitad del siglo XX: la unificación mundial, aún en marcha, de las fuerzas productivas en una única familia técnica en la producción y la circulación espacial (Santos, 2000). Durante el mercantilismo, la unificación de las fuerzas productivas había respondido únicamente a la sincronización de la producción a través del intercambio; con la maquinaria y la

gran industria, el desarrollo de las fuerzas productivas, desligado de los rasgos de la producción local, unificó el momento técnico de la producción y su propio enlace espacial en la escala mundial en múltiples familias técnicas (Marx, 2001a). Sin embargo, con el triunfo del patrón tecnológico fundado en los hidrocarburos, el acero y la informática ya entrado el siglo XX, la unificación del momento técnico de la producción y el enlace espacial en la escala mundial se establecieron en una única familia tecnológica, hoy en día hegemónica; tan normalizada rutinariamente en el campo y la ciudad que, pese a las críticas acerca de algunos de sus frentes, disfruta de un poderoso consenso como necesaria para la reproducción material de nuestra sociedad —en algunos casos juzgada como superflua por suponerle neutralidad política—, que se actualiza sistemáticamente en la vida cotidiana.

Esta vez, el dominio cotidiano de la ciudad sobre el campo y del capital sobre el metabolismo material se estructuró a partir de los dos planos de socialidad capitalista: el intercambio y la producción, dispuesta y sincronizada en una sola familia de fuerzas productivas. Y, nuevamente, la enajenación política histórica quedó por encima de la capacidad de dominio de las clases industriales y mercantiles: la capacidad de intervención política de las clases dominantes no alcanza para alterar el sentido automático del metabolismo material que marca la producción para el intercambio y la acumulación en la escala planetaria.

### ***División territorial capitalista campo-ciudad: unidad del dominio y retos para la utopía anticapitalista***

#### **Unidad del dominio cotidiano mercantil, productivo y financiero**

Ya entrado el siglo XX, la estructuración y la interdependencia capitalista entre el campo y la ciudad se volvió aún más compleja. Al dominio cotidiano del capital mercantil y productivo se agregó una nueva forma de intervención y práctica política en la división

territorial del metabolismo social, que emergió de la autonomización política de una clase proveniente de un capital parasitario a la producción y las relaciones mercantiles: el llamado “capital financiero” y la nueva clase social dominante que lo representa. Para muchos, éste es un nuevo sector del capital que expresa la unidad entre el capital industrial y el bancario; para otros, es la autonomización y unificación de un segmento del capital industrial —el capital como elemento productivo— con uno del capital mercantil —el capital bancario dirigido a la producción—, pero que, en términos generales, se constituye en una nueva fuerza política con capacidad de marcar rumbos a la producción y el intercambio, así como de influir en el sentido del metabolismo campo-ciudad, de acuerdo a los enormes volúmenes de capital financiero acumulado y disponible como instrumento político para manipular los intercambios, la producción y el desarrollo de las fuerzas productivas.

La facultad del capital financiero de aceptar los complejos mecanismos productivos y de intercambio —incluyendo el del propio dinero—, junto con la capacidad de la clase social que lo posee de irrumpirlos, suspenderlos y redirigirlos, culminaría así la concreción histórica del dominio estructural del capitalismo sobre la vida cotidiana del presente, así como del de la ciudad sobre el campo. El poder que brinda la posibilidad de intervenir materialmente en la producción y el intercambio en la escala mundial a través del control de los flujos de capital —por parte, como dijimos, de una clase parasitaria en lo económico pero independiente en lo político—, se sumó a los que se mantienen vigentes directamente al interior de la producción y el intercambio mercantil. Sin embargo, aun con la emergencia política del capital financiero como instrumento que permite dirigir y manipular de mejor manera el proceso de producción e intercambio mercantil, en su unidad la reproducción social histórica en el capitalismo no escapa del comportamiento políticamente azaroso del intercambio mercantil y del sentido casi mecánico que imprime la acumulación de capital, y menos aún de sus tensiones y contradicciones.

La emergencia de esta nueva clase dominante, como en los casos anteriores incluso encarnada en algunos casos en los mismos individuos y grupos que la industrial y mercantil, se acompañó de la concentración espacial del dinero y los lugares de operación de sus flujos: los centros financieros urbanos. La relación campo-ciudad nuevamente se trastocó y volvió más compleja la concentración espacial del intercambio, del proceso productivo y de la innovación de fuerzas productivas en las ciudades; en algunas ciudades a ello se agregó la densificación de centros financieros de diversa índole y de rangos diferenciados. El sistema mundial de ciudades se escalonó y se dispuso de acuerdo a las jerarquías establecidas por el emplazamiento diferenciado de estos tres tipos de capital. El dominio del capitalismo sobre la ciudad y la vida urbana, y de ésta sobre el campo y la vida rural, se despliega ahora a partir de las relaciones mercantiles, la producción y la llegada del capital financiero como fuerza política independiente que potencia y en algunos casos se opone a las anteriores. Tres clases que constituyen la unidad diferenciada del dominio ejercido por el capital en la vida cotidiana del campo y la ciudad, así como del dominio general del sistema mundial de ciudades sobre el campo mundializado.

El consenso común tácito del que disfruta la ciudad no viene exclusivamente de ella misma sino de un orden espacial en el que participa el campo. La necesidad de la articulación mercantil de la producción con el consumo y de la producción desde su interior, muestra la forma de interdependencia y oposición jerárquica que la ciudad mantiene respecto al campo en el capitalismo. En ello descansa el dominio rutinario y normalizado de la ciudad sobre el campo y el poderoso consenso social histórico que la alimenta: la necesidad común de las relaciones mercantiles, del mercado de trabajo, del desarrollo de fuerzas productivas externo a la actividad creativa de los trabajadores y, por supuesto, de un orden espacial que posibilite su efectiva articulación material.

La concreción histórica de esta nueva división territorial del trabajo propiamente capitalista fue entregada por completo al azar mercantil y al comportamiento automático de la acumulación de

capital, mientras que la posibilidad de su dirección y manipulación política descansó casi por completo en las clases dominantes. La figura histórica capitalista campo-ciudad como un escenario asimétrico para la lucha de clases se concretó de acuerdo al poder concentrado en las ciudades por el proceso histórico que articuló mercantilmente la producción con el consumo y el proceso productivo desde dentro, al igual que por el emplazamiento en su interior del desarrollo de capacidad productiva. Poder que se inclinó aún más a favor de la ciudad y sus clases dominantes en perjuicio del campo y las clases dominadas del campo y la ciudad, asalariadas y no asalariadas.

### **Retos para la resistencia al dominio y la edificación de una utopía campo-ciudad común**

La complejidad actual del metabolismo campo-ciudad muestra la disposición espacial de la forma histórica del dominio capitalista normalizado, fundada en los planos históricos de socialidad estructurantes, así como en sus interdependencias y oposiciones. Mientras no sean revertidos estos planos, resistir a su dominio rutinario y a la división territorial campo-ciudad como escenario asimétrico normalizado que privilegia a las clases dominantes, supone apenas contrarrestar algunas de sus múltiples consecuencias. Revertir cada uno de estos planos implica, entonces, proponer una alternativa social para las funciones sociales que nos cohesionan y que en muchos sentidos siguen disfrutando de un poderoso consenso histórico común. La articulación cotidiana de la producción social con el consumo mediante el mercado de propietarios privados, así como su articulación a partir de las relaciones salariales y el desarrollo de la capacidad productiva independiente del sentido político de los trabajadores, soportan cada vez con más fuerza la socialidad histórica en el presente. La sincronizan y la unifican en un poderoso metabolismo social histórico verdaderamente común, pero no por ello políticamente definido, porque se trata de un metabolismo políticamente enajenado.

En la tarea de proponer utopías anticapitalistas que apunten a reconfigurar la estructuración capitalista, adquieren importancia central los múltiples ámbitos de reconstrucción del sentido de comunidad desde donde podrían sostenerse otras formas posibles de sociedad en el futuro. En realidad, como dijimos arriba, esta búsqueda debe incorporar socialidades particulares reminiscentes o que prefiguran alternativas a la forma de la socialidad capitalista dominante, pero de igual manera aquellas que se encuentran en el corazón de la acumulación del capital como las del mundo del trabajo. Asumir la tarea de reconstruir la sincronización de la producción y el consumo histórico en una forma no capitalista, así como la de recuperar como bien común el sentido político de la producción y la generación de capacidad productiva, requiere del cuidado constante de la organización política y la lucha histórica entre clases sociales. Y es que, pese a que en cada una de estas socialidades se mantiene vigente la posibilidad de superación de la socialidad capitalista como potencia política particular, no debe olvidarse que también mantienen la posibilidad histórica de inyectar nuevos bríos a la vitalidad histórica del capitalismo.

Junto a la resistencia frente a la forma de dominio estructural habrá que pensar, además, en cómo resistir a las determinantes del arreglo espacial capitalista campo-ciudad. A la búsqueda de alternativas específicas para rearticular la producción con el consumo y para restablecer el mundo del trabajo con los trabajadores, habrá que sumar la búsqueda de alternativas espaciales comunes. Requerimos una utopía del orden espacial campo-ciudad que, al escapar de la enajenación política capitalista, no inaugure otra forma de enajenación histórica; por lo que necesariamente tendría que proponerse una nueva forma histórica de cohesión y sincronía espacial que permita la coexistencia común. Habrá que pensar qué hacer con las redes históricas de interconexión espacial y con los nodos urbanos de articulación sin oponerlos o jerarquizarlos.

Quizás el momento político actual debe llevarnos a proponer alternativas más modestas y a entender a muchas de las resistencias como momentos necesarios para la revolución anticapitalista,

al menos porque generan, y en algunos casos mantienen, condiciones mínimas de posibilidad histórica para la superación del capitalismo y la dignificación del ser humano. Sin embargo, no debemos confundir las condiciones históricas de posibilidad con la superación efectiva. La revolución anticapitalista será únicamente si es, a la vez, en el campo y la ciudad, una vez superados los planos que nos estructuran y dominan durante la vida cotidiana en el capitalismo.

---

---

## Bibliografía

- Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, tomo 1, Madrid, Alianza, 1984.
- Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986.
- , *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Apuntes a partir de la lectura de Braudel y Marx*, México, Itaca, 2013.
- Lefebvre, Henri, *Espacio y política. Historia, ciencia y sociedad*, Barcelona, Península, 1976.
- Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991.
- Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, Libro primero, tomo I, vol. 2, México, Siglo XXI, 2001a.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 18a ed., México, Siglo XXI, 2001b.
- , *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Siglo XXI, 2009.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Estructuralismo e historia”, en Henri Lefebvre, Adolfo Sánchez Vázquez y Nils Castro, *Estructuralismo y marxismo*, México, Grijalbo, 1970.
- Santos, Milton, *La naturaleza del espacio*, Madrid, Ariel, 2000.



*Miradas y diálogos  
fértiles*





**Las paradojas de la condición colonial.  
Un acercamiento al trabajo de  
Silvia Rivera Cusicanqui.  
Comentarios al libro *Hambre de huelga.*  
*Ch'ixinakax utxiwa y otros textos*  
*Alejandra Aquino***

Una de las principales preocupaciones y ejes de reflexión en el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui ha sido la condición colonial. Su obra ha contribuido a visibilizar que en las sociedades latinoamericanas persiste una situación de colonialismo interno hasta el día de hoy; que Silvia analiza con agudeza a partir del caso boliviano, pero cuyo análisis nos sirve de espejo en otras latitudes del continente. Lo que diferencia el pensamiento de Silvia del de otros autores latinoamericanos que también han reflexionado sobre el tema del colonialismo, es que el suyo emana de un compromiso, una práctica y un diálogo con los movimientos que han luchado por la descolonización; su cercanía con el katarismo le permitió entender tempranamente su planteo, en un momento en que nadie quería verlo: “la necesidad de una radical y profunda descolonización” de las estructuras políticas y económicas, y sobre todo “mentales” (p. 59). Además, su trabajo se caracteriza porque no se ha quedado únicamente en el análisis de la situación colonial, sino que se encuentra lleno de pistas que permiten imaginar por dónde podría caminar una posible descolonización. En este sentido, la apuesta intelectual de Silvia está más en la línea de los primeros teóricos de la descolonización, como Franz Fanon y Aime Cesaire, que de las corrientes poscoloniales o decoloniales, representadas en América Latina por Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, entre otros.

Uno de los principales aportes del trabajo de Silvia Rivera es que posibilita que veamos diferentes paradojas que han caracteri-

zado el colonialismo a la latinoamericana, paradojas que han permitido encubrir su vigencia hasta nuestros días. Por ejemplo, ella muestra cómo en diferentes etapas de la historia de Bolivia se han reciclado viejas prácticas de exclusión y discriminación propias de la época colonial, y cómo “el impulso modernizador de las élites andinas se tradujo en sucesivos procesos de recolonización” (p. 56). Ello hizo posible que, al mismo tiempo que se sostenía un discurso sobre la modernidad, se formara una clase rentista y señorial aferrada a prácticas arcaicas y precapitalistas, obstinada en perpetuar prácticas y lógicas coloniales (pp. 55-65).

Asimismo, Silvia da cuenta, también, de cómo en contextos en que persiste la condición colonial: “las palabras no designan, sino encubren”. Este hecho, explica, resulta muy evidente en la fase republicana de Bolivia, cuando a la vez que se adoptaron ideologías igualitarias, se limitaron los derechos ciudadanos de la mayoría de la población (p. 17-18). Fue así, dice, como “las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla” (p. 18). Debido a esto, persiste hasta nuestros días todo un universo de significados y nociones no-dichas, por ejemplo, la creencia, tan arraigada como encubierta, de la existencia de una jerarquía racial que produce y justifica desigualdades “inherentes” entre los seres humanos (p. 18). Estas ideas se volvieron parte del sentido común de nuestras sociedades y, como señala Silvia, aunque raras veces se hable de “razas” y de racismo, éste se encuentra presente en la estructuración social, así como en las prácticas cotidianas y en las subjetividades individuales y colectivas (p. 18).

## **Reflexiones sobre la cuestión indígena**

Como parte de su trabajo sobre la descolonización y la condición colonial, Silvia ha elaborado sugerentes reflexiones sobre la cuestión indígena, que objetan de fondo el pensamiento dominante sobre el tema. Por ejemplo, ella sostiene que los pueblos indígenas siempre han sido y son seres contemporáneos (pp. 56-57), postu-

lado que debate con la tendencia a situarlos en el pasado, como sociedades que no se transforman —o que lo hacen con mayor lentitud que el resto—, aferradas a la tradición y a prácticas consideradas arcaicas, prejuicios que han sido la piedra angular para la construcción de algunos Estados nacionales latinoamericanos y se han vuelto parte de los imaginarios colectivos en estas sociedades.

En cambio, muestra que estos pueblos han sido siempre seres “coetáneos” (p. 57), y que además de haber sido partícipes de la modernidad, también fueron productores de la misma. Por otra parte señala que quienes se quedaron en el pasado y trataron de preservar sus privilegios de antaño fueron las élites y las clases medias, que rehúyen el trabajo manual y siguen perpetuando prácticas de explotación y servidumbre que se supone eran de otra época.

Incluso, Silvia habla de una “modernidad indígena” que se expresó en el proyecto de los Katari-Amaru, que desde su propuesta de autodeterminación política y religiosa buscaban retomar la historicidad propia y provocar la descolonización de los imaginarios y las formas de representación (p. 56). No creo que hablar de “modernidad” sea el término más adecuado para hablar de los proyectos emancipatorios de los pueblos indígenas, ya que esta categoría remite a procesos histórico-sociales muy centrados en el individualismo, los derechos individuales y el antropocentrismo. Sin embargo, coincido con ella en la necesidad de mirar a los pueblos indígenas como constructores del mundo en cada una de sus épocas, y no sólo como sus “víctimas” o como un “obstáculo” para el cambio. Para mí, cuando Silvia se refiere a la “modernidad indígena” alude, en realidad, a la lucha que han dado por la descolonización y la puesta en marcha de otros horizontes organizativos.

Para Silvia, esta “modernidad indígena” sería entonces un proyecto emancipatorio de sociedad que sale de los pueblos indígenas, que retoman la memoria larga proyectándola hacia el futuro. Como ella misma explica: el proyecto de “modernidad indígena” tendrá que “aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro (...) que vislumbra la descolonización y la realiza al

mismo tiempo” (p. 57). Esta modernidad se expresa de múltiples maneras, en lenguajes que define como “abigarrados”, “complejos” y “mezclados”, que muchas veces se realizan en los espacios creados por la cultura invasora (p. 79). Por eso, donde algunos ven pérdida de la cultura o “des-indianización” ella reconoce el destello de la transformación que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto.

Una de las metáforas que mejor define la apuesta política e intelectual de Silvia Rivera Cusicanqui es la de ver lo indio como una *episteme* que nos ayude a entender el mundo y a transformarlo.<sup>1</sup> Lo que yo entiendo como una invitación a interpretar, organizar y experimentar la vida desde los referentes y las experiencias que han practicado y dado sentido a estos pueblos. El marco de saber de esta *episteme* sería, desde mi punto de vista, lo que algunos pensadores oaxaqueños han llamado comunalidad (véase Martínez, 2010 y Díaz en Robles y Cardoso, 2007), que apela a las formas que estos pueblos han encontrado para estar, ser y pensar en comunidad, para organizar y producir la vida común. Por eso, lo “indio como *episteme*”, hoy más que nunca nos permite pensar y proyectar otras formas de vida común, que para Silvia Rivera tienen un potencial universalizador.

Otra idea desestabilizadora de Silvia ha girado en torno a lo *ch'ixi*, un concepto que ella opone al de mestizo tal cual se dio en Latinoamérica, es decir, como una mezcla que re-niega y oculta una de sus partes. Como explica, la noción *ch'ixi* “obedece a la idea aymara de que algo es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido” (p. 75): es blanco y no es blanco, es blanco y a la vez su contrario, es un color producto de la yuxtaposición en pequeños puntos o manchas de colores opuestos o contrastantes (p. 75). Silvia equipara la noción *ch'ixi* a la de “sociedad abigarrada” de Zavaleta, planteando la “coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagoni-

---

1 Aunque no desarrolla esta idea como tal en los textos del libro que analizo en esta reseña, ha hecho referencia a esta cuestión en diferentes seminarios, conferencias y entrevistas recientes. Por ejemplo, en el seminario que impartió en CIESAS-Pacífico Sur (Oaxaca) en 2015.

zan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (p. 76). Este concepto nos permite escapar de las clasificaciones coloniales que siempre han separado y jerarquizado a “indios”, “mestizos” y “blancos”, como si fueran identidades petrificadas con un contenido real; además, es un concepto que tiene la capacidad de contener las múltiples identidades de los jóvenes que, teniendo una raíz indígena comunitaria, hoy habitan las ciudades y expresan sus pertenencias de múltiples e inusuales maneras.

### **Las políticas multiculturales: nuevas formas de re-colonización**

Como parte de su trabajo sobre el colonialismo, Silvia Rivera ha elaborado una de las críticas más incisivas a las políticas multiculturales que, como explica, emergieron en el contexto latinoamericano en la década de 1990, ya fuera por miedo a las movilizaciones indígenas, o bien, por seguir la agenda de las financiadoras internacionales (p. 62). En este sentido postula que estas políticas de “reconocimiento” oficial se convirtieron en el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización y subalternización (p. 66); de ahí que sea bastante común que los gobiernos impulsen leyes constitucionales de reconocimiento cultural y/o territorial —que pocas veces se aplican—, y al mismo tiempo otorguen concesiones sobre territorios indígenas a empresas privadas que buscan apropiarse de los recursos naturales. Por lo que, estas iniciativas legales se encuentren muy lejos de lograr un verdadero reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación sobre sus territorios —sean “ancestrales” o no. Más bien, como señala Rivera, su función ha sido: “subordinar clientelarmente a los pueblos indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas” (p. 67), “suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia” (p. 66), convertir sus luchas y demandas en ingredientes del “espectáculo pluri-multi del Estado” (p. 67) y reforzar una “inclusión condicio-

nada” y una “ciudadanía recortada y de segunda clase” (p. 59). Al mismo tiempo, esta estrategia ha permitido a las élites encubrir sus privilegios políticos y culturales y dar “continuidad a su monopolio en el ejercicio del poder” (p. 62).

Como indica Silvia, esta estrategia “pluri-multi” está basada en un discurso retórico y esencialista, centrado en la noción de los indígenas como minorías y como “originarios” (p. 62), es decir, como pueblos cuya legitimidad para demandar derechos tiene que ver con una “continuidad de ocupación territorial —que invariablemente es rural— sumado con una gama de ‘rasgos’ étnicos y culturales que van encasillando las conductas y construyendo escenarios para un despliegue casi teatral de la alteridad” (p. 63), que se expresa en estereotipos del “buen salvaje guardián de la naturaleza” (p. 62). Además, muestra cómo este multiculturalismo ornamental y simbólico ha ido acompañado por fórmulas como el “etno-turismo” y el “eco-turismo”, que “ponían en juego la teatralización de la condición ‘originaria’, anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino” (p. 61).

Finalmente, menciona que “el discurso multicultural esconde también una agenda oculta: negar la etnicidad de las poblaciones abigarradas” que no encajan en el estereotipo dominante de lo indio, dejando fuera, por ejemplo, a casi todos los habitantes de las ciudades y a gran parte de las nuevas generaciones, ya que no se ajustan a la imagen reconocida y validada de lo “originario” (p. 63). Silvia da cuenta de cómo esta manera de enfocar a las poblaciones indígenas permite invisibilizar a gran parte de ésta, lo que contribuye a “desconocerla en su condición de mayoría” (p. 64).

## **Crítica a la academia poscolonial**

En su trabajo también se encuentra presente una preocupación a la que poco se ha aludido en los debates académicos de la corriente poscolonial, que Silvia Rivera resume en una doble interrogante: ¿qué significa descolonizar, más allá del lema? y ¿puede la descolonización ser concebida tan sólo como un pensamiento o requiere

necesariamente de una práctica? (p. 64). En diferentes textos del libro ella plantea los riesgos que corre un pensamiento que se pretende emancipatorio cuando no se acompaña de una práctica cotidiana coherente con estas ideas; y elabora una interesante crítica a la academia “poscolonial” y/o “decolonial”, que en las últimas décadas ha tenido bastante influencia en América Latina.

Si bien ha sido una estudiosa y una promotora de los estudios poscoloniales y de la subalternidad elaborados originalmente desde la India, Silvia denuncia que actualmente muchas universidades estadounidenses han retomado estos enfoques, pero con un “sello culturalista y academicista, desprovisto del sentido de urgencia política que caracterizó las búsquedas intelectuales de los intelectuales de la India” (p. 60). Lo mismo ha sucedido en América Latina, donde algunos académicos han recuperado estratégicamente los aportes de estas corrientes pero se han mantenido completamente alejados de los compromisos militantes con los movimientos que están luchando por la descolonización (p. 61). Además, menciona que estos académicos no han sido siquiera capaces de dialogar ni de interactuar con la ciencia social andina o con los pueblos indígenas (p. 69), y que, más bien, lo que han hecho es utilizar sus reflexiones y enredarlas con un lenguaje incomprendible que se convirtió en un nuevo canon académico bastante seductor (p. 68); agrega que, por medio de becas para estudiantes indígenas o de invitaciones a seminarios, han conseguido formar redes clientelares que reproducen las lógicas y las jerarquías coloniales (p. 60), llegando a veces a capturar “la energía y la disponibilidad de intelectuales indígenas (...) que pueden ser tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas” (p. 74).

En síntesis, a pesar de que se presenta como anticolonial, la producción intelectual de esta corriente para Silvia “resulta neutralizadora de las prácticas descolonizantes” (p. 74), pues no lleva a la práctica sus ideas, sino que en realidad se “contradice a través de gestos de recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del sur” (p. 70). En este sentido considera

que el desafío que tenemos frente es “construir lazos y diálogos sur-sur (...) que nos permitan producir nuestra propia ciencia, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales” (p. 80).

## Por una metodología para la descolonización

Como parte de su apuesta por la descolonización, Rivera Cusicanqui ha elaborado y trabajado con una metodología propia a la que llamó “sociología de la imagen”, que parte de la idea de que “las culturas visuales, pueden y han aportado mucho a la comprensión de lo social, y lo han hecho a partir de una trayectoria propia, que a la vez revela y reactualiza muchos aspectos no conscientes del mundo social” (p. 17). Las imágenes, explica, “nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales que desde siglos precoloniales iluminan este trasfondo social y nos aportan perspectivas de comprensión crítica de la realidad” (p. 19). Además, señala que, desde una perspectiva histórica, “las imágenes nos permiten descubrir sentidos no censurados por la lengua oficial” (p. 19).

Para esclarecer y poner en práctica su metodología retoma el trabajo de Waman Puma de Ayala, *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, una carta de mil páginas dirigida al rey de España, escrita hacia 1612-1615, que contiene más de 300 dibujos a tinta, a través de los cuales Waman Puma realiza una “teorización visual del sistema colonial” (p. 19), es decir, hace una interpretación propia y crítica de este sistema, mediante imágenes con mensajes ambiguos que quiere hacer llegar al rey para convencerlo de la necesidad y la urgencia de imponer un “orden justo”.

Silvia propone una lectura original de este texto histórico, que nos da acceso al significado oculto que Waman Puma otorga a “la sociedad indígena prehispánica, sus valores y conceptos del tiempo espacio, y los significados de la colonización y subordinación masiva de la población y el territorio de los Andes a la corona española” (p. 20), significados que no son nada evidentes para un

lector común, que no conoce las lenguas ni las culturas aymara y quichua. Por ejemplo, muchas de las imágenes hablan de la idea de orden versus desorden, y a partir de ello expresan el sentido del “bien común” que predominaba en ese momento; éste se basaba en múltiples relaciones afectadas por la colonización: los humanos con la naturaleza, las familias con la comunidad y las comunidades con sus autoridades y con el Inka (p. 20). “Todos los órdenes expuestos se concentran en mostrar la organización temporal y espacial de la sociedad indígena, entendida como un orden justo y un buen gobierno” (p. 24).

Como explica Silvia Rivera, en los dibujos de Waman Puma “hay elementos conceptuales y teóricos que se transforman en poderosos argumentos críticos, los cuales apuntan a la imposibilidad de una dominación legítima y de un ‘buen gobierno’ en un contexto colonial, conclusión que —señala la autora—, fácilmente se podría extrapolar a las actuales repúblicas andinas” (p. 25).

## Bibliografía

- Martínez Luna, Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, México, Conaculta/ Secretaría de Cultura de Oaxaca/ CAMPO, 2010.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Hambre de huelga. Ch'ixinakax utxiwa y otros textos*, México, La Mirada Salvaje, 2014.
- Robles, Sofía y Rafael Cardoso (comps.), *Floriberto Díaz Escritos. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM/ PUMNM, 2007.
- Poma de Ayala, Guamán (Waman Puma), *El primer nueva crónica y bien gobierno*, edición comentada y anotada por Rolena Adorno, John Murra y Jorge Urioste, México, Siglo XXI, 1980.



# Claves desde la Ecología Política para re-pensar la ciudad y las posibilidades de comunalización

Entrevista a Horacio Machado<sup>1</sup>

*Mina Lorena Navarro*

En un viaje que realicé en mayo de 2016 a Catamarca, Argentina, lugar de residencia de Horacio Machado, tuve la fortuna de conversar largamente con él, de conocer sus espacios de vida, así como a sus amigos y compañeros del entrañable colectivo Sumaj Kawsay, que desde hace años han sido parte del emblemático movimiento contra el destructivo proyecto de Minera Alumbreira en esa provincia del noroeste del país. Horacio Machado se ha destacado por componer una mirada aguda, sensible, comprometida e implicada en el campo de la Ecología Política latinoamericana para pensar los tiempos tan oscuros que hoy estamos atravesando como humanidad. En particular, en este encuentro nos dispusimos a reflexionar sobre la ciudad bajo sus formas y dinámicas predominantemente capitalistas y sobre las posibilidades de experimentar alternativas colectivas y comunitarias capaces de cuidar y regenerar la vida ante la degradación y el colapso socioambiental que enfrentamos y que se expresa de manera profundamente crítica en los espacios urbanos metropolitanos actuales.

**MLN: ¿Cómo pensar hoy la ciudad en su forma predominantemente capitalista? ¿Qué herramientas de la Ecología Política, y en general del pensamiento crítico, tenemos para pensar las problemáticas y desafíos civilizatorios que hoy se expresan en las ciudades?**

---

<sup>1</sup> Esta entrevista se realizó en el marco de una estancia de investigación en Argentina durante abril del 2016, como parte del proyecto “Ecología Política y Conflictos Socio-territoriales en la ciudad de Puebla” con el apoyo del PRODEP SEP.

**HM:** Lo primero que nos enseña la mirada crítica, marxista, es la cuestión de historizar para ver la diversidad, para ver que la ciudad no es exactamente una invención del capital, esto es, existieron ciudades antes del capitalismo y otras diferentes formas de urbanización. Sin embargo, una ciudad específicamente capitalista implica una forma de urbanización que tiene sus orígenes precisamente con el capitalismo y por eso me parece fundamental historizar tal proceso y ver cuáles son las rupturas que eso ha implicado con lo preexistente. En este sentido, bien advertía Raymond Williams en “El campo y la ciudad” (un texto de 1973) que “entre las ciudades de la Antigüedad y de la Edad Media y las metrópolis modernas hay una conexión de nombre, y en parte, de función, pero nada semejante a una identidad”. También Henri Lefebvre coincide en señalar que las mutaciones que la ciudad experimenta en el pasaje del feudalismo hacia el capitalismo son no sólo de grado o cuantitativas, sino de naturaleza y de sentido. Lo que cambia decisivamente es la estructura o el régimen de relaciones sociales del cual la ciudad hace parte, se moldea y sirve para su constitución y reproducción. Y, más específicamente, lo que marca Lefebvre como el cambio determinante es el despliegue del proceso de industrialización; por eso, él contrasta la *ciudad política* (Antigüedad clásica y Oriente), la *ciudad político-religiosa* (de la primera etapa medieval), y la *ciudad mercantil-artesanal* (de la etapa final del feudalismo), con la irrupción de la *ciudad industrial*, propia del capitalismo.

Para mí, eso está insoslayablemente conectado con las cosas que trabajamos desde la Ecología Política: la centralidad que tiene la acumulación originaria y el proceso de despojo, no como un acontecimiento histórico que queda en el pasado sino como una dinámica socio y geometabólica intrínseca. Como señala Marx en numerosos pasajes de su obra, la configuración del campo (lo rural, lo doméstico y lo colonial) como un desierto ontológico y, por el contrario, de la ciudad como el espacio de concentración de la vida social, está en las bases de la dinámica socioterritorial de la acumulación capitalista. Vale decir, la ciudad industrial moderna expresa nítida y necesariamente la geografía y la demografía

---

política del capital; la ciudad es parte de ese sociometabolismo del capital, entendiendo esto como una forma específica de gestionar las energías vitales, digamos, abstrayéndolas, arrancándolas de la esfera de la reproducción de la vida para subsumirlas en la lógica de la valorización como fin en sí mismo y como un objetivo sin fin, ilimitado.

Ahora bien, pienso que esa ciudad del capital, que emerge como una tecnología geodemográfica de apropiación, control y disposición sobre los cuerpos y los territorios, no nace recién con los procesos ya plenos de industrialización en la Inglaterra del siglo XVIII; sino que, mucho antes, se empieza a gestar ya con el proceso de Conquista y colonización de las tierras de Abya Yala, esto es, con la conformación colonial de la entidad América, y con ella, de todo el sistema-mundo emergente.

Cuando el Estado español todavía no era *Estado*, y ni siquiera era *España* propiamente, esa articulación de poder entre el capital financiero genovés y el poder militar castellano que arremetió a partir de la colonización (invasión, ocupación y usufructo) de los territorios y de los cuerpos del Abya Yala, es lo que está en los orígenes de la ciudad específicamente capitalista. Españoles y portugueses apelaron a la *fundación de ciudades* como una tecnología específica de ocupación, de control y de explotación de los territorios y los cuerpos conquistados: ahí había un dispositivo de poder que se manifestó de forma directa. Esas ciudades coloniales fueron ya diseñadas con específicas funciones militares y económicas, ligadas a la economía del saqueo de los territorios; pero también con específicas funciones simbólicas y emocionales, ligadas a la imposición de un régimen de jerarquización y apropiación racista/clasista y patriarcal de los cuerpos en cuanto fuerza de trabajo.

Me parece que hay que estudiar un poco mejor la historia de la transición del feudalismo al capitalismo y, sobre todo, las mudanzas urbanas que se van dando en Europa donde ya preexistía urbanización, diferente a acá. Bueno, aquí en América también tenemos ciudades, porque tenemos casos en México o en Perú donde había ciudades y donde el español ocupó y las reconvir-

tió. Pero, en muchos otros espacios la Conquista española avanzó creando ciudades y usando ciudades como la punta de lanza para la apropiación y la reorganización y el control de esos territorios y de esas poblaciones.

Me parece que ahí hay una especificidad de la ciudad capitalista, que tiene que ver con la necesidad de concentrar y de poner a disposición cuerpos fundamentalmente como materia prima de la fuerza de trabajo mercantilizada. Y claro, en los cambios históricos y geográficos de la dinámica del capital hay que ver cuáles son las especificidades de las ciudades periféricas y metropolitanas. Y, a su vez, cuáles son los formatos de la ciudad en el capitalismo colonial, digamos desde el siglo XVI al siglo XVIII, cuáles son las especificidades de la ciudad en el periodo del capitalismo clásico, de la Revolución Industrial hasta 1930; de la ciudad en el capitalismo keynesiano, y las particularidades de estas nuevas mudanzas, de la ciudad neoliberal.

Las ciudades expresan también la dialéctica de la lucha de clases que se ha ido dando, con la especificidad de que no hay una lucha de clases, hay una diversidad de luchas de clases que tienen que ver con cómo se expresa en esas distintas etapas la contradicción no sólo del capital-trabajo, sino del capital-reproducción de la vida, que incluye las fuentes de vida y la Madre Tierra.

Desde ahí yo creo que se puede pensar cuáles son las especificidades de estas ciudades. ¿México o Argentina qué lugar ocupan en el sistema-mundo? Pero, a la vez, cuál es el sentido, el significado de las distintas regiones dentro de ese enclave territorial configurado por el Estado-nación para, a partir de ahí, empezar a ver los hilos en común que van a marcar cosas que pueden compartir tanto México con Nueva York o Londres, o con Catamarca. Porque, en suma, van a expresar la sincronía histórica con el capitalismo neoliberal en su fase de depredación financiera. Y otra cosa, las particularidades de la historicidad propia de esa ciudad con el lugar específico que ocupa dentro de la geometría del poder del sistema-mundo.

**MLN: Has comentado la importancia de pensar las ciudades en sus diferentes etapas o procesos históricos; en**

**particular, nos gustaría que te detuvieras a reflexionar con más profundidad sobre la ciudad en su fase neoliberal y sus formas específicas de urbanización.**

**HM:** Dentro de esta continuidad general de procesos de acumulación/despojo al que sirve la ciudad capitalista, hay varias notas características del capitalismo neoliberal que me parecería necesario identificar; y, dentro de ese cuadro general, pensar cómo eso se expresa en las nuevas formas de urbanización. A nuestro juicio, el rasgo determinante del capitalismo neoliberal es la irrupción y el predominio de *formas no convencionales de explotación* ligadas al *agotamiento de las energías vitales, tanto territoriales como corporales*. Es decir, el escenario estructural de fondo es el agotamiento de las fuentes de vida: la reproducción de la vida se ve resentida por la historia acumulada bajo esta forma de depredación. Entonces, entramos a la fase de explotación no convencional de los cuerpos y los territorios. Hay hoy nuevas tecnologías de control, apropiación y disposición de la fuerza de trabajo, lo que implica la intensificación y la hiperdiversificación de las violencias que fungen la acumulación de valor abstracto.

Por ejemplo, en el caso de las violencias sobre los cuerpos, hoy el capital ya no se limita a extraer las energías físicas de los trabajadores; tampoco se contenta con extremar la extracción de las energías/capacidades intelectuales, sino que hoy necesita intensificar la extracción y hasta el modelaje de las energías psíquicas y emocionales de las y los trabajadores. Como revelaron Luc Boltanski y Éve Chiapello en “El nuevo espíritu del capitalismo”, el capital hoy no sólo requiere trabajadores ultra especializados, ultra formados, sino que requiere, sobre todo, que las energías emocionales, afectivas y psíquicas del trabajador “entren en sintonía” con la empresa para la cual trabajan, que es la materialización institucional del capital. Entonces, eso genera que las grandes empresas contraten personal recién recibido y lo vayan formado desde adentro, porque lo que necesitan es una total adhesión a ese universo, de modo que, más que las competencias técnicas específicas de “sus” empleados, les interesa controlar y modelar sus credos, sus ideologías y, más aún, sus *estructuras de sensibilidad*. Por

lo que ahí hay toda una cuestión que tiene que ver con este plus de energía que el capital necesita sacar de esos cuerpos, es decir, requiere cuerpos que estén plenamente identificados, entregados a la lógica de la empresa, que piensen por, como y para la empresa. Eso implica una multiplicidad de regímenes de trabajo, desde la hiperprecarización de los jóvenes en *call centers* hasta CEO (Chief Executive Officer). Digamos, el capital requiere que aun en sus procesos de descanso los cuerpos sigan internalizando la autoexigencia de la productividad. Es decir, identificar el propio desarrollo individual con las metas de productividad y de rentabilidad de la empresa. Eso genera dispositivos muy específicos que hay que rastrear en las tecnologías de la agencia de recursos humanos, en las nuevas políticas de las leyes laborales, etcétera.

De la misma forma hay que ver qué nuevas técnicas y dispositivos de *explotación no convencionales* hay en los territorios. Eso implica formas de tecnología ultra poderosas para extraer lo poco que va quedando de los recursos, sobre todo los no renovables, pero también los renovables que se han ido agotando. Ahí entramos al universo de la megaminería hidro-química, del *fracking*, de la explotación *outsourcing* de hidrocarburos, las megaplantaciones transgénicas de monocultivo, las nuevas líneas de avanzada de patentamiento, privatización y mercantilización (=cercamiento) de los bienes comunes. O sea, hay un salto de escala que implica una nueva revolución tecnológica en tanto el capital adquiere una mayor capacidad de disposición sobre la materia, en sus formas más micro, en su escala nano y también en su forma más macro, con proyectos de geoingeniería o megainfraestructura. Todo eso hace parte de los nuevos requerimientos metabólicos del capital; pues todo dispositivo tecnológico es en sí mismo una condición y una reproducción de ese régimen de relaciones de poder que lo engendra.

En ese contexto histórico específico, me parece que por eso hoy las ciudades están atravesadas y estructuradas como lugares o geoformas donde acontecen y se pueden visualizar estas zonas de súper-explotación; la ciudad neoliberal se estructura y funciona como nodo o eslabón de una cadena de súper-explotación de la

*natureza exterior* (bienes comunes, energías territoriales) y de la *natureza interior* (cuerpos de trabajadores, energías sociales). En ese marco hay dos funciones específicas que, me parece, caracterizan distintivamente a las urbanizaciones neoliberales: una, la de ser un espacio de canalización de la hipertrofia especulativa de la renta financiera, esto es, la especulación financiera halla en la metamorfosis de las urbanizaciones y los vaivenes del mercado inmobiliario un ámbito dilecto para la realización del capital en su fase de hiper-financiarización. Las “inversiones inmobiliarias” y las dinámicas especulativas que se dan con la tierra y los espacios urbanos vendrían a ser como el último eslabón de la maquinaria extractivista y de acumulación por despojo que opera en los territorios marcados como “zonas de sacrificio”.

En segundo lugar, la otra función característica que me parece específica de la naturaleza de la ciudad neoliberal está relacionada con la gestión y el procesamiento de los dispositivos de apropiación y control de las energías emocionales y los regímenes de subjetividad imperantes. En este sentido, la ciudad neoliberal se estructura emblemáticamente como el lugar por excelencia del “disfrute individualizado”.<sup>2</sup> La lógica del disfrute inmediato, de la dinámica consumista muy emblemática de este tipo de capitalismo (aspecto que podemos rastrear en los análisis de autores como Bauman y que históricamente se remontan a la estructuración del keynesianismo) halla en las ciudades el *locus* por excelencia del *consumo* y el *espectáculo*, en cuanto tecnologías que suturan (o pretenden hacerlo) las contradicciones y los antagonismos de la dinámi-

---

2 Tomo este concepto y su análisis subyacente de los trabajos de Adrián Scribano sobre la sociología de las emociones y los cuerpos. Sus desarrollos destacan el papel clave que desempeña la creación de específicos regímenes de sensibilidad en la gestión, procesamiento y legitimación de la dinámica de acumulación capitalista; y caracteriza el neoliberalismo como la etapa de instanciación de una economía de la moral afincada en la lógica del disfrute inmediato. Véase Adrián Scribano, “Una aproximación conceptual a la moral del disfrute: normalización, consumo y espectáculo”, en *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, vol. 12, núm. 36, pp. 738-750, diciembre de 2013. Disponible en: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

ca de despojo y súper-explotación. La ciudad neoliberal emerge entonces como una tecnología que intensifica el distanciamiento, la abstracción y el extrañamiento de los cuerpos respecto de los flujos materiales y espirituales que sustentan la reproducción de la vida. El habitante de la ciudad neoliberal vive expuesto a una dinámica de consumo continuo y desenfrenado; aun en el caso en que dicho consumo no se realice, éste funciona como imperativo moral: una normatividad social que hace del “disfrutar” el sentido imperativo de la vida que, en su contracara, lleva a los cuerpos a “perder sensibilidad y conciencia” respecto de los flujos materiales que sostienen esas vidas. Esto nos permite ver ahí, en la ciudad neoliberal, un nudo neurálgico de instalación, de implantación y de difusión de patrones de consumo y espectacularización de la vida que generan estas nuevas formas de subjetividad neoliberal: de sujetos-sujetados a los encadenamientos expropiatorios de la maquinaria incesante de producción/consumo de mercancías con fin y sentido de la vida.

**MLN:** ¿Nos puedes hablar un poco más de la emergencia de estas nuevas formas de explotación no-convencional? ¿Cuáles son sus particularidades? ¿A qué responden estas dinámicas?

**HM:** La hipermercantilización que resume esta súper-explotación no convencional y esta financierización e hiperconsumo me parece que tiene que ver con una dinámica de fuerte privatización de los espacios y los bienes comunes y de erosión/destrucción de la comunalidad (como régimen antitético del capital), siendo estos procesos funcionales a la hiperfinancierización, porque a medida que el capital se va abstrayendo cada vez más de la producción material de la sociedad y de la vida, en general a medida que va pasando ese proceso de abstracción, al capital financiero ya no le importa ni siquiera la producción de mercancías, o sea, el mundo de las mercancías en general queda en un segundo plano, porque lo que le importa es la aceleración de esta dinámica de acumulación que se empieza a manifestar como una contradicción incluso intercapitalista entre capital productivo y capital financiero.

Hay excedentes impresionantes del capital financiero, o sea, flujos de renta extraordinarios que no tienen expresión en la economía real; entonces eso da lugar a procesos de especulación donde la especulación inmobiliaria, la creación y destrucción de nuevos espacios de valorización de la ciudad —que es lo que ha venido estudiando Harvey— se aceleran muchísimo. No es casual que, desde las crisis financieras de 2008 en adelante y hasta ahora, la crisis de los asiáticos, después en Estados Unidos, después en España, tengan en común la caída de grandes entidades financieras vinculadas a la especulación inmobiliaria, en las que previamente hubo un *boom* inmobiliario, que es la forma en la que en una primera etapa solapa el carácter ficticio de ese capital financiero, una riqueza que no tiene ningún tipo de respaldo, ni siquiera en términos de producción de mercancías.

En términos históricos, la fase de explotación no convencional se abre a inicios de los años setenta, cuando el agotamiento de los materiales y las fuentes de energía se expresa como crisis ecológica y como conciencia social sobre el carácter político de esa crisis. La irrupción de los grandes desequilibrios ecológicos del planeta en la agenda política mundial de los años setenta está signada por el agotamiento de la energía barata, de los materiales fácilmente accesibles y de los cuerpos disponibles. Y ese agotamiento, en lugar de ser afrontado a través de un cambio integral y radical del metabolismo social (que creo es la única solución de fondo a la crisis ecológico/civilizatoria), se “resolvió” a través de la metamorfosis y profundización de los dispositivos históricos del imperialismo ecológico y el racismo-clasismo-sexismo ambiental; la intensificación de los patrones asimétricos de apropiación, control y disposición de las energías vitales. Como dijimos, eso se expresó en una avanzada privatizadora/mercantilizadora sobre la vida en todas sus formas, manifestaciones y fuentes, acelerando así la crisis y la amenaza generalizada al mundo de la vida.

El sistema “económico” centrado en la acumulación del valor abstracto se despreocupa y desentiende cada vez más del sistema de reproducción de la vida; entonces, la acumulación opera cada vez más como fagocitosis de la vida en sus fuentes elemen-

tales. Y, lo que es más grave aún, esa destrucción de los medios de reproducción de la vida se convierten en un nuevo ámbito de valorización.

Ahí se produce esto que John Bellamy Foster retoma de Marx y que está ahí en la lógica de la acumulación originaria en la lógica del despojo, que tiene que ver con el hecho de cómo las condiciones de producción de la mercancía implican la destrucción de la riqueza pública, o sea, el enriquecimiento privado requiere como condición de posibilidad la destrucción de la riqueza pública. En este sentido, el capitalismo hace de la destrucción un nuevo nicho de la valorización, es decir, se está agotando el agua dulce, potable, lo cual es una mala noticia para todos los seres humanos, pero para el capital es una buena noticia, porque puede generar todo un negocio en torno a la venta de agua potable. La ausencia de espacio verde, que es un desastre para todos, la destrucción del paisaje que es una catástrofe para todos, es una buena noticia para el capital porque va a hacer una urbanización toda parquizada. Entonces te está vendiendo naturaleza, te está vendiendo esa naturaleza que ellos destruyen, que deja de ser un bien disponible para todos y pasa a ser un objeto sólo accesible para aquellos que pueden pagarlo. Entonces hay muchas formas en las cuales acontece este proceso de mercantilización, pero siempre implica destrucción de la riqueza pública para generar la escasez, la escasez de ese producto.

Me estaba acordando... estaba en el año 2014; me invitan a La Paz, Bolivia a un encuentro sobre bienes comunes, y estábamos ahí en la Casa Museo Solón, donde había vivido el artista Walter Solón Romero y nos muestran el último fresco que él empieza a hacer antes de fallecer y que era la vista del volcán Illimani, que es una vista imponente, una cosa hermosa, y él empieza a pintarlo porque había un proyecto inmobiliario que imponía dos torres que tapaban la vista para el resto de las casas. Entonces yo digo, eso es una expresión de cómo funciona el despojo hoy. Porque para toda la ciudad, la torre aparece como síntoma de modernidad, de avance, de desarrollo, incluso, digamos, desde la izquierda ortodoxa se dice que eso genera empleo, hay salarios, y todo ese

tipo de cosas, pero lo que tenemos ahí es una obscena apropiación de la riqueza pública, porque el valor de esos departamentos, lo que están vendiendo esos departamentos, es una vista que antes estaba, que era un bien común y que ahora ha sido privatizada, porque sólo los que tengan un departamento en esa torre van a poder gozar de esa belleza de la naturaleza, de esa vista de ese paisaje. Entonces ese tipo de cosas me parece que caracteriza a esta fase del despojo, que es como paradójico, porque hay una violencia tan fuerte y, por otro lado, una naturalización intensa.

La privatización, digamos, hasta fagocita al propio espacio público; en Buenos Aires las plazas y los parques están completamente enrejados, son cárceles, tienen horarios en los que se abren y horarios en los que se cierran y eso es una forma de expulsión extrema de los cuerpos, porque las personas en situación de calle antes, años atrás, por lo menos tenían el árbol de una plaza para dormir abajo y ahora ni siquiera eso, están absolutamente expulsados de la ciudad. Y encima la plaza ahora aparece como patrocinada con recursos de empresas que vía responsabilidad social empresarial capitalizan todavía más el prestigio de la empresa para “el mantenimiento de una plaza”.

**MLN: Háblanos un poco más acerca de cómo se expresa esta fase de explotación no convencional en las ciudades. ¿Cuáles son las dinámicas y las lógicas de acumulación? ¿Cómo pensar esto desde la Ecología Política?**

**HM:** En conexión con lo que veníamos hablando, la ciudad neoliberal hace parte de los mecanismos de explotación no convencional al exacerbar los dispositivos de privatización, mercantilización y financiarización de los espacios, los cuerpos y los flujos de vida, las relaciones sociales. En la ciudad neoliberal de la especulación inmobiliaria y el anestesiamiento social vía consumo/espectáculo, la fractura metabólica entre cuerpos y territorios se intensifica a niveles extremos.

Digamos que en la escala en que la conocemos hoy, las ciudades de esta fase de explotación no convencional agravan y profundizan todos los problemas de la ciudad capitalista; o sea, tienen mayores requerimientos hídricos y energéticos que son in-

sostenibles, irracionales desde el punto de vista de la eficiencia energética. Generar abastecimiento de agua y de energía para estas enormes ciudades se hace con tecnologías que son rentables pero que son cada vez más ineficientes desde el punto de vista de la ecuación material-energética de reproducción de la vida. El sistema no se pregunta sobre cuánta energía se gasta para producir una unidad disponible de energía, sino si el proceso es rentable. Entonces, eso es un poco lo que hace que se agrave todo. Digamos, esa ruptura del metabolismo implica que la urbanización exclusiva de un barrio cerrado puede significar la captación de una fuente de agua que va a matar a un río o que va a secar un acuífero, y probablemente esto es para que ese barrio pueda tener un campo de golf.

Ésas son cosas concretas que están pasando y, desde el punto de vista material, es absolutamente irracional; pero, como es un gran negocio, como lo que importa es la rentabilidad y como hay una articulación muy fuerte entre empresas de construcción, Estado y capital financiero, eso es lo que se viabiliza, le da visos de legalidad, racionalidad y legitimidad social. Entonces ahí hay intensificación y agravamiento de estas rupturas del metabolismo que se expresa en los grandes problemas que vemos hoy en las ciudades, como por ejemplo la basura: la producción a escala enorme de gran cantidad de desechos, porque toda la industria los genera cada vez más. Todo es absolutamente descartable. Es increíble cómo las grandes cadenas de supermercados hacen sus campañas publicitarias “eco-amigables”, diciendo, “lleve su propia bolsita”, pero vos ves en todas las góndolas de ese supermercado, todo es descartable; o sea, en el fondo un gran basural; la bolsita que vos pedís en la caja es una gota en un mar, porque absolutamente todo lo de adentro es pura basura. Bajo la hegemonía de la hipermercantilización y la hiperfinanciarización, la “conciencia ecologista” se trasmuta en un nuevo catalizador y acelerador del sociometabolismo insustentable del capital, en su doble cara de nueva “moda de consumo” y nueva fuente de plusvalor.

Más generalmente, pienso que esas tendencias podríamos verlas como pistas para saber qué está pasando en nuestras ciu-

dades con la especificidad histórico-geográfica. En términos muy generales digamos entonces que las características comunes que modelan la ciudad neoliberal en esta fase de explotación no convencional de las energías vitales tienen que ver con esas funciones de canalizar la dinámica especulativa del capital financiero vía mercados inmobiliarios cada vez más dinámicos e inestables, y la de la espacialización de los dispositivos de anestesiamiento social que se materializan en las ciudades como lugares exacerbados de consumismo/espectacularización de la vida. Pienso que nuestros análisis de Ecología Política del Sur respecto a la ciudad neoliberal tendrían que poder trazar una hermenéutica crítica de una dinámica general de capitalización del patrimonio cultural, de los procesos de gentrificación, las lógicas securitarias, no ya sólo de guetificación, sino también los nuevos regímenes *apartheid* clasista-sexista-racista, que se ponen en juego en las ciudades hoy, como respuestas a patrones estructurales comunes, pero con morfologías y adecuaciones específicas de acuerdo a la posición y función concreta de cada ciudad. En esto, los análisis de Saskia Sassen sobre la ciudad global son un buen ejemplo y un punto de vista que nos puede ayudar a trazar una morfología y una tipología de las distintas manifestaciones concretas que adopta la urbanización neoliberal hoy.

Nunca hay que perder de vista que tenemos que encontrar tendencias comunes, porque el capitalismo es un sistema mundial global pero también una característica de ese sistema mundial que produce fragmentación y que es ultra-jerárquico; entonces, cada lugar tiene una historia capitalista propia. Hay un desarrollo capitalista local que va a tener especificidades y particularidades por el lugar que ocupa esa ciudad dentro de la historia y la geografía del desarrollo del capital, pero que también va a expresar la particularidad de la historia de las luchas locales específicas y puntuales que se han ido desarrollando ahí y que son distintas en cada caso. Se me vienen a la cabeza las ciudades de Córdoba y Catamarca, ambas con historias distintas y una distancia de 450 kilómetros entre una y otra. Las dos son parte de una misma formación periférica y de la colonia agroexportadora que proveyó a

Inglaterra en el siglo XIX los bienes salarios claves para su industrialización originaria. O sea, hay una historia común y por tanto hay homologías estructurales de base, pero también hay muchas y significativas diferencias que hacen de Córdoba y Catamarca dos ciudades notablemente distintas. Córdoba como un enclave industrial y universitario muy fuerte, que tiene una historia de luchas muy distinta a la historia de luchas de Catamarca, que es una ciudad fuertemente constituida sobre todo por las huellas de las guerras de Conquista que el español protagonizó acá; somos una ciudad mestiza indígena, donde lo indígena aparece reprimido por la violencia de la Conquista y el proceso particularmente violento de blanqueamiento de la población sobreviviente. Así, en dos ciudades que están pegadas geográficamente, hay enormes diferencias socioculturales, económicas y políticas, aun cuando ambas hacen parte de la misma formación social, la de un país periférico-colonial dependiente como es la Argentina. Entonces, pienso que nuestros análisis sobre la ciudad neoliberal deberían poder ser capaces de ver los rasgos estructurales comunes que la delinean como geofomas sincrónicas y simétricas a una específica fase histórica de acumulación/despojo, pero que también debería poder dar cuenta de las funciones propias y las particularidades específicas de cada lugar, de acuerdo a la posición diferencial que cada ciudad ocupa en el sistema-mundo y a la historia de los antagonismos sociales acumulados en esos específicos lugares.

**MLN:** Ya hacías referencia a las formas de explotación no convencionales sobre los cuerpos, lo que va acompañando de la producción de nuevas subjetividades dóciles, que en algunos textos has denominado como anestesiadas, ¿nos puedes hablar un poco de esto?

**HM:** Sí, justamente, todas estas situaciones de las que hemos hablado son extremas y al mismo tiempo son esos pequeños síntomas que se naturalizan, que van penetrando los imaginarios y las materialidades de los cuerpos y eso avanza tan vertiginosamente que ni siquiera a los sectores críticos, a los habitantes y damnificados por estos procesos, nos da tiempo para reaccionar. Entonces se va creando un sentido común donde no nos parece

escandaloso que hayan rejas en las plazas, no nos parece escandaloso que haya empresas que hagan los “mantenimientos” de esas plazas y que, además, logran regímenes tributarios más favorables, porque ellos tienen exenciones impositivas por estas responsabilidades sociales. Entonces es más ganancia todavía con un montón de cosas, ante lo cual nosotros no alcanzamos a reaccionar. No solamente no reaccionamos ante este panóptico, sino que hay una demanda mundial donde la violencia, la seguridad y todo eso se canaliza pidiendo más aparatos de vigilancia y de represión. El capital se mete desde adentro de las subjetividades para, desde las esferas más íntimas de la sensibilidad, activar los mecanismos y dispositivos de la reproducción mercantil. Entonces, en términos urbanísticos lo que tenemos son ciudades ultra fragmentadas, donde los espacios de circulación están fuertemente segmentados y regulados; hay nuevos regímenes de *apartheid* que están naturalizados, incluso para la ciencia sociales; a los urbanistas, a los sociólogos, nos cuesta ver esos nuevos regímenes y creo que nuestras miradas deberían y podrían orientarse a ver cómo funcionan esos regímenes de *apartheid*.

Ante la paradoja de esta fase del despojo en la que hay una violencia tan fuerte y por otro lado una naturalización intensa, hablamos del *anestesiamiento*, como el lubricante de todo esto. Se trata de una lógica consumista que es como la autoprivatización de la vida, creer que yo vivo de mí y que me importa tan poco todo lo que está pasando; puedo tener conciencia crítica de ello, pero me desligo. Hay un encerramiento también por lo apabullante que puede llegar a ser todo esto cuando uno lo vive en una situación de “qué puedo hacer yo”; claro, “yo” no puedo hacer nada, porque la pregunta no es el *yo* sino el *nosotros*. Entonces, cuando no hay nosotros, obviamente la única cosa que te queda es decir “bueno, trato de pasarla bien”. Eso es también una privatización de los horizontes de subjetividad. Todo eso se manifiesta de modos distintos, pero me parece que hay cosas en común.

En este sentido, los trabajos de Adrián Scribano nos han permitido pensar la idea de crisis civilizatoria no sólo como el *colapso material del mundo*, que sí lo es, la crisis hídrica, energética, alimen-

taria, sino ya como *crisis civilizatoria*, que para nosotros tiene que ver fundamentalmente con cuerpos que se hacen incapaces de sentir que la vida está amenazada. La crisis civilizatoria es crisis de sentido: incapacidad de sentir qué está pasando a nivel de los flujos de la vida; e incapacidad de responder sobre el sentido de la vida. La ciudad neoliberal está predominantemente habitada por cuerpos que se acostumbran a niveles exorbitantes de violencia, porque nuestros cuerpos tienen una historicidad y nuestros sentidos y emociones están moldeados bajo una determinada sociabilidad. Entonces una historia de violencia y de despojo va creando como unos monstruitos; hay un antropólogo brasileño, Eduardo Viveiros de Castro, que dice, “nos hemos convertido en una sociedad de drones, que matamos sin ver y destruimos sin sentir”. Y eso es muy impresionante; la lógica de la guerra hoy parece absolutamente menos cruenta; es como un videojuego que hasta se transmite en vivo y cuando vemos imágenes de las películas de las guerras medievales nos parecen bestiales y brutales porque ahí hay cuerpo contra cuerpo y de por medio, con mucha sangre, y ves la violencia, un cuerpo matando a otro, que no tiene nada que ver con la abstracción de un piloto lanzando una bomba en una ciudad, y con un tipo sentado frente a una computadora manejando un dron a cientos de miles de kilómetros, destruyendo niños; a esos niños no los ve.

Justamente, cuando hablamos de lo ecobiopolítico hablamos del capital como un modelo civilizatorio que produce un régimen de (in)sensibilidad, que nos des-afecta de los procesos de la vida y nos ata a la vorágine de la mercantilización de nuestros sentidos y deseos. Eso es el materialismo de Marx: cuando, en *La ideología alemana* nos dice que la realidad es lo sensible y que “la primera premisa de toda la historia humana es la existencia de individuos humanos vivos” está poniendo a la vida en la base de sus presupuestos ontológicos y epistémicos, y en el centro de sus preocupaciones políticas. Su punto de partida es la materialidad sensorial del cuerpo, porque este cuerpo lo primero que sintió es hambre o es frío, o placer o dolor, y reaccionó ante eso, y el pensamiento no es antes de la acción ni está separado de la práctica. El pensamien-

to es práctica. Entonces, esa materialidad del cuerpo implica que no hay escisión entre razón y emoción. La racionalidad capitalista que se ha constituido sobre el aplastamiento de la vida, es una racionalidad que para producir esa situación, de aplastamiento y de subsunción de la vida, ha creado cuerpos que han debido aplastar la emocionalidad y la sensibilidad.

En ese sentido digo que la crisis civilizatoria se ha convertido en una crisis donde la especie humana se ha convertido en ultra peligrosa. Porque no sólo ha creado la capacidad de destruir el planeta y nos hemos hecho incapaces de sentir el sufrimiento y no tenemos la capacidad de jalar ese freno de emergencia, con el que Walter Benjamin asociaba la idea de la revolución. Vemos la locura, vemos la devastación; sin embargo, no somos capaces de reaccionar. La urgencia de la crisis se desvanece cuando tenemos que ir al supermercado para comprar las cosas; apagamos, nos desconectamos y seguimos en esta lógica. Vemos cómo el Mediterráneo se ha convertido en un mar rojo con la cantidad de muertos ahí, por el desastre de los migrantes provocado por la guerra en Libia, en Siria y todo eso; y la tan ilustrada y humanista Europa lo único que atina a hacer es a construir muros cada vez más sofisticados; a ese nivel de inhumanidad hemos llegado. Es muy complejo, porque hay toda una discursividad hipertrófica sobre una retórica de derechos, pero lo que en realidad tenemos es un mundo en niveles extremos de inhumanidad y de deshumanización, donde lo peor de todo es que nos hallamos con subjetividades altamente tolerantes y acostumbradas a la violencia. Eso es muy peligroso.

**MLN: Ante la alienación y el conjunto de separaciones que vivimos, ¿cómo producir una mirada de totalidad desde los fragmentos de este cuerpo social que está desgarrado y que se vive así?, ¿cómo logramos hacer una mirada que vaya más allá de la dicotomía campo-ciudad, que interconecte las distintas problemáticas, pero también los espacios de lucha, por ejemplo las resistencias rurales y las urbanas? Entiendo que la noción de extractivismo urbano del argentino Enrique Viale surge a partir de esa preocupación. ¿Qué nos puedes decir al respecto?**

**HM:** La ciudad capitalista es una aspiradora extractiva de las energías naturales y corporales; eso es la ciudad capitalista desde el principio; entonces sería una redundancia, una tautología, afirmar que la ciudad capitalista es extractivista. Marx nos dice que las condiciones de la acumulación tienen que ver con la separación fundante entre campo y ciudad: la ciudad vive de lo que extrae del campo. La ruptura metabólica Marx la refiere en primera instancia a la separación entre lo rural y lo urbano, y que después en nuestro entendimiento la extendemos a la relación que se da entre el espacio doméstico y el espacio del mercado, entre la metrópolis y la colonia. Pero sí, claro, el *extractivismo urbano* es un concepto que ha sido apropiado por el movimiento que está viendo la avanzada voraz de capital en términos del proceso de urbanización como nuevas dinámicas de mercantilización. En el caso de nuestro país y de muchos otros se ve muy claro cómo la estructura de clases y la matriz socioproductiva y socioterritorial expresa la fuerte articulación entre la renta sojera, que ha estado concentrada en unos pocos apropiadores de esa renta, y se canaliza fuertemente en un consumo inmobiliario excluyente y expulsógeno. La urbanización en los barrios privados y los grandes santuarios de consumo, los *shoppings*, tienen como origen la renta sojera; entonces son los mismos sojeros quienes se articulan con el capital financiero y con el capital de la construcción para crear esas cosas. Así, esta idea de *extractivismo urbano*, como la pensó Enrique Viale, era justamente para ver la conexión de lo que el proceso de despojo que está pasando con el avance de la frontera sojera, de la frontera minera, la frontera del *fracking* y de hidrocarburos. No solamente implica el despojo de las poblaciones campesinas, o medias o indígenas, de los territorios que están siendo objeto de la sojización o de la mineralización, sino que también ese despojo se reproduce y se amplifica y se profundiza en las grandes ciudades donde va a invertirse esa renta en términos de nuevos emprendimientos inmobiliarios, que son pensados por pocos para pocos y para incrementar esa guetificación, ese coto de clase en el que hoy son convertidos los barrios y asentamientos populares.

**MLN:** Pasando a otro tema muy importante, el debate que hay sobre las alternativas en la ciudad, ha ganado mucho terreno el *derecho a la ciudad*, ¿qué piensas de esto? Y en general, ¿cómo te parece que conviene repensar las ciudades ante la crisis civilizatoria?

**HM:** Ante el despojo del campo, las poblaciones expulsadas están yendo a engrosar los cuerpos ultravulnerables y precarizados de la villa, de los asentamientos y de todo eso. Y ahí sí me parece que hay que tener mucho cuidado cuando hablamos de las luchas reivindicativas, porque muchas veces la reacción como normal o la que nos sale desde la postura de izquierda es plantear el *derecho a la ciudad*. Entonces, yo digo, bueno el derecho a la ciudad, pero ¿a qué ciudad?; ésa es la cuestión. Porque ese derecho a la ciudad, que expresa un reclamo y una postura legítima que está denunciando la violencia y la inhumanidad de estas formas de control de los cuerpos de guetificación racista, clasista y patriarcal de estas nuevas ciudades, no puede convertirse en un reclamo por la extensión de un tipo de urbanismo que es el que justamente ha producido esas zonas de exclusión y de hiperexplotación. Cuando decimos, bueno, yo tengo derecho a la ciudad y quiero que se me urbanice la villa, tengo que tener mucho cuidado de que eso no lleve a profundizar y a consolidar material y simbólicamente esta ciudad capitalista, como la única ciudad posible y pensable. Ésa es la ciudad que en realidad hay que deconstruir. Acá hay que tener mucho cuidado con lo que llamamos la fantasía colonial del progresismo, tan en boga en la primera década de este milenio en Latinoamérica; esa fantasía colonial se ha traducido en la lógica de la “inclusión social”; se piensa la democratización y la emancipación social en términos de “inclusión”, pero es una inclusión ficticia e imposible. Eso oculte que se pregone una inclusión a *esta* sociedad capitalista y a *esta* ciudad neoliberal, cuando en realidad, el reclamo, si pretende ser emancipatorio, debería ir no hacia la inclusión sino hacia la transformación radical de esa sociedad y de esa urbanidad.

Más bien, lo que tenemos que hacer es deconstruir la ciudad, el derecho a la ciudad tiene que ser pensado en términos de deconstruir la ciudad, en reinventar las ciudades. Pienso en lo que

aprendí del profesor Carlos Walter Porto Gonçalves, que me hizo descubrir el pensamiento anarquista de los geógrafos como Peter Kropotkin, Patrick Geddes, incluso de los urbanistas soviéticos del principio del siglo XX. Después de la revolución bolchevique, los urbanistas soviéticos fueron parte de un movimiento de desurbanización que abrió un debate muy interesante entre los que apostaban a las grandes ciudades en el marco de este proceso de industrialización o si tenían que pensar en otro tipo de urbanización. Finalmente, la lógica stalinista se impuso en reproducir y calcar bajo la forma de la propiedad estatal toda la trayectoria y morfología del capitalismo de Occidente. Entonces, todo esto de imaginar ciudades como espacios comunales, todo eso quedó en la nada.

Pero, ese pensamiento de los desurbanistas rusos me parece clave para re-pensar las ciudades. Este esfuerzo implicaría, por lo menos para mí, dos cosas: *desconcentración* y *comunalización*. Es decir, tenemos que pasar a una lógica primero de desconcentración, lo que no significa acabar con las ciudades y volver al campo, sino romper con esa dicotomía campo-ciudad. O sea, generar nuevas urbanizaciones donde haya mayor simetría entre demografía y geografía; que la morfología poblacional se adapte de forma inteligente a la morfología del relieve, de la cuencas hídricas, porque ¿qué es la geografía, en definitiva, sino la materialización del proceso de vida en el espacio? Entonces, si hay un río ahí, la estructura física del territorio, lo que ya viene dado, no es caprichoso. ¿Por qué vamos a destruir algo por el capricho del capital? Es decir, nuestros pueblos originarios habitaban ocupando cuencas hídricas y gestionando cuencas hídricas. Eso tiene una lógica. Una lógica de adaptación y de convivencia con la naturaleza, y no de control y dominación de la naturaleza. Como decía Engels, toda victoria del hombre sobre la naturaleza después tiene una venganza que invierte la situación y crea condiciones absolutamente peores. Lo de la lógica de la desconcentración me parece eso. Pensar en una mayor armonía entre demografía y geografía; cuando digo geografía digo eso, las grafías que trazó la vida moldeando el espacio físico. Conocer nuestro territorio para adaptarlo, cuidarlo y

hacer que la vida vaya cultivándose a partir de lo que ya está dado. No es como la minera, que dice, ahí tenemos un glaciar, lo sacamos, lo ponemos en otro lado. Pedro Arrojo Agudo, que es un filósofo español que trabaja la filosofía del agua, habla de la lógica ingenieril como marca de la razón moderna; eso es muy fuerte en términos del pensamiento del capital: éste piensa los problemas en términos de escasez, y la escasez de agua se resuelve exclusivamente a través de infraestructura; todo se reduce a una cuestión de obras. Con obras lo resolvemos; hacemos un dique, hacemos una represa, etcétera. Esa lógica ingenieril es perversa porque, en vez de seguir los ciclos y geoformas de la naturaleza, lo que hacemos es destruirla al pretender cambiarla y dominarla.

La otra idea fuerte que me parece clave para repensar la ciudad es la cuestión de la desprivatización, de la comunalización. Mike Davis tiene una reflexión muy interesante sobre esto. Según él, se trata de impulsar una forma de crear riqueza pública, más que riqueza pública diríamos *riqueza común*, porque por ahí lo público puede pensarse como propiedad estatal. No estamos hablando de propiedad estatal, sino de algo que sea del común. Entonces, Mike Davis contrasta esta cuestión entre la lógica privatista del habitante de la ciudad hoy, que viene y se encierra en su casa, y su único goce es el consumo privado, con el disfrute común de la ciudad, del paisaje, de un ambiente no contaminado. Esa lógica del disfrute común, del paisaje, de las cosas que podríamos disfrutar si nosotros le arrancamos al proceso de apropiación privada, nos generaría ciudades mucho más sostenibles y armónicas; eso ayudaría a construir y lograr un equilibrio de escala y en otra morfología de la disposición territorial. Entonces, la comunalización implicaría desprivatizar muchas de las cosas que ya están privatizadas en la ciudad. Esto hasta ecológicamente puede ser beneficioso, porque habría mucha mayor eficiencia en la generación de esa riqueza común que implicaría menos disposición de materia y menos gasto de energía, pero claro, a la vez la creación de la riqueza común implica construir sujetos que se piensen en común y que estén dispuestos a ver la riqueza desde otra lógica.

Hoy día el individuo, incluso los sectores populares, piensan en la riqueza en términos de cantidad de mercancías disponibles y de expansión del consumo tecnológico: el equipo de música, el refrigerador, el auto, la moto, lo que sea. La riqueza de la mercancía no solamente destruye la riqueza material de la forma de vida, sino que, más perverso, destruye las condiciones simbólicas de la riqueza en las subjetividades; eso es lo que nos hace incapaces de reaccionar ante la destrucción de la riqueza común. No solamente no nos permite pensar en otro horizonte de creación de riqueza común, sino que hoy mismo nos deja completamente desarmados e impotentes para reaccionar ante esto.

En el marco de todo eso, los cuerpos que aguanten increíblemente estos procesos violentos de despojo, también se re-inventan y se recrean porque hay memorias de vida comunal pre-existentes que están en esos cuerpos. Memorias de prácticas de cuidado, de reparación, de recreación de un entorno de vida. Eso también encontramos en las ciudades del presente; y eso, quizá sólo eso, es lo que nos abre un haz de esperanza.

Yo creo que, sin ningún tipo de romanticismo y con una mirada absolutamente científica, creo que el amor es una necesidad vital de la especie humana; eso nos lleva a la cuestión de la necesidad permanente de crear lazos de afectividad, porque el amor es un producto que se crea socialmente, colectivamente, entonces es un soporte material de la vida. En algún lugar siempre hay medios de producción o unidades de producción de amor y son las comunidades bióticas. Los habitantes de las ciudades son los despojados también del campo; entonces, tampoco es tan loco, raro o extravagante ver cómo se recrean lógicas de reciprocidad que no están mediadas por el capital. Todos los cuerpos estamos atravesados por lógicas del capital, pero no es que seamos incapaces de actuar de otra forma, porque esas formas nunca han desaparecido. Prácticas mutualistas de construcción de vivienda, la gestión de la vida en la misma práctica genera espacios de construcción de recreación de comunidad, y son fábricas de afectividad, de otras sensibilidades también. Por eso también pienso, ¿de dónde va a venir la revolución? La revolución no puede nacer

---

sino de ahí, donde todavía se sigue sembrando y cultivando amor y esperanza. Es impresionante cómo los propios sectores populares que están sometidos a una lógica de despojo tan atroz por esas mismas condiciones materiales de tener que aferrarse a la vida son los que valoran la vida de una forma que no la valoran otros sujetos que están en otra condición de clase.

Creo que el desafío es cómo desde ahí construir procesos pedagógicos populares que nos lleven a replantear y a repensar; ir de la lógica de la inclusión a la lógica de la transición civilizatoria. Nosotros no podemos pensar el derecho en términos de incluirnos en esta ciudad, tenemos que pensar en una migración civilizatoria. Pensar desde la lucha reivindicativa, que siempre va a ser el primer paso, para pasar a una verdadera lucha revolucionaria. El derecho a la ciudad, volviendo al principio, tiene que ver con pensar una territorialidad que sea la expresión material y el soporte geográfico de otro régimen de relaciones sociales. Ahí sí vamos a estar pensando en cuestiones estratégicas, vitales, como el agua y el cuerpo.

Para cerrar, con la Ecología Política encuentro una perspectiva epistémica que nos permite poner los procesos de reproducción de la vida en la base y en el centro de nuestras preocupaciones teórico-políticas. Y la vida, materialmente concebida, tiene que ver básicamente con las relaciones que se entretienen en las comunidades bióticas, con los flujos de energía que hacen posible el despliegue de la vida hacia formas cada más complejas, tejiendo presente que, en cuanto a lo humano, la complejidad tiene que ver con la realización de condiciones de igualdad, diversidad, autonomía, reciprocidad; en suma, con comunalidad. La Ecología Política centra su mirada en los flujos de energía: se pregunta y analiza quién produce, quién regula, quién dispone de las energías vitales. Más radicalmente, se cuestiona sobre cuál es la energía que mueve los cuerpos y organiza la vida social. Nos hace la advertencia básica, elemental, de que, tal como podemos ver en los procesos históricos de los últimos 600 años, la fuerza motriz de la mercantilización es antitética de la lógica y el sentido de la vida.



## Sobre lxs autorxs

### **Alejandra Aquino**

Doctora en Sociología por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), Francia; su investigación obtuvo el premio a la mejor tesis de doctorado del *Institute des Amériques* (Francia, 2011) y una mención honorífica en el Premio Arturo Warman (edición 2010). Realizó una estancia posdoctoral en la UAM-X (2010-2011). En 2013, la Academia Mexicana de Ciencias le otorgó la beca para Mujeres en las Humanidades y las Ciencias Sociales para el desarrollo de su proyecto “Experiencias migratorias y producción de nuevas subjetividades entre jóvenes zapotecos”, en el que buscó analizar las experiencias migratorias de jóvenes zapotecos desde la intersección del género, la clase, la “raza”, la generación y la “ilegalidad” como modos de opresión que pueden funcionar de forma simultánea en una misma persona.

### **Alicia Hopkins**

Cursa el Doctorado en Estudios Latinoamericanos, en el área de Filosofía, por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora en “Historia de las doctrinas políticas” en la Universidad Claustro de Sor Juana. Miembro del concejo de coordinación de la Asociación de Filosofía y Liberación-México. Actualmente se encuentra realizando su estancia de investigación doctoral en el Instituto de Justicia Intercultural de Cajamarca, Perú.

### **Amador Fernández Savater**

Investigador independiente, editor de Acuarela Libros, ha participado en varios movimientos sociales (estudiantil, antiglobalización, *copyleft*, «no a la guerra», V de Vivienda, 15-M). A lo largo de los años, ha ido haciendo una experiencia del pensamiento como algo fundamentalmente *práctico* (que sirve al hacer sin ser utilitario), *situado* (que habla desde un lugar o experiencia concreta), *colectivo* (que se teje junto a otros en torno a problemas comunes),

*desafiante* (que pretende no dejar al mundo ni a uno mismo igual que estaba) e *implicado* (que parte de preguntas que uno se hace sobre su propia vida). Es autor de *Filosofía y acción* (1999), co-autor de *Red Ciudadana tras el 11-M; cuando el sufrimiento no impide pensar ni actuar* (2008), *Con y contra el cine; en torno a Mayo del 68* (2008) y *Fuera de lugar. Conversaciones entre crisis y transformación* (2013). Actualmente, es co-responsable del blog *Interferencias* en [eldiario.es.amador@sindominio.net](mailto:eldiario.es.amador@sindominio.net)

### **Gladys Tzul Tzul**

Maya k'iche', de Chuimeq'ena', Guatemala. Doctora en sociología en el Área de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político de la BUAP, México. Tomó clases en el Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile. Es cofundadora del colectivo de fotógrafas indígenas Con Voz Propia, miembro fundadora de la Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos (SOCEE) e integrante del Colectivo de Investigación y Pluralismo Jurídico Tz'i'kin. Recientemente publicó *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, SOCEE/Tz'i'kik- Maya Wuj y escribe en varias revistas virtuales y físicas de Guatemala, México, Costa Rica y Uruguay. Es activista en luchas comunales y territoriales en Guatemala.

### **Dawn Paley**

Es periodista originaria de Vancouver, Canadá (territorio Coast Salish). Su primer libro, *Drug War Capitalism*, fue publicado por AK Press en noviembre de 2014. Actualmente es estudiante de doctorado en el Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en México.

### **Efraín León Hernández**

Geógrafo y doctor en Estudios Latinoamericanos. Profesor de Carrera Definitivo de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Fundador y director del *Seminario permanente: Espacio, política y capital en América Latina*. Tutor del Pro-

---

grama de Posgrado en Estudios Latinoamericanos y del Programa de Posgrado en Geografía. Entre sus últimas publicaciones destacan los libros *Geografía crítica* y *El expansionismo brasileño en sus límites*.

### **Horacio Machado Aráoz**

Doctor en Ciencias Humanas, con mención en Estudios Sociales y Culturales en la Universidad Nacional de Catamarca (UNCa). Actualmente es Profesor en la Facultad de Humanidades en la UNCa. Es integrante del Colectivo Sumaj Kawsay, grupo ecologista de base nacido de la resistencia a la megaminería en Catamarca, Argentina. Sus trabajos de investigación se sitúan en el campo de la ecología política, el ecomarxismo y las cuestiones de injusticia ambiental y conflictos socioterritoriales. Ha publicado numerosos artículos relativos a las relaciones entre minería, colonialismo y capitalismo y las particularidades de la explotación de la naturaleza en el capitalismo periférico. Es autor de *Economía Política del clientelismo. Democracia y capitalismo en los márgenes* (Encuentro, Córdoba, 2007), *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea* (Mar Dulce, Buenos Aires, 2014) y coautor de *15 mitos y realidades de la minería transnacional en la Argentina* (Herramienta Ediciones, Buenos Aires, 2011) y de *Paisajes en Disputa. Una cartografía de la conflictividad social en la Provincia de Catamarca 2001-2004* (Encuentro, Córdoba, 2012).

### **Huascar Salazar Lohman:**

Investigador boliviano con un doctorado en Economía Política del Desarrollo por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Su más reciente publicación es *Se han adueñado del proceso de lucha". Horizontes comunitario populares en tensión y la reconstitución de la dominación en Bolivia del MAS* (2015). Actualmente es investigador asociado del CIDES-UMSA y miembro fundador de la Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos (SOCEE).

### **Julio César Mita Machaca**

Egresado de la carrera de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia y Licenciado en Derecho de la misma universidad. Miembro del grupo activista Colectivo *Ch'ixi*.

### **María Noel Sosa González**

Licenciada en Psicología y Magíster en Psicología Social por la Universidad de la República de Uruguay. Es parte del equipo docente del Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio de la Universidad de la República de Uruguay. Actualmente cursa el doctorado en Sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Es integrante de varios colectivos: Minervas, Zur, Pueblo de Voces y Escuela de Formación Popular Elena Quinteros.

### **Mina Lorena Navarro Trujillo**

Es socióloga y profesora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Integrante del Grupo de Trabajo “Ecología Política del Extractivismo en América Latina” de Clacso. Junto con la doctora Raquel Gutiérrez y la doctora Lucía Linsalata coordina el Seminario de Investigación Permanente “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político” en el ICSyH de la BUAP. Autora de *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana* (BUAP-ICSyH, 2016), *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México* (BUAP-ICSyH/ Bajo Tierra Ediciones, 2015) y compiladora, junto con Claudia Composto, de *Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias en América Latina* (Bajo Tierra Ediciones, 2014). Ha publicado una serie de artículos sobre despojo capitalista, conflictividad socioambiental, la política del común y luchas socioambientales. Ha participado en procesos de educación popular y en la elaboración de materiales audiovisuales con movimientos en defensa del territorio.

### **Raquel Gutiérrez Aguilar**

Matemática y socióloga mexicana. Es socióloga y profesora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Coordina el área de investigación Entramados Comu-

---

nitarios y Formas de lo Político. Vivió muchos años en Bolivia, donde participó de las luchas vigorosas de los hombres y mujeres de esas tierras desde la década del ochenta hasta la Guerra del Agua en el año 2000. Es autora de varios libros, entre ellos: *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia* (2009), *Desandar el laberinto: introspección en la feminidad contemporánea* (1999) y *Horizonte comunitario-popular. Antagonismos y producción de lo común en América Latina* (2016). Sus escritos combinan las preocupaciones políticas en torno a la transformación y la consistencia teórica. Una mirada lúcida para la crítica y la propuesta que pone en el centro el despliegue de las luchas sociales.

### **Silvia Rivera Cusicanqui**

Socióloga, historiadora y ensayista. Fue directora y cofundadora del Taller de Historia Oral Andina (THOA), desde donde se desafiaron las epistemologías tradicionales. Fue docente en la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia) y ha dado cursos en universidades de México, Brasil, Estados Unidos y España. Como parte de su extensa trayectoria militante, hoy es parte del colectivo Ch'ixi. Ha escrito numerosos libros y artículos. Entre ellos sobresalen *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980* (1986), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (1993), *Bilochas: trabajo de mujeres* (2002) y *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (2015).



## Novedades editoriales

*Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México. Claves desde la Ecología Política.*

Horacio Machado, Gian Carlo Delgado, Efraín León, Fernanda Paz, Víctor Toledo, Mina Lorena Navarro Trujillo, Daniele Fini Mayeli Sánchez, Raquel Gutierrez y Lucia Linsalata.

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, BUAP, México, 2016.



Esta compilación se inscribe en el campo de la Ecología Política, entendido como un nuevo territorio del pensamiento crítico y de la acción política que busca romper la distinción moderna entre sociedad y naturaleza, reconociendo la relación y la determinación recíproca entre ambos ámbitos, y proponiendo un diálogo constante entre diferentes saberes y disciplinas que van desde la sociología y la geografía hasta la ecología, desde estudios de casos a reflexiones teóricas. Todo ello en la búsqueda de claves para este debate abierto y colectivo tan urgente para la lucha y la construcción de alternativas que permitan hacer en común la vida en los tiempos oscuros que como humanidad estamos atravesando.

En México, el surgimiento de centenas de luchas comunitarias, resistencias y denuncias de habitantes que enfrentan el despojo o la contaminación de sus ámbitos de vida nos hablan de la

necesidad de poner dichas problemáticas en el centro de la agenda pública. Este libro trata moverse en esa dirección, recogiendo trabajos de distintos investigadores e intelectuales comprometidos con los procesos de transformación social, y en otros casos, de miembros activos de colectivos y organizaciones en lucha, que en conjunto participaron en el Seminario de Análisis “Ecología política: extractivismo, conflictividad socioambiental y luchas comunitarias en México”, realizado durante 2015 por el “Área de Investigación de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político” del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

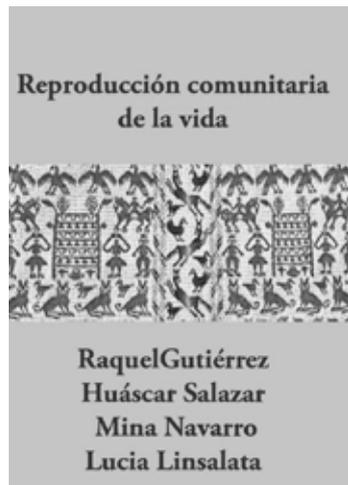
***Reproducción comunitaria  
de la vida.***

**Raquel Gutiérrez, Huascar Salazar, Mina Lorena Navarro y Lucia Linsalata**

**Autodeterminación, Bolivia, 2016.**

Reproducción comunitaria de la vida es un libro en el cuál se condensan una serie de claves analíticas para pensar la vida social y las luchas que en torno a ella se gestan desde la producción de lo común.

El documento está compuesto por dos ensayos colectivos, el primero, de Raquel Gutiérrez Aguilar y Huáscar Salazar Lohman, presenta una serie de reflexiones en torno a la “transformación social” como el despliegue de una serie de acciones cotidianas y de diversas luchas para la reproducción de la vida, las cuales tienen asidero en el presente y no única ni principalmente en un futuro abstracto prefigurado. Desde esta cuestión se ponen en consideración una serie de dificultades que han confrontado diversas luchas comunitario-populares en América Latina, en especial aquellas referidas al carácter social



del trabajo concreto, condición fundamental para pensar relaciones sociales distintas a las producidas por el capital. El segundo ensayo, de Raquel Gutiérrez Aguilar, Mina Lorena Navarro y Lucia Linsalata, apunta una serie de claves en torno a la noción de “producción de lo común”. Partiendo de una lectura cruzada de Bolívar Echeverría y de Silvia Federici, este texto reflexiona sobre la capacidad de forma anidada en diversas y heterogéneas tramas comunitarias que centran sus actividades, por lo general, en garantizar la reproducción de la vida. Partiendo de entender el capital como una relación social que se nutre de la explotación y despojo de lo común, en este documento se discute la calidad crítica de la producción de lo común, en tanto la capacidad humana de producción de vínculos fértiles como fundamento de toda riqueza material y simbólica, concreta y disponible.

***Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana.***

**Mina Lorena Navarro Trujillo**

**Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, BUAP, México, 2016.**

Este libro surge de una necesidad existencial y al mismo tiempo de la esperanza movilizadora que anima la construcción de horizontes emancipatorios en las ciudades ante las ofensivas cada vez más descarnadas del capital. ¿Es realmente posible construir alternativas que resistan, se contrapongan e inauguren salidas a la lógica del Estado y la acumulación del capital? ¿Cómo pueden producirse, sostenerse y expandirse estos esfuerzos? ¿Cómo enfrentar los límites que impone la ciudad —bajo su forma predominantemente capitalista— a la ge-



neración de lazos colectivos y comunitarios para tomar el control de la reproducción simbólica y material de nuestras vidas?

Para abordar este conjunto de preguntas, Mina Lorena Navarro se propuso componer una mirada interior que, en diálogo con múltiples y heterogéneas experiencias urbanas de las ciudades de Puebla y México, ayuden a desentrañar los límites, las contradicciones, los desafíos a encarar; y las propias potencias, logros, capacidades individuales y colectivas de sentir, pensar y hacer en común.

En suma, se trata de una apuesta por comprender las singularidades y las experiencias situadas del hacer común en los contextos urbanos, pero también por conectar y reconocer una dimensión compartida de todos aquellos mosaicos y retazos de una existencia que todos los que habitamos en alguna ciudad tendencialmente vivimos de manera dispersa y fracturada.

***Sistemas de gobierno  
comunal indígena.  
Mujeres y tramas de  
parentesco en  
Chuimeq'ena'  
Gladys Tzul Tzul***

SOCEE, Guatemala, 2016.

Este libro se propone generar un debate en varios flancos. En primer término discute la relevancia de la condición comunitaria para la (re)producción de la existencia social en Guatemala, presentándola como centro de cualquier transformación social y política posible y deseable.

Quizá como el aporte más audaz del trabajo de Tzul, está la discusión sobre los significados y contenidos políticos de las estrategias de resistencia y lucha de las mujeres indígenas que ha-



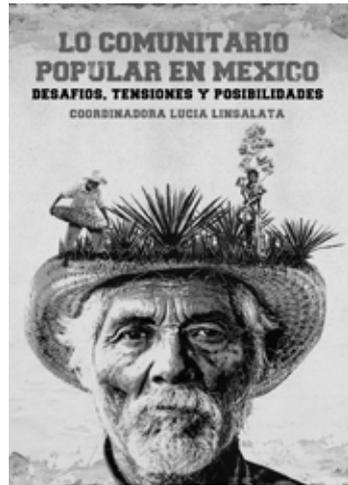
bitan tramas comunitarias. Ellas quedan colocadas en una doble condición de dificultad y, por lo mismo, en una lucha también doblemente exigente: por un lado, la que surge por los *despojos múltiples* (Navarro, 2015) que el contemporáneo capitalismo transnacionalizado busca, una y otra vez, llevar a cabo sobre la riqueza concreta toda —natural y social—, heredada y siempre reactualizada a través del trabajo comunitario; agresiva amenaza que hoy confrontan casi todos los pueblos indígenas del continente. Por otro, ellas buscan erosionar, diluir, confrontar y deformar para reequilibrar, las relaciones jerárquicas de género que también existen en las comunidades y que, en el caso de *Chuimeq'ená*, Tzul nos presenta como una pinza entre herencia y matrimonio como ejes conservadores de la estructura social que entrapa las posibilidades de las mujeres indígenas para disponer de sí mismas.

La *pinza* en cuestión, articulada entre herencia y parentesco-matrimonio, ha sido larga y dificultosamente debatida en las ciencias sociales. Las soluciones propuestas, para Tzul, no son satisfactorias: ni igualación formal, que finalmente sólo puede ser garantizada por la vía de la propiedad individual —el acceso individualizado a la tierra y sus frutos, en el caso que nos ocupa— y los “derechos” que la propiedad ofrece o la defensa comunitaria de lo colectivamente compartido desconociendo el desafío a impugnar y diluir las segmentaciones genéricas jerarquizadas, propias de la trama situada de reproducción de la vida. Tzul exhibe la esterilidad y los peligros de separar la problemática de esa manera. Ni igualación formal de varones y mujeres que únicamente lleva hacia el trillado camino de la propiedad individual, ni defensa comunitaria sin desafío al orden que fija una condición para las mujeres limitando sus posibilidades políticas comunitarias. La valiente y difícil reflexión sobre asuntos íntimos dentro de la trayectoria vital de las mujeres indígenas quichés le permite levantar la voz iluminando nuevas claves: salirse del razonamiento organizado en torno al par ordenador inclusión/exclusión para la comprensión de las relaciones de género al interior de una trama comunitaria es su respuesta. Y a partir de ello, subversión de uno de los principios fundamentales de la lógica aristotélica y apertura

hacia posibilidades analíticas que logren dar cuenta de la pluralidad, esto es, de estrategias y formas no binarias para guiar la razón. “Inclusión diferenciada” es el nombre que elige para dibujar el lugar de las mujeres indígenas al interior de la trama comunitaria en *Chumimeq’ená* y para reflexionar sobre caminos para (re)equilibrar tal condición.

***Lo comunitario popular  
en México:  
desafíos, tensiones  
y posibilidades***  
Lucia Linsalata

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, BUAP, México, 2016.



En *Lo comunitario-popular en México: desafíos, tensiones y posibilidades*, Lucia Linsalata, reúne diversos trabajos que contribuyen a bosquejar constelaciones de las luchas recientes. Fértil esfuerzo, pues se propone alumbrar nuevas vetas de sentido para alimentar las propias luchas desplegadas en el presente. Con su capítulo en este libro, la investigación por ella realizada en la Sierra Norte de Puebla, Linsalata tiende puentes para dialogar con otras experiencias. Indaga claves para conectar y habilitar esos nuevos hilos de intelección. No fuerza una explicación comprensiva de lo estudiado, ni tampoco un discurso concluyente, cerrado y absoluto, sino que, con atención, rastrea lo que podría sostener la generación de nuevos vínculos alternativos a la crisis de lo político y la economía. Entre rotundas y esforzadas experiencias de lucha que se han desplegado en la última década pone de relieve esfuerzos creativos para detener la destrucción de la humanidad. Indaga en lo

“comunitario-popular” en México perspectivas de análisis que, como apuesta y contribución al ensayo de reverberaciones de unas luchas en otras, permitan tejer alternativas a la violencia cotidiana. No impone un marco que limite la comprensión plena de la especificidad de cada experiencia de resistencia y lucha. Más bien, el conjunto de trabajos de este libro permite distinguir en las singularidades de cada una las posibilidades de enlace y reconocimiento horizontal de esas mismas particularidades con otras experiencias.

***Escritos bárbaros.***  
***Ensayos sobre razón***  
***imperial y mundo árabe***  
***contemporáneo***  
**Rodrigo Karmy Bolton**

Ediciones LOM, Santiago de Chile, 2016.



Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo constituye un conjunto de ensayos acerca de nuestro presente. Su cometido es simple: interrogarnos sobre cómo hemos llegado a ser lo que somos. Si bien su reflexión se enfoca en el “mundo árabe”, éste constituye un crisol desde el cual contemplar nuestra actualidad. Varias son las tesis que atraviesan estos ensayos. Tres de ellas son las siguientes: a) la deriva del imperialismo contemporáneo tiene un efecto catastrófico crucial: la destrucción radical del habitar; b) el ejercicio imperial contemporáneo que posiciona a Estados Unidos como potencia hegemónica constituye el último puntal de la evangelización del planeta cuya “misión” salvífica se proyecta con base en el término “democracia”; y c) el mundo árabe no está en guerra civil,

---

sino que es el mundo en general el que está en guerra civil en el mundo árabe. Estos Escritos bárbaros son ensayos críticos que no se dirigen a un circuito “experto” (inmunizado muchas veces por un discurso de “objetividad” demasiado sospechoso) ni se sitúan como un simple libro de “divulgación” (pues no pretenden “enseñar” a la gente acerca de un determinado asunto). Escritos bárbaros es un libro de crítica y provocación del presente. En ese sentido, es un libro intempestivo, pulsación de una vida presente, intensidad de una historia que nos astilla.

---

---

## Convocatoria para participar en el Nº 3 de el *Apantle* y 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:

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

- a) Apellido, nombre completo del autor(a)
- b) Año de edición (Si se conoce, se puede colocar entre corchetes el año de publicación original de la obra)
- c) “Título del artículo” entre comillas
- d) Apellido, nombre completo del coordinador/es o
- e) compilador/es de la publicación [si corresponde]
- f) (ed.) (eds.) (comp.) (comps.) (org.) (orgs.) [según corresponda]
- g) Título de la obra en cursiva
- h) (Ciudad: Editorial)
- i) Vol., Tomo [si los hubiere]
- j) 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:

- a) Apellido, nombre completo del autor(a)
- b) Año de edición
- c) “Título del artículo” entre comillas, NO en cursiva)
- d) Nombre de la revista en cursiva
- e) (Ciudad de publicación)
- f) Vol., No de la revista citada, día y mes.
- g) 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.socce.org](http://www.socce.org)

